



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

XXXIII CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN

**Storia delle Società, delle Istituzioni e del Pensiero.
Dal Medioevo all'Età Contemporanea**

PO FRIULI VENEZIA GIULIA – FONDO SOCIALE EUROPEO 2014/2020

SOGGETTO, BISOGNO, DESIDERIO NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

M-FIL/01 FILOSOFIA TEORETICA

**DOTTORANDO
TRISTANO BERNARDIS**

**COORDINATORE
PROF.SSA ELISABETTA SCARTON**

**SUPERVISORE DI TESI
PROF. FABIO POLIDORI**

**CO-SUPERVISORE DI TESI
PROF. SIMONE FURLANI**

ANNO ACCADEMICO 2019/2020

INDICE

Indice	pp. 1-2
Introduzione	pp. 3-18
1. Premessa: la crisi della dialettica come sintomo di una crisi più profonda	p. 19
1.1 a) <i>Adorno e la dialettica</i>	pp. 19-32
1.2 b) <i>Deleuze e la differenza</i>	pp. 32-61
<i>La domanda: dalla crisi della dialettica alla crisi del soggetto</i>	pp. 61-64
2. Dialettica e soggetto. Heidegger: metafisica e soggetto	p. 65
2.1 a) <i>Che cosa significa metafisica?</i>	pp. 70-74
2.2 b) <i>Breve storia della metafisica</i>	pp. 74-78
2.3 c) <i>Uscire dalla metafisica</i>	pp. 78-83
2.4 d) <i>Descartes: soggetto, oggetto e rappresentazione</i>	pp. 83-91
2.5 e) <i>Nietzsche: volontà di potenza, nichilismo e superuomo</i>	pp. 91-108
3. Il soggetto: un concetto antinomico. Husserl, Paci e il soggetto trascendentale	p. 109
3.1 a) <i>Husserl e il «Cogito» cartesiano. Introduzione al soggetto trascendentale</i>	pp. 116-125
3.2 b) <i>Il soggetto e il campo trascendentale. Il mondo-della-vita</i>	pp. 126-136
3.3 c) <i>Introduzione alla temporalità. Verso la genesi del soggetto</i>	pp. 136-150
3.4 d) <i>Il soggetto e il suo altro. Introduzione all'intersoggettività</i>	pp. 150-154
3.5 e) <i>Il soggetto e l'altro nello spazio e nel tempo: coscienza e corpo</i>	pp. 154-159
3.6 f) <i>Fenomenologia e politica: dal soggetto alla società</i>	pp. 159-166
3.7 g) <i>Due corollari</i>	p. 166
3.7.1 1) <i>Il soggetto e la scienza</i>	pp. 166-169
3.7.2 2) <i>Fenomenologia e metafisica. Per una critica della teleologia</i>	pp. 169-174
4. Indigentia? Fenomenologia e marxismo, soggetto e bisogno	p. 175
4.1 a) <i>Fenomenologia e marxismo: un'introduzione</i>	pp. 182-198
4.2 b) <i>Il giovane Marx e il ritorno al soggetto</i>	pp. 198-214
4.3 c) <i>Digressione: Marx e la scienza</i>	pp. 214-227
4.4 d) <i>Il bisogno in Marx: dai «Manoscritti economico-filosofici» a «Il Capitale»</i>	p. 228
d1) <i>Il concetto di bisogno nei «Manoscritti economico-filosofici»</i>	pp. 228-240
d2) <i>Il concetto di bisogno nei «Grundrisse»</i>	pp. 240-275
d3) <i>Il concetto di bisogno nel «Capitale»</i>	pp. 275-332
4.5 e) <i>Che cos'è un bisogno? Paci e il concetto filosofico di bisogno</i>	pp. 332-339
4.6 f) <i>Bisogno e politica: teoria e prassi, composizione e antagonismo di classe</i>	p. 339
f1) <i>Ágnes Heller: dal bisogno alla prassi</i>	pp. 341-345
f2) <i>In Italia: bisogni, organizzazione e composizione di classe</i>	pp. 345-355
f3) <i>Krahl e Marcuse: l'organizzazione nell'epoca dei bisogni estraniati</i>	pp. 355-370
5. Soggetti desideranti	p. 371
5.1 a) <i>Attraverso la fenomenologia: soggetto e desiderio in Paci e Husserl</i>	pp. 377-386
5.2 b) <i>Soggetto e desiderio nella psicoanalisi</i>	p. 386
b1) <i>Soggetto, desiderio e pulsione nella metapsicologia di Freud</i>	pp. 387-403
b2) <i>Soggetto, desiderio e godimento in Lacan</i>	pp. 403-426

5.3 c) <i>Desiderio e politica: repressione o biopolitica?</i>	p. 427
c1) <i>Marcuse e la repressione del desiderio</i>	pp. 428-445
c2) <i>Foucault: biopolitica e sessualità</i>	pp. 445-464
5.4 d) <i>Desiderio ed economia: economia libidinale e schizoanalisi</i>	p. 465
d1) <i>Lyotard e l'economia libidinale</i>	pp. 466-494
d2) <i>Deleuze, Guattari e la schizoanalisi</i>	pp. 494-521
Bibliografia consultata	pp. 523-530

Introduzione

Il lavoro che segue è una ricerca sulla questione filosofica del soggetto in epoca contemporanea: si potrebbe dire che si tratta al contempo di un tema troppo impegnativo e troppo frequentato; potremmo però altresì rispondere che la filosofia si occupa da tempo immemore di questo tema, sotto altri nomi, senza preoccuparsi della sua difficoltà né del suo carattere mai conclusivo, ponendosi da sempre la domanda “chi siamo?”, e che d’altra parte la nostra ricerca sarà circoscritta a coordinate particolari, la società occidentale per come riflessa dal pensiero filosofico del XX secolo (e in minor misura del XIX, che lo prepara): la domanda diventerà “chi siamo diventati nell’epoca più recente della nostra storia? Cosa ci ha portati a divenire chi siamo oggi, nei primi decenni del XXI secolo?” Non basta, perché daremo alla trattazione un taglio particolare, del resto frutto dei rivolgimenti di cui stiamo parlando, avvenuti sia sul piano reale degli individui concreti nella loro vita sociale, sia sul piano della riflessione critica circa quegli stessi avvenimenti: si rinviene una diffusa concezione di fondo, che chiameremmo antiidealistica e che è anche la nostra convinzione, secondo la quale il soggetto – il soggetto di conoscenza, l’esecutore dell’azione pratica e il detentore della coscienza morale, il sostrato di identità che si percepisce come io, il cittadino che in un determinato ordine assume il ruolo assoggettante di comando, quello assoggettato di suddito, o semplicemente di soggetto di diritto – non è, e in senso storico e in senso logico, qualcosa di “primo” da cui derivare il mondo, o lo è solo in determinate circostanze (quelle in cui tende a farsi artefice di dominio); il soggetto, con la sua identità, viceversa si forma, e continua a vivere, entro il rapporto con un’alterità, con una differenza, a cui non può evitare di riferirsi costantemente, pena la sua sparizione in quanto soggetto. Possiamo però parlare di identità e differenza sottraendole all’astrazione a cui la filosofia le ha spesso relegate, per pensarle invece nella loro relazione con la nostra esperienza quotidiana di uomini e donne, in modo che questa possa per mezzo di esse avere, non perdere, senso? La via verso la concretezza è difficile in filosofia (e anche il nostro percorso è stato necessariamente tortuoso), in quanto in questa ci si muove sempre entro il medium concettuale e linguistico, che allontana lo scopo proprio mentre cerca di avvicinarvisi. Abbiamo però pensato che l’accesso alla concretezza e a quell’alterità in cui il soggetto si fonda possa essere accostato attraverso i concetti di bisogno e di desiderio. Perché? E perché questi concetti e non altri? Alla seconda domanda si può già rispondere, dicendo che ci rendiamo perfettamente conto che bisogno e desiderio non sono gli unici strumenti che permettono di chiarire il concetto di soggetto e che essi vanno a tal fine senz’altro affiancati da altri temi (come possono essere le relazioni di potere in cui il soggetto si trova coinvolto, le costruzioni linguistiche a cui dà luogo venendone a sua volta determinato, le formazioni simboliche di cui si serve per orientare la sua esperienza etc.); ciò non toglie però che desiderio e bisogno rimangano anch’essi indispensabili

per la posizione e la comprensione del problema e che siano tuttavia piuttosto oscuri, in quanto di solito trattati superficialmente e senza pensare la loro relazione se non come un'opposizione reciproca.

La loro importanza nella questione del soggetto è data a nostro avviso soprattutto dal fatto che essi intervengono nella genesi del soggetto stesso, nel suo formarsi a partire da una dimensione che diremmo "differenziale", contraddistinta da un'alterità in cui esso non esiste ancora pienamente nella sua identità; ci si potrebbe peraltro chiedere se per comprendere la natura di qualcosa, in questo caso del soggetto, sia utile ripercorrerne la genesi: risponderemmo di sì, poiché tra l'altro si tratta di un metodo (chiaramente non esclusivo) usato con successo in diverse scienze e tanto più utile nel nostro caso, in quanto mostra che, se il soggetto si forma a partire da ciò che esso non è, non potrà ambire alla precedenza che gli attribuisce talvolta. La considerazione di questa dimensione "altra" contribuisce a quel decentramento del soggetto che ci è parso di vedere in diversi degli autori studiati: decentrare significa rovesciare le pretese "assolutistiche" del soggetto, il quale, nel tentativo di fondare su se stesso sia le categorie conoscitive con cui rendersi trasparente il mondo sia i principi morali con cui agire in esso, nega legittimità a ciò che non vi si conforma perfettamente, rischiando così di perderlo di vista o di privare se stesso della forza d'azione e vanificando i propri scopi teorici e pratici. Questo rovesciamento non deve però equivalere a una dissoluzione del soggetto stesso, che resta l'elemento attraverso cui la nostra esperienza può dare senso ai ben più vasti processi vitali universali, in cui essa si inserisce e dai quali trae forza: la sfida è appunto evitare da un lato le nostalgie che vorrebbero restaurare idee di soggetto fisse, date e vincolanti (persona, natura umana, spirito, etc.), spesso legate a determinati ruoli sociali, dall'altro la furia distruttrice postmoderna, che, nel giusto tentativo di liberarci dalle prime e dal loro carattere più o meno conformistico e oppressivo, hanno fatto sparire il soggetto stesso, privando di senso l'idea stessa della liberazione che avrebbero dovuto realizzare; chi infatti si tratta di liberare se non un soggetto, comunque inteso?

Cominciamo dal bisogno: in che senso esso è una delle condizioni di genesi del pensiero e del soggetto che lo esercita? Certo, le categorie di pensiero hanno una validità universale, ma esse hanno anche una genesi, che può essere ricercata tra l'altro nel bisogno di sopravvivenza, o comunque di vita buona. Il pensiero deve esercitarsi nella relazione dell'uomo con enti che a rigore sono altri rispetto a lui (spesso chiamati complessivamente e genericamente "natura"), mentre il soggetto, dapprima in un rapporto di indistinzione rispetto a essi, si forma via via in questo esercizio. Raramente però la relazione tra questi enti e l'uomo è neutra: più spesso essi suscitano attrazione in quanto "oggetti" che eccitano il bisogno, oppure generano repulsione in quanto minacce allo stesso bisogno di sopravvivenza (alternative forse legate rispettivamente all'incremento o alla diminuzione della potenza vitale); proprio perché interviene nella genesi dell'identità soggettiva a partire dalla differenza

costituita da questi enti, il bisogno può essere una chiave per leggere il rapporto tra identità e differenza di cui si parlava. Non vogliamo però dare l'impressione che esso sia un'entità meramente naturale o "oggettiva", né diremmo che si tratta solo di una costruzione storica o "soggettiva": più profondo della polarità soggetto-oggetto che caratterizza la metafisica moderna, il bisogno è un concetto relazionale in grado di mettere a contatto natura e storia e, come vedremo, politica ed economia.

Non vedremo nemmeno nel bisogno una mera negatività, facendolo coincidere con l'indigenza o col limite. Certo, esso è anche la mancanza naturale che mantiene l'uomo in uno stato di asservimento alla natura, mancanza che si ripropone nel capitalismo avanzato, dove essa eccita il bisogno, ma senza soddisfarlo, perpetuando il ciclo lavoro subordinato-consumo e dunque rapporti di dominio naturali; come è d'altra parte vero che una limitazione dei consumi può essere un argine proprio contro la proliferazione indefinita di bisogni superflui – posto che il carattere superfluo di un bisogno è di difficile determinazione, soprattutto in un mondo del lavoro e dei consumi in costante evoluzione – la quale vincola a quel ciclo facendo leva su dipendenze affettive (nelle quali entrano forse in gioco anche i concetti di desiderio e godimento) e rafforzando la subordinazione all'interno dei rapporti sociali. Questa opposizione tra il bisogno come mancanza e come limite si muove però interamente entro il negativo, laddove il bisogno è contrassegnato invece anche da uno sviluppo dinamico e affermativo, che segue il progresso culturale e produttivo della civiltà, contribuendo a sua volta a tale progresso: in esso emergono costantemente nuovi bisogni, non legati semplicemente alla sfera materiale, naturale o economica, né alla mancanza o al limite, in quanto suscettibili di acquisire in questo sviluppo un carattere storico, spirituale o politico e di contribuire all'arricchimento quantitativo e qualitativo dell'esperienza umana.

Veniamo al desiderio, il quale, inteso come desiderio erotico, interviene anch'esso nel processo di individuazione che porta il soggetto a formarsi a partire da un'alterità che sembra precederlo. In principio c'è la relazione, un rapporto tra io e altro, nel quale questi non sono ancora perfettamente distinti tra loro e che solo in seguito a un processo di sviluppo arrivano finalmente a riconoscersi reciprocamente l'uno di fronte all'altro; anche questa relazione non è neutra, ma spesso segnata da affetti di attrazione o repulsione, che possono essere ricondotti tra l'altro al desiderio (il quale in corso di ricerca dovrà essere integrato dai concetti, di marca psicoanalitica, di godimento e pulsione): secondo alcuni sviluppi della filosofia novecentesca (si pensi agli esiti trascendentali della fenomenologia, al freudo-marxismo o al post-strutturalismo) e con l'irruzione in essa delle scoperte della psicoanalisi, il soggetto, o meglio l'io (la sua parte prevalentemente cosciente e legata alla rappresentazione) viene destituito dal ruolo fondazionale che ha avuto nel pensiero teoretico e pratico per tutta l'era moderna; il soggetto è un campo di forze in cui l'aspetto erotico-pulsionale, quello cosciente e quello morale entrano in rapporti vari, che non escludono mutevoli conflitti, alleanze e gerarchie.

Essi presentano una complessità che potrebbe portare ad accentuare questo o quell'aspetto del desiderio nel suo rapporto col soggetto, dando luogo a valutazioni opposte: se il processo di soggettivazione si basa (oltre che sul desiderio) sull'interiorizzazione di norme sociali repressive, che mirano tra l'altro al controllo delle pulsioni sessuali al fine di vincolare l'energia vitale all'esecuzione di prestazioni lavorative, la liberazione del desiderio rovescia il primato di un soggetto di questo tipo e critica la società fondata su di esso; il desiderio funziona così come potenza affermativa in grado di creare le basi per un ordine sociale più libero e fondato su nuovi valori (rispetto a quelli relativi alla pur fondamentale produttività economica: laboriosità, abnegazione, continenza etc.), che sappia sottrarsi alla vita necessaria (ossia a quella parte di vita pratica destinata a soddisfare esigenze di base). D'altro lato, si può viceversa pensare che tale rovesciamento del soggetto a opera e in favore del desiderio finisca per dissolverlo e vanificare così la promessa di libertà che doveva esaudire, in quanto l'uomo, annullato a vantaggio di meccanismi economici e libidinali, è privato della prerogativa di agente, mentre il desiderio, sciolto da ogni limite e dirottato verso beni di consumo, finisce per incatenare quel che resta dell'uomo al ruolo di consumatore e lavoratore. Questo modo di porre la questione è in realtà sbagliato, in quanto oppone unilateralmente desiderio e soggetto, senza considerare che il soggetto senza il desiderio è privato di uno degli elementi da cui trova origine e forza, mentre il desiderio senza soggetto è privato del suo "portatore", riferito al quale soltanto è suscettibile di essere sperimentato e ricevere un senso.

Il riferimento ai mutamenti sociali che il desiderio può favorire o ostacolare ci porta comunque a toccare la sua portata politica, portata politica che caratterizza anche il bisogno. Non si tratta solo del fatto, crediamo importante, che l'alterità incarnata da bisogno e desiderio (i quali rimandano al rapporto con l'altro dall'uomo e con l'altro uomo) indebolisce il primato del soggetto assoluto costituitosi in epoca moderna: se questo sancisce il dominio dell'uomo sugli altri enti e – poiché la somiglianza col modello rappresentato da tale soggetto stabilisce rapporti di gerarchia sociale – anche sull'altro uomo, il soggetto bisognoso e desiderante che cercheremo di tratteggiare vorrebbe rovesciare il dominio di un soggetto così concepito (senza però rinunciare all'idea stessa di soggettività, in quanto vorrebbe viceversa contribuire ad arricchirla, ossia a mostrarne il carattere complesso). Bisogno e desiderio hanno un significato politico anche perché concorrono a spiegare le ragioni della nascita, dei mutamenti e della dissoluzione degli organismi sociali: ci si mette in società per soddisfare al meglio il bisogno di sopravvivenza e, in genere, di vita buona e, quando una determinata società non riesce più in questo intento, essa è costretta a trasformarsi o a scomparire, sostituita da un'altra più adatta allo scopo; il bisogno regola il ricambio organico della società umana con la natura (pur potendo acquisire poi anche caratteri solo storici e umani) e, siccome la disponibilità di beni

economici da parte di un ordine sociale ha grande importanza nel determinarne strutture, istituzioni e gerarchie, il bisogno funge anche da concetto ponte tra economico e politico.

Un discorso simile si può fare il desiderio: la coppia tra io e altro alla base della soggettivazione è anche la cellula originaria della comunità politica e, poiché essa è segnata dall'affettività e dà luogo a gruppi più ampi come la famiglia, la quale funge insieme da mezzo di trasmissione dei valori morali della società e da unità minima di consumo, il desiderio e la sua gestione possono concorrere a spiegare la formazione e il cambiamento dei diversi consessi sociali, con i loro riferimenti etici e le loro variegatae relazioni economiche e strutture politiche. Un'ultima osservazione circa gli obiettivi della nostra ricerca: dal momento che soggetto, bisogno e desiderio hanno un ruolo importante, soprattutto nel XX secolo, all'interno delle riflessioni di filosofia teoretica, psicoanalisi e marxismo, essi ci permettono di circoscrivere lo studio (altrimenti troppo vasto) di tali discipline e, al contempo, di vederle secondo una prospettiva d'insieme, nella convinzione che i fenomeni da esse descritti siano in qualche modo connessi; si cercherà così di ricostruire un periodo di storia delle idee e, poiché in tali idee si è riflessa un'epoca importante della storia reale ed effettiva dell'umanità, di contribuire alla delucidazione di alcuni aspetti di essa. Per converso, lo studio di queste discipline, lungo il quale ci serviremo dell'aiuto di diversi autori e opere che hanno contribuito a definirle, dovrebbe metterci in condizione di capire meglio i concetti di soggetto, bisogno e desiderio, che (come speriamo di aver brevemente mostrato) tanta parte hanno nello svolgersi dell'esperienza umana e nella comprensione di essa.

Quanto detto potrebbe risultare vago se non mostrassimo attraverso quali pensatori intendiamo sviluppare i nostri temi; eppure anche guardando l'indice o la bibliografia si potrebbe rimanere disorientati vedendo nomi tanto diversi, disposti secondo un ordine a prima vista non chiaro: occorre spiegare perché quegli autori e non altri, e quale sia l'intima connessione che abbiamo istituito tra loro e tra le sezioni della nostra ricerca. Ovviamente quella che proponiamo è una scelta parziale, che avrebbe potuto includere nel dibattito altre voci oltre a quelle qui presentate (ma il lavoro ha rischiato già così di diventare troppo ponderoso per la lettura e faticoso per la scrittura), e anche l'interpretazione che abbiamo dato degli autori è solo una delle molte possibili, quella appunto che cerca di mettere in evidenza i nostri temi: il metodo di ricerca, piuttosto semplice, si è basato sull'analisi dei testi, cercando di darne una lettura il più completa e al contempo sintetica possibile, al fine però di piegarli alle nostre esigenze e di trarre delle riflessioni autonome.

La prima sezione prende le mosse dalla mia tesi di laurea, che ruotava intorno alle questioni della dialettica e della differenza in Adorno e Deleuze (e nella quale per inciso ci si lamentava dell'assenza di una teoria congiunta di bisogno e desiderio); non si tratta solo banalmente del poco tempo intercorso tra la discussione della stessa e lo sviluppo iniziale del progetto di ricerca per la tesi dottorale,

che richiedeva l'impiego di materiale già noto, ma soprattutto del fatto che da alcuni punti irrisolti di quella ricerca si è sviluppata la domanda che ci ha portati a scrivere il progetto. La scelta era caduta su Adorno e Deleuze in quanto esempi paradigmatici rispettivamente di hegel-marxismo e post-strutturalismo: nell'avvicendamento tra i due "schieramenti" si è consumato il dibattito (soprattutto all'interno della sinistra novecentesca) sulla dialettica hegeliana, ritenuta (in diversi gradi) uno strumento teorico entrato ormai in crisi quanto alla sua idoneità nel comprendere la complessa realtà del XX secolo, con la quale entra in confronto (difficoltà in cui ci era sembrato allora di dover cercare alcune ragioni delle crisi del marxismo dal punto di vista politico).

La questione della dialettica (e qui sta il passaggio dalla tesi di laurea a quella di dottorato), cioè il fatto che per la prima area di pensiero essa necessitasse di una riforma e che per la seconda andasse invece sostituita con una filosofia della differenza, è diventata però secondaria rispetto a un problema che in realtà ne costituisce secondo noi il nucleo profondo: il rapporto tra identità e differenza. Entrambi i filosofi, pur dando una diversa interpretazione della dialettica hegeliana, ne vedono l'*impasse* nel suo fondarsi sulla contraddizione, determinata dall'attrito tra un sistema teorico imperniato sull'identità e la differenza che non vi si conforma. Nelle sottosezioni 1.1 e 1.2, dedicate rispettivamente ad Adorno e Deleuze, cercheremo di giungere al problema discutendo alcuni temi particolari (in capoversi che possono eventualmente essere letti congiuntamente per facilitare il confronto o "saltati" a seconda dei temi d'interesse): che cos'è secondo gli autori la dialettica, in particolare quella hegeliana, quali sono i suoi punti critici e quali quelli recuperabili, le diverse strategie impiegate contro di essa (critica immanente o attacco frontale) per raggiungere una filosofia della differenza. Inoltre: l'idea condivisa che la contraddizione sia la differenza sfigurata all'interno del primato dell'identità, la convinzione più o meno sentita che la contraddizione sia il riflesso nel sistema teorico dell'antagonismo reale presente nella società e l'esigenza di prendere o meno le mosse da essa, l'idea condivisa dai due autori, nonostante i loro diversi concetti di filosofia della differenza, che quest'ultima sia legata a una dimensione alternativa rispetto al potere politico, i complessi rapporti tra negatività e affermazione da una parte e identità e differenza dall'altra, il rapporto tra mediazione e immediatezza e, contestualmente, la critica del primato del concetto da un lato e quella del dato immediato dall'altro, la critica di rappresentazione e riconoscimento. Infine, i presupposti politici del rapporto tra identità e differenza, che vanno cercati nella questione del dominio come perversimento della socialità, con particolare riferimento ai sistemi di potere del XX secolo¹.

¹ La prima sezione è stata ricavata da alcune osservazioni contenute nella conclusione della nostra tesi di laurea, *Dialettica e differenza tra Adorno e Deleuze*, rielaborate e corredate del necessario materiale citazionale. La tesi era un tentativo di costruire un dialogo tra Adorno e Deleuze e le rispettive aree di pensiero, senza sminuirne però le differenze: avevamo dato a tale tentativo uno svolgimento diacronico, analizzando molte delle opere degli autori, da quelle giovanili a quelle più recenti; segnaliamo che, già nel corso della scrittura della tesi di laurea, ci siamo imbattuti in un altro confronto Adorno-Deleuze svolto, secondo un ordine tematico e "sincronico", da V. Simeoni, *Pensare oltre l'identità. Ontologia*

Ci si avvicina così alla questione del soggetto nel suo rapporto con l'alterità e nella sua valenza politica, giungendo alla seconda sezione. Il protagonista qui è Heidegger e ci si potrebbe chiedere che rapporto egli abbia con Adorno e Deleuze: risponderemmo che ravvisare una crisi del soggetto e di quei soggetti "in grande" costituiti dalle società – crisi coincidente col farsi, da parte del soggetto, sostrato di dominio ai danni di tutto ciò che rappresenta la differenza rispetto a esso e che però costituisce l'origine del soggetto stesso, che questo non può danneggiare senza colpire se stesso – facendo riferimento solo a due autori legati in qualche modo alla sinistra rivoluzionaria non è sufficiente. Tanto più fondata è allora tale idea se sostenuta in qualche modo da un autore del tutto diverso rispetto a essi (e politicamente reazionario) come Heidegger, dalla cui meditazione cercheremo di capire (studiando soprattutto alcune sue opere degli anni '40) che cosa si intenda per soggetto, quali vicende della storia delle idee abbiano portato al suo primato, in particolare nell'epoca moderna della metafisica, e come, per altro verso, nel riferire il soggetto a una storia più ampia come quella dell'essere, Heidegger si spinga verso un piano ulteriore rispetto all'uomo e al suo primato sugli altri enti: in 2.1 cerchiamo un chiarimento del concetto heideggeriano di metafisica, in 2.2 tentiamo di ricostruire la storia della metafisica tracciata da Heidegger a partire dalla grecità e fino all'età moderna, in 2.3 facciamo alcune considerazioni sulla possibilità di superamento della metafisica, inteso come tentativo di uscire dal primato del soggetto che si realizza storicamente in età moderna in quanto dominio tecnico dell'uomo sul mondo; in 2.4 si studia la concezione heideggeriana che vede in Descartes il punto d'avvio della metafisica moderna, in quanto questi introdurrebbe la polarità soggetto-oggetto e la centralità della rappresentazione, dell'autocoscienza e della volontà, con le conseguenze anche politiche che esse comportano, in 2.5 discutiamo l'idea di Heidegger secondo cui Nietzsche porta la metafisica al suo punto estremo (con particolare attenzione ai concetti di nichilismo, volontà di potenza e superuomo) anche nei suoi effetti di potere da parte della soggettività, ma ipotizziamo che in Nietzsche stesso vi siano presupposti (più forti di quanto credesse Heidegger) per una critica di tale potere. La seconda sezione insomma introduce la tesi di quella che abbiamo chiamato antinomia del soggetto, secondo la quale il dominio dell'uomo sul mondo e sull'altro uomo è connesso a un'ipertrofia del soggetto.

Ma è davvero così semplice? Il potere è connesso solo a un eccesso di soggettività? Non può essere che esso sia viceversa connesso a una sua deficienza, che si traduce nella scomparsa della coscienza e della sua capacità critica, e che la libertà passi dunque da un recupero del soggetto stesso? Questa può essere considerata l'antitesi dell'antinomia del soggetto e, per esplorarla, nella terza sezione ci

del differente tra Theodor W. Adorno e Gilles Deleuze, tesi di laurea, Università di Ca' Foscari di Venezia, relatore L. Cortella, A.A. 2011-2012, sito web in bibliografia: si tratta di un lavoro notevole, che abbiamo però preferito consultare pochissimo e a tesi terminata per evitare di esserne influenzati.

concentriamo sulla fenomenologia, in particolare sul tardo Husserl e su Enzo Paci – e abbiamo tra l'altro voluto dare anche un contributo alla riscoperta di un filosofo a torto trascurato come Paci che, da guida alla lettura di Husserl, ci si è rivelato sempre più come autore di riflessioni originali e decisive –. Si deve appunto evitare l'ingenuità di pensare la differenza come “buona” e il soggetto “identico” come “cattivo”: il soggetto può rappresentare una critica contro il dominio se l'autocoscienza di cui è “portatore” evita la propria assolutizzazione, se scopre, dentro e fuori di sé, un'alterità di cui non può disporre; si è cercata questa impostazione nella fenomenologia, che, nel suo movimento verso le cose stesse, non se le appropria e che, radicalizzando la propria autoriflessione, scopre, entro di sé, l'altro. Husserl e Paci si trovano innanzi (come gli altri tre autori) a una realtà fatta di “cattiva” pratica scientifica e tecnica e insieme di barbarie politica; essi cercano però di riscattarla con un nuovo concetto di soggetto che, criticato il naturalismo per cui le scienze trasformano le proprie costruzioni in dati naturali, sappia riconoscersi parte di una natura “riflessa”, un'intersoggettività (in cui hanno il loro posto anche i bisogni e il desiderio erotico), a partire dalla quale si possa dare vita a società non oppressive. Questo è l'impianto teorico con cui tentiamo di fare le nostre analisi testuali: in 3.1 si introduce il soggetto trascendentale elaborato da Husserl, cercando di cominciare a vedere perché in esso dovrebbe trovarsi un nuovo concetto di soggetto; in 3.2 si è cercato di vederlo all'opera nel campo trascendentale in cui fa esperienza, nella vita fungente che precede le forme fisse e codificate dell'individuazione e in cui esso vive coi suoi bisogni concreti; in 3.3 sfioriamo il complesso problema della temporalità della coscienza, che immette in essa il divenire e precede la polarità soggetto-oggetto, per introdurre il tema della genesi del soggetto (la quale fa di esso qualcosa di non “primo” e dato, ma diveniente e composto di più “strati”) tramite quella degli “oggetti” da esso intenzionati: tocchiamo così anche i rapporti tra fenomenologia genetica ed eidetica, genesi e struttura, genesi passiva e attiva; in 3.4 si introduce il tema del rapporto tra soggetto e altro, studiando anche il carattere alternativo del “corpo vivo” husserliano rispetto alla coppia cartesiana di *res extensa* e *res cogitans*; in 3.5 cerchiamo di vedere come si svolga concretamente nel tempo e nello spazio l'esperienza che l'io fa dell'altro, trattando anche i temi della sua possibile reificazione sociale e notando altresì i limiti di una fondazione dell'esperienza dell'altro a partire dall'identità; in 3.6 giungiamo al significato politico del soggetto che, a partire dalla relazione con l'altro (esperita attraverso l'*Einfühlung*, di cui si segnalano risorse e limiti), origina comunità via via più ampie e fonda le scienze: studiando anche il rapporto tra la natura data e le operazioni intenzionali che le danno senso, perveniamo alla genesi parallela di soggetto e società a partire da questo conferimento di senso; in 3.7.1 si sfiora il problema delle scienze, della necessità espressa da Husserl e Paci di rifondarle nell'esperienza concreta del soggetto, per sottrarle al feticismo e all'ideologia, mentre in 3.7.2 si discute il rapporto della fenomenologia con metafisica e idealismo e si sottopone a critica il concetto di *telos*.

I primi tre capitoli della tesi ci dicono in ultima analisi che, se si vuole mantenere il concetto di soggetto, lo si deve accettare nella sua debolezza e incompletezza. Il soggetto bisognoso e quello desiderante vogliono appunto essere un tentativo di pensare un soggetto di questo tipo. L'antinomia del soggetto ha la sua origine storica e filosofica nella relazione tra soggetto e altro o in quella tra uomo e natura: il nesso di soggetto e bisogno, che analizziamo nella quarta sezione per come esso viene trattato entro le coordinate di fenomenologia e marxismo, è un modo per cercare di pensare concretamente queste relazioni; in 4.1 cerchiamo di fare un'introduzione storica di queste "nozze" tra fenomenologia e materialismo marxista, sul presupposto teorico che si tratti di aree di pensiero solo apparentemente inconciliabili: la coscienza della fenomenologia, nella sua relazione di dipendenza reciproca rispetto alla natura e alla corporeità nelle quali si sviluppa, è dotata di concretezza materiale, mentre il marxismo non può accontentarsi della rigida contrapposizione tra struttura e sovrastruttura, in quanto la coscienza e il soggetto non sono mera sovrastruttura e i rapporti di potere intervengono tra soggetti concreti. Discutiamo così la ricostruzione di questo connubio fatta da Paci e dall'allievo Rovatti, che ci portano attraverso il marxismo italiano (Labriola, Gramsci), la fenomenologia marxista francese (Sartre, Merleau-Ponty) e il giovane Lukács. In 4.2 cerchiamo di mostrare come l'esigenza fenomenologica di un ritorno al soggetto sia in qualche modo precorsa dal giovane Marx: egli, col concetto di *Gattungswesen*, prefigura un'idea di intersoggettività sociale, la quale rimane però un concetto ancora in parte interno alla metafisica moderna. In 4.3 si tenta di vedere se la necessità espressa dai fenomenologi di una scienza che si fondi su concrete operazioni precategoriale, di natura soggettiva e sociale, sia presente in Marx, confrontando la *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, che contiene lo schema "classico" struttura-sovrastruttura, con la più complessa *Introduzione* che apre i *Grundrisse* dove, a fondamento della scienza economica, troviamo invece il soggetto-produttore. In 4.4 cerchiamo – sui presupposti teorici che il bisogno costituisce l'alterità in cui, a partire dalle proprie sensazioni basali, si forma il soggetto con le sue strutture di pensiero definite e che, siccome la soddisfazione dei bisogni è collettiva, questi costituiscono anche le condizioni di genesi delle società, la ragione del loro ricambio organico con la natura e pure il concetto "euristico" che consente di capirne le trasformazioni in base alle loro capacità di soddisfare determinati bisogni – di ricostruire il concetto di bisogno in Marx: si tenta di tracciarne l'evoluzione dai *Manoscritti* al *Capitale* e di mostrare come esso funga da base a molti dei luoghi e dei concetti cruciali dell'opera marxiana; se sostiamo a lungo su quest'ultima, è perché siamo convinti che essa ci dia gli strumenti teorici indispensabili per comprendere il dibattito filosofico successivo sul bisogno, il quale si è esercitato anche tramite commenti sui testi di Marx e che, forse oggi poco noto, vogliamo ricostruire; si tratta di un chiarimento reciproco, perché essi sono resi più comprensibili dai protagonisti di tale dibattito

– Ágnes Heller e alcuni autori della scuola di Milano (Paci, Rovatti, Vigorelli) – dei cui scritti ci serviamo ampiamente. Da questo studio apprendiamo che i bisogni non sono solo di natura materiale, né solo mezzi necessari di sopravvivenza, ma diventano anche bisogni “raffinati” di cultura, socialità e libertà: a tal fine richiedono uno sviluppo, preparato certo dal capitalismo, il quale si rivela tuttavia anch’esso un processo antinomico, perché arricchisce i bisogni, per vincolarli però all’estrazione di profitto ed estraniarli. Capiamo anche che il bisogno è un concetto “ponte” tra economia e politica: il suo carattere politico emerge soprattutto quando esso si sottrae alla nozione di interesse e quando, non omologandosi ai bisogni esistenti, contribuisce a dare vita a società nuove, fondate appunto su nuovi bisogni. In 4.5 conduciamo delle riflessioni sul concetto filosofico di bisogno a partire da alcune considerazioni di Paci (dove esso comincia ad apparire nel legame col desiderio), dalle quali però ci smarchiamo quando tendono a fare del bisogno una mera mancanza interposta tra soggetto bisognoso e oggetto del bisogno. In 4.6 si studia più da vicino la valenza politica del bisogno, con particolare riferimento al dibattito marxista del XX secolo: il bisogno sta alla base anche dei concetti, usati dai marxisti, di lotta e coscienza di classe, come pure della frattura tra partiti tradizionali e movimenti autonomi (definiti appunto dall’emergenza in essi di nuovi bisogni) circa la strategia da adottare per trasformare la società; si comincia con la riflessione di Heller sul bisogno come concetto in grado di mettere in connessione teoria e prassi politiche, si ricostruisce poi il dibattito sui bisogni all’interno della sinistra italiana negli anni ’70, in particolare quello avvenuto sulla rivista *aut aut*, diretta da Rovatti, che aveva al suo centro le questioni dei nuovi bisogni, dell’organizzazione politica e della composizione di classe, per finire con la discussione – per cui scegliamo due esponenti della Scuola di Francoforte, Krahl e Marcuse – sulla possibilità di un’organizzazione politica autonoma anche all’interno del capitalismo avanzato e dell’estraneazione dei bisogni che esso comporta.

Dopo che il quarto capitolo ci ha mostrato come anche il bisogno sia segnato da un’antinomia – in quanto l’espansione del bisogno promossa dal capitale è sì in grado di realizzare la libertà *dal* bisogno, come indigenza naturale, e la libertà *del* bisogno, nel senso dei nuovi bisogni (tesi), ma è allo stesso tempo contrariata dal fatto di essere funzionale al solo bisogno di profitto del capitale stesso, che piega a sé gli altri bisogni della società (antitesi) – nella quinta sezione studiamo il desiderio. Pure il desiderio ci introduce al rapporto con l’altro da sé in cui il soggetto trova le ragioni della sua genesi e delle sue metamorfosi, rapporto segnato da affetti di attrazione-repulsione (anch’essi legati probabilmente all’incremento-decremento della potenza vitale); a partire di qui si cerca di vedere se anche il desiderio costituisca un problema politico. Tentiamo inoltre di mettere in connessione il desiderio col bisogno, evitando l’opposizione che porta a lottare per l’emancipazione del primo senza tenere in considerazione il secondo, e viceversa (opposizione che si ripercuote in quella tra “sinistra dei

costumi” e marxismo); si cerca altresì di sfuggire all’identificazione dei due concetti e alla riconduzione di entrambi alla mera mancanza, per pensarli invece nella loro connessione e nella loro relazione col soggetto. Cerchiamo di mostrare come anche il desiderio sia un concetto antinomico, legato agli sviluppi storici del capitalismo e dei rapporti di potere da esso esercitati: non si può reprimere il desiderio senza piegare il soggetto in cui esso si “incarna” (tesi), ma non si può dissolvere il soggetto nel desiderio da liberare, se si vuole mantenere un referente per la critica dell’economia politica e di alcuni esiti repressivi della psicoanalisi (antitesi); il soggetto è in quanto tale desiderante. La nostra tesi di fondo è che la liberazione del desiderio erotico sia possibile solo sulla base dello sviluppo dei bisogni a sua volta reso possibile dal capitale, ma che ci si debba al contempo porre in maniera critica rispetto al capitalismo stesso in quanto, vincolando esso il desiderio ai propri oggetti di consumo e al lavoro necessario per acquistarli, non permette il suo pieno esaudimento. Allo stesso tempo, lo sviluppo dei bisogni è una condizione indispensabile per superare la vita necessaria, ma richiede di essere integrato da altri concetti, tra i quali appunto il desiderio (a cui possono essere accostate ad esempio la dimensione estetica o nuove forme di socialità), in grado di dare forma e riempimento alla maggior disponibilità di tempo e dunque alla nuova libertà rese possibili da tale sviluppo. Su questo impianto teorico, in 5.1 si introduce, tramite la discussione fenomenologica sulla *Paarung* originaria tra io e altro, intesa come fondamento della comunità e segnata dal desiderio erotico, il significato politico di quest’ultimo. In 5.2 studiamo diversi testi psicoanalitici, al fine di avere gli strumenti teorici per comprendere il discorso successivo: si parte con alcuni scritti metapsicologici di Freud (dove si cercano di chiarire i concetti di io, es, super-io, pulsione, complesso edipico) per giungere ad alcuni seminari di Lacan (ove ci concentriamo sui temi di soggetto, desiderio e godimento, anche nel loro nesso con potere e capitale). In 5.3 si cercano di studiare le implicazioni politiche del desiderio, contrapponendo *Eros e civiltà* di Marcuse – per cui il potere corrisponde a una repressione del desiderio erotico, mentre una società non repressiva passa attraverso la liberazione del desiderio stesso – a *La volontà di sapere* di Foucault – che critica l’ipotesi secondo cui il potere reprime la sessualità, per sostenere invece che questa è creata e incoraggiata dal potere per estendere il proprio controllo –: ci chiediamo però se le due posizioni possano essere accostate in una teoria complessiva, che tenga conto della globalità dei fenomeni coinvolti nel rapporto desiderio-potere. Analizziamo da ultimo in 5.4 la portata economica del desiderio, studiando *Economia libidinale* di Lyotard e *L’anti-Edipo* di Deleuze e Guattari e cercando di mostrare come all’espansione del capitale corrisponda un movimento doppio di apertura (astrazione, deterritorializzazione) e chiusura (mercantilismo, riterritorializzazione) nei confronti del desiderio, e come sulla base di esso si possano leggere i rapporti del desiderio sia con gli organismi politici, sia con le scienze (economia politica e psicoanalisi).

Quali risposte si possono infine offrire a chi volesse intraprendere lo sforzo di leggere un lavoro tanto lungo (o almeno le parti di esso che più lo interessano)? Quali obiettivi si pone questo scritto e quali potrebbe aver raggiunto? In realtà, ogni tipo di considerazione conclusiva è ricavabile da quanto detto finora o dall'intero testo che segue, il quale non è mera ricostruzione sintetica delle opere ivi trattate – comunque anch'esse, nella loro interezza o nelle parti analizzate, selezionate tramite scelte precise –, ma è disseminato ovunque di nostre osservazioni, nel corpo del testo o in nota. La tesi si situa grossomodo nell'area della filosofia teoretica, qualora non la si pensi come mera teoria della conoscenza, ma piuttosto come continuo tentativo di chiarimento dell'esperienza esistenziale umana; se per farlo deve servirsi delle riflessioni di autori appartenenti a un determinato periodo, essa avrà per forza anche implicazioni di carattere storico-filosofico, contribuendo alla ricostruzione di una tappa della storia del pensiero: in alcuni casi si toccano opere facilmente reperibili e frequentatissime, in altri aree poco note o dimenticate (la scuola di Milano, il dibattito degli anni '70 sui bisogni); in ogni caso ci troviamo innanzi a temi che non sono stati quasi mai pensati nei loro collegamenti (o almeno in quelli che ci è parso necessario ravvisare).

L'obiettivo, sul piano teorico, è il chiarimento di soggetto, bisogno e desiderio, anche se esso non rimane entro l'ambito puramente teoretico, in quanto, coinvolgendo la vita pratica vissuta in società, sfiora gli ambiti di pertinenza dell'etica e della filosofia politica: siccome tale vita è ed è sempre stata in costante evoluzione, si tratta di un compito sempre aperto, che ci consente comunque di sapere qualcosa sui nostri "oggetti" d'indagine, posto che la filosofia non consiste (come si tende a dire, travestendo spesso da radicalità quella che è in realtà pigrizia intellettuale) solo nel porre le "giuste" domande, ma anche nell'offrire qualche risposta, per quanto mai definitiva. A tal fine, potremmo servirci come criterio orientativo delle antinomie che ci sono sembrate regolare questi tre concetti e l'esperienza vissuta indicata da essi. Ricordiamo che l'antinomia del soggetto nella tesi lega il soggetto a una posizione di dominio (esercitato o subito) dell'uomo sull'uomo o sulla natura, laddove l'antitesi vede in esso colui che può rovesciare tale dominio e realizzare per sé, per gli altri e per ciò che lo circonda la libertà di una vita senza oppressione. Si noti comunque che, se tesi e antitesi venissero scambiate di posto, il discorso sarebbe ugualmente valido e soprattutto che l'antitesi è "temperata" dal fatto che il "suo" soggetto è concepito in un modo che lo rende permeabile all'alterità: soggetto bisognoso e desiderante sono tentativi di pensare questo soggetto "nuovo". Per quanto riguarda l'antinomia del bisogno, la sua tesi individua nell'espansione dei bisogni la libertà in quanto affrancamento dalla mancanza naturale e parallelo incremento qualitativo e quantitativo dei bisogni, mentre l'antitesi dice che questa espansione comporta viceversa un'estraneazione e una massificazione di tutti i bisogni, omologati al bisogno di valorizzazione del capitale. L'antinomia del desiderio ha la sua tesi nel fatto che ogni tentativo di castrare (anche tramite l'imposizione di forme determinate di

soggettivazione) il desiderio comporta l'oppressione del suo "portatore", la sua antitesi nel fatto che la liberazione del desiderio non deve portarsi fino al punto di distruggere il soggetto in grado di sperimentarlo. Ora, queste antinomie non dovrebbero implicare secondo noi una scelta tra tesi e antitesi, trattate come "partiti" filosofici – ciò che in parte è avvenuto: per la prima antinomia potremmo rievocare l'opposizione tra ontologia fondamentale e fenomenologia, per la seconda potremmo vederne una tra i sostenitori entusiastici (di orientamento economico-politico sia "liberista" che marxista) della crescita economica e coloro che ne criticano gli esiti più estranianti (talvolta cercando di scongiurarla con improbabili ritorni a comunità più o meno "naturali"), per la terza quella, all'interno dei "desideranti", tra coloro che (come un Marcuse) mantengono un concetto di soggetto e coloro che, come quasi tutti i post-strutturalisti, ne farebbero volentieri a meno –; così non va bene, perché, costretti a prendere posizione, perdiamo di vista la connessione globale delle questioni, come non andrebbe nemmeno bene risolvere "hegelianamente" tesi e antitesi in una sintesi superiore che le contenga entrambe, di fatto annullandone le differenze specifiche.

L'antinomia è un modo di disporre il problema cercando di preservarne la complessità, standoci all'interno; se dovessimo richiamarci a un antecedente filosofico l'uso che se ne farebbe è più "kantiano" (termine da usare con cautela: non chiameremmo "metafisica" questa operazione), servendoci di essa come di un'idea-limite per orientarci; l'antinomia non pertiene comunque solo alla ragione del meditante, ma sta anche nell'oggetto, in quanto si tratta di una contraddizione che ha le sue origini (più che in soggetto, bisogno e desiderio in quanto tali) in precise situazioni storiche, spesso legate all'antagonismo sociale o all'attrito uomo-natura. Ciò non significa accettare antagonismo e contraddizione come elementi definitivi né del vivere politico – eventualmente costruendoci sopra dei sistemi filosofici o politici che li mantengano in quanto tali, magari come caratteri fondanti dei processi democratici, o li risolvano in una superiore "pace" teorica o sociale, di fatto conservatrice – né dell'esperienza umana in genere. Si tratta invece di vedere ogni volta se e come (dove, tra chi) essi si producano: talvolta sarà possibile risolvere tali conflitti, talvolta no, in ogni caso la realtà è troppo complessa per essere inserita con successo in qualsivoglia schema di semplificazioni. Se ci chiedessimo se sia possibile uscire dall'idea stessa di contraddizione, non sapremmo rispondere: in linea di principio sì, anche se sul piano pratico ciò equivarrebbe a spingersi oltre l'antagonismo sociale e a una certa forma di dominio tecnico dell'uomo sul pianeta; questi ultimi in epoca moderna e contemporanea trovano le loro origini principalmente nelle dinamiche economico-politiche del capitalismo (modello finora più efficace nel realizzare quel dominio e nel produrre ricchezza materiale) e di quei modi di produzione, forme di potere, sistemazioni teoriche (socialismo, nazionalismi vari, marxismo etc.) che tentano di opporgli, ma che hanno in realtà in esso il loro presupposto storico. Poiché però quest'ultimo è a loro sopravvissuto ed essi non hanno costituito alternative finora valide, è evidente

che sia necessario molto tempo prima che i processi innescati dal capitalismo (il quale ha sua volta uno sviluppo antinomico, in cui esso da un lato arricchisce il bisogno e libera il desiderio, dall'altro vincola entrambi al profitto e li estrania insieme ai "loro" soggetti) si esauriscano (e comunque potrebbero benissimo non farlo mai) e che la contraddizione si "consumi"; è anzi verosimile che, almeno noi, non vedremo mai niente di tutto ciò.

Che fare allora con queste antinomie, quali risposte concrete dovrebbero darci, come evitare che lo "starci dentro" non diventi uno slogan vuoto? In che modo esse possono in breve orientare le nostre riflessioni su soggetto, bisogno e desiderio? Prendiamo ad esempio la prima: anzitutto bisogna riconoscere che il soggetto assoggettante-assoggettato (legato sia a processi impersonali e universali innescati dall'uomo e di cui questo finisce per divenire ingranaggio, sia a ruoli personologici fissi imposti dalla società) della tesi e quello dell'antitesi, concreto, desiderante e bisognoso, in grado di liberarsi e liberare la società hanno probabilmente un'origine comune, evitando di criminalizzare il primo e santificare il secondo. Si deve poi capire che comunque c'è una divaricazione, la quale ci deve insegnare, quando studiamo il soggetto e le sue implicazioni politiche, a tenere sempre conto dei pericoli e delle estremizzazioni che esso comporta, evitando al tempo stesso di farlo scomparire, quando esso rimane invece l'unico artefice e destinatario della liberazione che si vorrebbe realizzare. Per quanto riguarda il bisogno, si cercherà di non essere ingenuamente progressisti o viceversa "frugali", appoggiandosi rispettivamente alla sola tesi o all'antitesi, per riconoscere invece la necessità dell'arricchimento del bisogno affinché la libertà dei soggetti che lo "portano" sia effettiva, facendo però al tempo stesso attenzione affinché tale arricchimento non diventi funzionale a un profitto che spesso non appartiene a nessuno se non a un "soggetto" impersonale come il capitale stesso. Per venire al desiderio, non ne si contrasterà la repressione con una liberazione che porti alla distruzione il soggetto stesso: entrambe le alternative condurrebbero a forme di dominio (legate nel primo caso a una costrizione degli istinti vitali, nel secondo alla subordinazione della vita umana a ingranaggi anonimi, come ad esempio la struttura economica), le quali sarebbero contrastabili appunto mantenendo sempre in mente la coappartenenza di soggetto e desiderio (il primo si origina e trova forza nel secondo, mentre questo deve incarnarsi nel primo per essere sperimentabile).

Le antinomie possono poi essere collegate tra loro, per mostrare i nessi che intercorrono tra soggetto, bisogno e desiderio: ad esempio il soggetto "dominante" della tesi della prima può comparire, nella sua forma impersonale, nell'antitesi della seconda come il capitale al cui profitto vengono alienati i bisogni, nell'antitesi della terza come la struttura economica impersonale in cui viene dissolto il soggetto concreto desiderante, o nella tesi della terza come "persona" fissa con cui si vuole imbrigliare il desiderio dei soggetti per assicurarsene l'obbedienza. I bisogni arricchiti, liberi dalla necessità

naturale e raffinati della tesi della seconda antinomia contribuiscono a definire il soggetto, libero e concreto, dell'antitesi della prima, il quale a sua volta deve vigilare contro l'estraneazione dei propri bisogni, dunque di se stesso, che appare nell'antitesi della seconda, e costituisce il soggetto desiderante dell'intera terza antinomia, il quale deve combattere in un doppio fronte contro la propria castrazione e contro la propria sparizione. Non ci soffermiamo sull'antinomia del capitale, in quanto essa segue da vicino quella del bisogno (come è ovvio: il capitale è uno dei maggiori agenti dell'espansione dei bisogni, eppure al tempo stesso anche della loro omologazione, in cui essi sono spesso sottomessi alla realizzazione di plusvalore). Piuttosto è interessante vedere come la liberazione del desiderio che segue dalla terza antinomia presuppone l'espansione qualitativa e quantitativa dei bisogni della seconda; come speriamo di mostrare in corso di ricerca, il progresso delle forze produttive promosso dal capitalismo (e, almeno in linea teorica, proseguibile in altri tipi di società) crea un incremento dei bisogni, tale per cui ci si può liberare dall'indigenza naturale e scoprire nuovi bisogni in un lavoro soddisfacente, nel tempo libero da destinare ad altro, in forme di socialità che non implicino rapporti oppressivi, in relazioni sessuali non finalizzate solo alla procreazione: la libertà del desiderio necessita appunto di tempo ed energie sottratte al lavoro, ha bisogno che il sesso sia tolto al solo uso riproduttivo e che si realizzi il processo per cui, come gli sviluppi tecnici potrebbero rendere inutile lo sfruttamento del lavoro, così quelli sociali rendano inutili vecchi tabù e rapporti di potere – ciò non esclude comunque il fatto che nella precedente repressione dell'eros vi fossero altre cause oltre alla necessità di “dirottarla” in prestazioni lavorative, né che, d'altra parte, il potere possa, anche all'indomani della liberazione del desiderio, servirsi pure di essa per rafforzarsi –. A ogni modo, siccome lo sviluppo dei bisogni si completa con la liberazione del desiderio e questa si eleva sulla base solida di quello, si deve evitare di contrapporre bisogno e desiderio e, di conseguenza, la sinistra di origine marxista e quella delle libertà civili e dei costumi: quando esse hanno percorso insieme le stesse strade e intrapreso le stesse lotte, non sono state spinte tanto da una causalità storica, quanto da presupposti teorici fortemente intrecciati, i cui sviluppi successivi non è detto che siano scomparsi. Essi possono semplicemente aver assunto altre forme, sparendo dalla vista, ed è compito del pensiero critico riportarli alla luce e interpretarne nuove tendenze; né è detto che i militanti dei due schieramenti marciassero assieme perché abbagliati, di certo non più di quanto lo siano oggi coloro che, interpretando tale storia sulla base del presente – dove assistiamo all'insoddisfacente partizione per cui i sostenitori di diritti civili e costumi liberi paiono trovarsi nella sola area “liberale” e quelli dei diritti sociali e di migliori condizioni di lavoro credono, sbagliando, di poterlo fare da dentro l'area sovranista –, estremizzano l'incompatibilità tra essi.

Nello schema di antinomie che abbiamo tracciato possono essere trovati ovviamente altri termini e collegamenti: come ogni costruzione concettuale, esso va creato e disfatto, testato sulla realtà che,

descritta tramite questi concetti nei loro rapporti, cerca di interpretare e comprendere, e sostituito con altri schemi e concetti qualora non si rendesse più utile a tal fine e cominciasse a diventare una “macchinetta” che gira a vuoto. Abbiamo usato queste e altre costruzioni concettuali, che appariranno in corso di ricerca, allo scopo di tenere insieme il materiale eterogeneo che abbiamo raccolto, analizzato e confrontato, talvolta servendoci di quest’ultimo per introdurre quelle (di qui alcuni passaggi forse un po’ più “compilativi”), altre volte di esse per comprendere quello; sempre convinti che i fenomeni descritti costituissero altrettanti aspetti di una connessione globale, che contribuisce a illuminare (senza pretese di esclusività e definitività) la nostra vita sociale, economica, scientifica di uomini e donne vissuti negli ultimi due secoli della storia umana.

Così la domanda “chi sono?” si lega alle questioni teoretiche dell’identità, della differenza e della dialettica, a quelle (connesse ai temi della storia della metafisica) dell’essere e del suo darsi a noi in quanto soggetti, a quelle epistemologiche dello statuto della verità, del fondamento delle scienze e delle nostre modalità di conoscenza, a quella etica del rapporto tra libertà e necessità all’interno dell’azione umana, a quelle politiche della formazione e delle trasformazioni delle società, dei rapporti di potere che vi si generano e della distinzione del potere dalla potenza, a quelle economiche dei bisogni, del loro rapporto con la ricchezza, del lavoro subordinato o libero all’interno del capitalismo, a quelle psicoanalitiche del desiderio e del godimento, della loro repressione e della necessità di portarne alla coscienza le dinamiche inconsce che ci fanno soffrire. Non si deve vedere in ciò un calderone dove buttare dentro tutto, né avere timore di non essere abbastanza specifici e settoriali, perché si tratta effettivamente di una costellazione di temi dove nessuno è sovraordinato e la comprensione dell’uno illumina meglio tutti gli altri. Tutto questo chiaramente sarebbe vano se non si cercassero di realizzare, anche al di fuori della filosofia, dei libri e delle aule universitarie, società in grado di garantire libertà e felicità il più possibile effettive per i loro membri, nonché la possibilità che questi comprendano la propria posizione in seno all’ente e realizzino la loro identità nella relazione e nell’apertura alla differenza (altri individui, altre società, altri enti oltre all’uomo). Dove le relazioni intersoggettive non implicino rapporti di gerarchia e oppressione, dove si sia in grado di produrre la maggior ricchezza materiale distribuita al maggior numero possibile di individui, e di tutelare le possibilità di ognuno di soddisfare i propri bisogni e di vivere senza paura i propri desideri e le proprie relazioni affettive. Società in cui le scienze e le tecniche siano volte a conseguire questi obiettivi e non il potere di pochi o i profitti in realtà di nessuno.

1. Premessa: la crisi della dialettica come sintomo di una crisi più profonda

Diversi pensatori novecenteschi sembrano registrare l'incapacità della dialettica hegeliana in quanto strumento filosofico ancora in grado di interpretare il nostro tempo. La teoria critica francofortese e il post-strutturalismo francese cozzano contro quello che è un medesimo problema dell'hegelismo: l'impossibilità per un sistema teorico fondato sull'identità di pensare ciò che non vi rientra, la differenza, se non a prezzo di scandalo e paradosso; essi danno però due distinti tentativi di risposta, cioè la riforma oppure l'attacco frontale, di cui gli sforzi di Adorno da una parte e di Deleuze dall'altra sono emblematici. Perciò analizzeremo brevemente queste due posizioni, cercando di mostrare come la crisi della dialettica sia solo un sintomo epidermico di una crisi più profonda, ossia quella dell'idealismo, inteso non tanto come periodo della storia delle idee ma come atteggiamento filosofico: se esso si presenta come auto-posizione del soggetto che a partire da sé trae ogni realtà, la concomitanza di eventi intra- ed extra-filosofici sembra decretare la provenienza del soggetto identico da una differenza che lo eccede e di cui esso è solo un prodotto derivato. Gli autori da noi scelti offrono, tramite la riflessione sulla dialettica hegeliana, indicazioni importantissime sulla crisi del primato dell'identità, minacciato dall'emergere di una differenza che, irriducibile a ogni identità, la deborda da ogni parte.

a) Adorno e la dialettica

Adorno, esponente di spicco del marxismo francofortese, concentra tutti i suoi sforzi teoretici nel tentativo di ripensare la dialettica hegeliana nei suoi aspetti meno convincenti; insieme a Horkheimer, in *Dialettica dell'illuminismo* egli perviene alla concezione secondo cui il pensiero è intrinsecamente dialettico, snodandosi nel campo di forze tra spirito pensante tramite concetto e natura pensata come cosa: il concetto è «prodotto del pensiero dialettico, dove ogni cosa è ciò che è solo in quanto diventa ciò che non è. È stata questa la forma originaria di determinazione oggettivante, onde concetto e cosa si sono disgiunti»¹. Il pensiero conosce un progresso (*Aufklärung*), che ha «l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni»² rispetto a un contesto naturale ostile; tale progresso si rovescia dialetticamente in regresso: «ogni tentativo di spezzare la costrizione naturale spezzando la natura, cade tanto più profondamente nella coazione naturale»³. Ma, dialetticamente, nel momento in cui

¹ M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1944), trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 2010, p. 23.

² Ivi, p. 12.

³ Ivi, p. 21.

l'*Aufklärung* «si riconosce dominio e si ritratta in natura, si scioglie la sua pretesa di dominio che è proprio quella che lo asservisce alla natura»⁴. In Adorno dunque la dialettica è 1) il pensiero nel suo svolgersi tra spirito e natura, 2) la regressione del primo nella seconda in seguito alla propria assolutizzazione e 3) il successivo ri-capovolgimento, in cui lo spirito si auto-guarisce riconoscendosi come natura.

La riflessione adorniana sulla dialettica conosce la sua formulazione più compiuta in *Dialettica negativa*; quest'opera certo eredita dalle precedenti il recupero di elementi vitali della dialettica hegeliana: la mediazione e la negazione determinata; ma contiene al contempo la più netta e definitiva critica di Hegel, nella misura in cui la dialettica di questi, nata nella tensione tra polo soggetto e polo oggetto, si sbilancia totalmente sul primo lato: se nella dialettica hegeliana «l'inclusione dell'oggettivo nella soggettività elevata e ampliata a spirito assoluto avrebbe prodotto la conciliazione», nella dialettica negativa adorniana l'intero non è solo negazione di ogni singola determinazione, ma «il negativo, il non vero. La filosofia del soggetto assoluto, totale, è particolare»⁵; nel momento in cui lo spirito vuole dedurre da sé integralmente l'ente, ricade in questo; per Adorno è proprio il principio di identità (A=A) che vanifica la conciliazione che voleva produrre, producendo invece conflitto tra pensiero e cosa. Perciò Adorno smarca nettamente dalla dialettica hegeliana la propria dialettica negativa, il cui movimento «non tende all'identità nella differenza di ogni oggetto dal suo concetto; piuttosto ha in sospetto l'identico»⁶. La “logica della disgregazione” che Adorno propone vuole appunto disgregare i concetti con cui il soggetto tenta di sostituirsi alla differenza che i fenomeni recano con sé.

Dialettica negativa va intesa come una critica immanente: «per la coscienza dell'illusorietà della totalità concettuale non è aperta altra strada, che spezzare immanentemente l'apparenza d'identità totale: in base al suo criterio»⁷; proprio perché l'identità è «l'apparato universale coercitivo, di cui

⁴ Ivi, p. 47. Trad. it. modificata.

⁵ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 29. Il concetto di *mediazione* è centrale ad esempio in *Metacritica della teoria della conoscenza* (1956), trad.it. di A. Burger Cori, nuova ed., Mimesis, Milano, 2004, dove Adorno lo usa per criticare la fenomenologia husserliana: i principi primi della metafisica rimandano a una *mediazione* con l'empirico, cfr. ivi, p. 54, empirismo e razionalismo sono reciprocamente *mediati* (senza che tale mediazione possa farsi principio), cfr. ivi, pp. 67-69, (come *mediate* sono sensazione e percezione, cfr. ivi, p. 171, secondo la lezione della *Fenomenologia* hegeliana); assolutismo e relativismo sono l'uno l'altra faccia dell'altro, mentre la *mediazione* dialettica uomo-mondo consente di superarli, cfr. ivi, pp. 116-117, annullando l'immediatezza dell'*Erlebnis* husserliana, cfr. ivi, p. 130 e correggendo il culto del dato che si depositerebbe in essa, cfr. ivi, p. 139, dato che sarebbe però anche in Husserl *mediato* dall'intenzione, cfr. ivi, p. 150; il culto dei dati sarebbe un prodotto del soggetto che li prescrive e del suo autoritarismo, rivelando le proprie implicazioni politiche cfr. ivi, pp. 156-158. Nel terzo e quarto capitolo mostreremo però che la fenomenologia husserliana ha un profondo valore critico sul piano politico. Per quanto riguarda la *negazione determinata*, essa in *Dialettica dell'illuminismo*, è vista come la dialettica che insegna a leggere ogni immagine come scrittura: con essa Hegel riuscirebbe a sottrarre l'illuminismo al culto positivista del dato, per elevare poi però ad assoluto il risultato del processo di negazione, ricadendo nel mito; la negazione deve negare via via il dato immediato, per mostrare la sua mediazione concettuale: cfr. ivi, pp. 32-34. La coincidenza di identità e unità è infine elemento tipico del pensiero adorniano.

⁶ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, p. 131.

⁷ Ivi, p. 7.

pure c'è bisogno per svincolarsi dalla coercizione universale», «la dialettica negativa è legata, come al suo punto di partenza, alle massime categorie della filosofia dell'identità [...], lo stesso contro cui viene pensata»⁸. Adorno se ne serve per insinuarsi nel sistema di Hegel, tentando di rovesciarlo con la sua stessa arma, la negazione determinata, cioè la critica. Il pensiero si trova nell'aporia in cui, mentre cerca di cogliere ciò che lo eccede, da un lato rischia di ridurlo a sé, dall'altro rischia di rimanere estraneo a esso. Per uscire da questa aporia «è necessario che la dialettica, che è insieme l'impronta dell'universale contesto d'accecamiento» – prodotto dal predominio nei sistemi teorici e politici dell'identità sul non identico – «e la sua critica, si rivolti in un ultimo movimento anche contro se stessa»⁹. La dialettica, rimanendo all'interno del medium concettuale, può dissolvere il primato dell'identità solo continuando a insistervi, dandogli l'apparenza del sapere assoluto per poi distruggerlo tramite l'autoriflessione: «la dialettica è l'autocoscienza dell'oggettivo contesto d'accecamiento, non già scampata a esso. Evaderne dall'interno è oggettivamente il suo fine»¹⁰. La dialettica negativa «afferra con i mezzi della logica il carattere coercitivo di essa, sperando che ceda»¹¹. Oltre il sistema apparirebbe l'assoluto, che «quale balugina alla metafisica, sarebbe il non identico che comparirebbe solo dopo la dissoluzione della coazione d'identità»¹²: per Adorno l'assoluto dunque non è, contro Hegel, identità di soggetto e oggetto sotto l'egemonia del primo, né la metafisica è, contro Heidegger, oblio dell'essere che in epoca moderna prende egualmente i sembianti di primato del soggetto. In un ultimo capovolgimento, la dialettica negativa si rivolge anche contro se stessa, come ultima rovina del sistema fondato sull'identità, lasciando stagliarsi sullo sfondo il non identico che la oltrepassa: «allora non è neanche peccato mortale abbandonarla in un passo dialettico»¹³, senza tuttavia poter rappresentare direttamente il non identico, se non vuole rinchiuderlo nella cella da cui lo ha appena liberato.

Dialettica negativa si risolve infine in una filosofia della *differenza*, che si serve del pensiero identico in vista di un avvicinamento tra esso (che appartiene all'uomo) e il non identico (che lo eccede come natura): non più nel segno della subordinazione del primo al secondo, ma del riconoscimento da parte dell'uomo di essere (anche) natura. Adorno spiega che i concetti mirano al non concettuale perché fanno parte della realtà, in prima battuta del processo con cui l'uomo cerca di dominare la natura, «sebbene poi, includendo il non concettuale come loro senso, tendenzialmente lo omologhino

⁸ Ivi, pp. 133-134.

⁹ Ivi, p. 363. Sulla negazione determinata come critica cfr. ivi, 143; sulla negazione determinata in Hegel, cfr. ad esempio G.F.W. Hegel, *La fenomenologia dello spirito* (1807), trad. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008, pp. 61-62 [pp. 11-12, ed. or.]: la non-verità di un momento particolare della coscienza non è una mera negazione, ma appunto una negazione determinata, che fa scaturire una nuova forma, realizzando via via il processo.

¹⁰ Adorno, *Dialettica negativa*, p. 364.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*. La spiegazione adorniana è che «le identificazioni dell'assoluto lo trasferiscono nell'uomo da cui proviene il principio d'identità; esse sono antropomorfismi», *ibidem*.

e restino dunque prigionieri di sé»¹⁴. Se il concetto astrae, sussumendo gli enti sotto di sé, se ne allontana, Adorno fonda la sua dialettica negativa su un “disincanto del concetto”, con cui intende riportarlo verso il non identico; una filosofia nuova, il cui contenuto potrebbe essere «la molteplicità di oggetti non conformata da schema», sarebbe «l’esperienza piena [...] nel *medium* della riflessione concettuale»¹⁵. Adorno riconduce il riavvicinamento all’oggetto al rinvenimento dell’aspetto qualitativo e differenziale tanto da parte del pensante, «nella cosa il potenziale delle sue qualità attende il soggetto qualitativo, non il suo residuo trascendentale», quanto nella cosa pensata: «è differenziato chi in essa e nel suo concetto è in grado di distinguere anche il minuscolo e ciò che sfugge al concetto»¹⁶.

È però molto difficile cogliere la differenza perché essa, sotto il primato dell’identità, tende a scomparire o a comparire sfigurata. Se la dialettica negativa adorniana si pone come tentativo di cura rispetto alla dialettica hegeliana è proprio perché questa funziona solo all’interno di un sistema fondato sulla contraddizione, corrosa da un male che agisce più in profondità: l’idealismo, l’ipertrofia di un soggetto costitutivo che, facendosi sistema, fagocita ogni differenza. Con la dialettica Adorno vuole preservare gli oggetti dall’assorbimento entro il concetto e, mentre per l’idealismo hegeliano la contraddizione è il motore essenziale, Adorno vede piuttosto in essa il segno «della non verità dell’identità, del non assorbimento del concettualizzato nel concetto»¹⁷; ciò che non si adatta alla totalità appare contraddittorio: «la contraddizione è il non identico sotto l’aspetto dell’identità»¹⁸. Finché la coscienza adegua il non identico alla totalità, «il differenziato appare divergente, dissonante, negativo»¹⁹. Nell’immanenza della coscienza, la contraddizione pare una legge infrangibile: «l’identità e la contraddizione del pensiero sono saldate tra loro. La totalità della contraddizione non è altro che la non verità dell’identificazione, come si manifesta all’interno di questa»²⁰. Al di là delle difficili argomentazioni di Adorno, è importante tenere a mente che per lui la contraddizione è la differenza quando viene sfigurata dal primato dell’identità.

Se Adorno sceglie la via “omeopatica” per superare il primato dell’identità, cioè prende la scia della contraddizione generata da esso, è perché quest’ultima non può essere messa da parte senza che si guardi in fondo a essa. Per Adorno infatti la contraddizione è apparenza, ma apparenza reale perché risultato, all’interno della teoria, dell’antagonismo che si produce nella società: l’aspetto più

¹⁴ Ivi, p. 13.

¹⁵ Ivi, p. 15.

¹⁶ Ivi, p. 42.

¹⁷ Ivi, p. 7.

¹⁸ *Ibidem*. Poiché «pensare significa identificare», la totalità concettuale può per Adorno essere rovesciata solo attraverso la critica *immanente* dell’identità totale.

¹⁹ *Ibidem*. È la coscienza che, “intenzionando” il non identico, dà luogo alla dialettica, ed è a sua volta questa che mostra alla coscienza il non identico come contraddizione.

²⁰ Ivi, p. 8.

convincente dell'operazione adorniana è che consente di guardare nitidamente all'interno di tale antagonismo. Alla dialettica hegeliana, la cui verità è quella premeditata dell'intero che spinge ogni momento (falso in quanto unilaterale) oltre di sé, Adorno risponde che l'intero «è antagonista in sé, in modo altamente reale, non solo in forza della sua mediazione con il soggetto»²¹; certo, l'idealismo ha visto «che la determinante oggettiva dello spirito, la società, è sia un insieme di soggetti che la loro negazione»²²; però la totalità non è solo essenza dei singoli come per Hegel, ma è anche in contrasto con essi, ridotti ad agenti del valore: «l'intero si conserva insieme a essi solo passando attraverso l'antagonismo»²³. La società trasfigura se stessa in spirito universale, ma nell'identità totale dell'universale «si esprime il suo fallimento. Ciò che non tollera alcun particolare si smaschera come un despota particolare. La ragione universale che si afferma è già quella limitata»²⁴; in quanto unità su una molteplicità reale, essa «è, in base alla sola forma internamente antagonista»²⁵; il carattere insieme universale e antagonista della *ratio* è per Adorno immanente a essa e irrazionale rispetto al suo potenziale sviluppo: essa esprime sì il fatto che la società «si mantiene in vita [...] per mezzo del suo antagonismo», in quanto il rapporto di classe è «motore del processo di produzione»²⁶; per contro, se la ragione «prevarica l'altro limita necessariamente anche se stessa»²⁷.

L'aspetto meno convincente della posizione di Adorno consiste però nel fatto che, se egli trae la forza della sua critica dalla contraddizione che poi va abbandonata, rischia di restare ancora reattivamente vincolato a questa. Adorno pone l'esigenza di pensare dialetticamente e non dialetticamente a un tempo; la filosofia tiene insieme l'argomento logico e l'esperienza extraconcettuale: «l'argomentazione immanente è legittima là dove recepisce la realtà integrata come sistema per mobilitarle contro la sua stessa forza. Al contrario la libertà nel pensiero rappresenta l'istanza che sa già della non verità enfatica di quel contesto»²⁸; la coscienza deve avere un comportamento doppio: «quello dall'interno, il processo immanente, propriamente dialettico; e uno libero, quasi fuoriuscente dalla dialettica, non vincolato»²⁹. Senonché Adorno pare non riuscire a evadere dal contesto in cui prende le mosse come critica la dialettica negativa e, quando si tratta di vedere oltre di esso, la prudenza – che gli vieta di rappresentare positivamente la conciliazione tra uomo e natura – sembra paralizzare il suo sguardo teorico (come abbiamo visto col divieto di rappresentare l'“assoluto”) e la speranza di rinnovamento pratico. Vi sono infatti luoghi dell'opera adorniana che sembrano giustificare (ma solo in parte) una

²¹ Ivi, p. 12.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 278.

²⁴ Ivi, pp. 283-284.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, p. 286.

²⁷ Ivi, p. 284.

²⁸ Ivi, p. 29.

²⁹ Ivi, p. 30.

sua interpretazione come “rinvio della prassi”: quando Adorno nota che Marx recupera dall’idealismo il primato della ragion pratica nel suo sforzo di cambiare il mondo, sostiene che questi aderisce così al progetto di dominio della natura, rilevando però come lo sforzo marxiano per la riduzione del lavoro potrebbe rovesciare il primato stesso della prassi; si capiscono così alcune affermazioni apparentemente contrastanti: da un lato «un pensiero che rinvia la prassi ha ogni volta qualcosa di inadeguato», dall’altro «la disperazione per il fatto che la prassi, che è ciò che potrebbe contare, sia preclusa, concede paradossalmente la pausa di respiro per pensare»³⁰. Né questo sospetto adorniano per la prassi andrebbe esagerato. Adorno individua all’origine dell’agire un momento fattuale, che chiama l’“aggiuntivo” e che la tradizione ha ristretto alla coscienza; sicuramente «il soggetto si sa libero solo nella misura in cui la sua azione gli appare identica a lui, e questo avviene soltanto quando le azioni sono coscienti»³¹; ma Adorno nota parimenti che «la prassi ha bisogno anche d’altro che non si esaurisce nella coscienza, del corporeo»³²: ciò testimonia in Adorno un interesse per la prassi e un contestuale sospetto verso il razionalismo morale dell’idealismo che, fondando l’agire su un soggetto “forte” e costitutivo, bloccherebbe la prassi che pretenderebbe invece di preservare.

Se *Dialettica negativa* è cura “omeopatica” al male della filosofia che Adorno diagnostica come idealismo, bisogna comunque chiedersi come egli intenda il possibile stato di guarigione. Abbiamo visto che la revoca del primato d’identità dovrebbe lasciare spazio alla differenza, cioè – dato che Adorno (per cui, abbiamo visto, pensare equivale a identificare) associa conformemente alla tradizione identità e pensiero – a ciò che è altro rispetto al pensiero: ma così la differenza, chiamata non identico, non è forse determinata solo negativamente a partire dall’identità? E come coglierla se per farlo occorre abbandonare il pensiero stesso? In realtà Adorno ci dà alcune indicazioni (sufficienti?) su come intendere la sua filosofia della differenza: essa è un tentativo di avvicinarsi alla concrezione. Adorno individua una possibilità per il recupero della metafisica, che, come abbiamo visto, è in lui lo sforzo per toccare filosoficamente il non identico, richiamando ad esempio l’esperienza infantile in cui si è «incantati dall’unicità di un luogo, senza spiare l’universale con la coda dell’occhio»³³; anche se il bimbo sbaglia nel credere che ciò che lo estasia si trova solo lì, «il suo errore istituisce il modello di un’esperienza, di un concetto, [...] che alla fine sarebbe quello della cosa stessa, non quello misero, estratto dalle cose»; la differenza per Adorno sembra da ricercarsi in «ciò che è individuato in modo assoluto»: solo in ciò si «potrebbe adempiere il concetto del concetto»³⁴. Poiché in

³⁰ Ivi, p. 219. La lettura del pensiero di Adorno come rinvio della prassi era sostenuta ad esempio in area italiana da M. Vacatello, in *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze, 1972, e ripresa da filosofi come C. Preve, che la sfrutterà per sostenere in ambito marxista un’idea opposta di prassi, fondata su un soggetto “forte” come quello dell’idealismo e crediamo incompatibile con gli sviluppi culturali del XX secolo (si pensi solo alla psicoanalisi).

³¹ Adorno, *Dialettica negativa*, p. 203.

³² Ivi, p. 205.

³³ Ivi, p. 337.

³⁴ *Ibidem*.

questo avvicinamento (che ci pare simile a quello della fenomenologia) alle cose stesse, esse sembrano retrocedere e «ciò che retrocede diventa sempre più piccolo»³⁵, la metafisica si trasferisce in quella che Adorno chiama “micrologia”; la metafisica, come filosofia della differenza, rimane «possibile solo come costellazione leggibile dell’ente. Da questo riceverebbe il materiale senza cui non ci sarebbe, ma anziché trasfigurare l’esistenza dei suoi elementi, li farebbe entrare in una configurazione in cui si riuniscono in scrittura»³⁶. La differenza, ciò che eccede il primato d’identità, potrebbe essere colta mettendo insieme gli elementi minimi della realtà, facendoli entrare in gruppi in cui essi sono tenuti insieme dal linguaggio e in cui nessuno prevale sugli altri, ma ciascuno è ugualmente vicino al centro.

Se Adorno si mostra così in imbarazzo nel dipingere positivamente ciò che sta di là dall’idealismo, è forse perché in tutta la sua filosofia prevale l’elemento critico e negativo, mentre affermatività e positività sono sempre guardate con estremo sospetto: nella premessa dell’opera Adorno dissocia la sua dialettica negativa dalle dialettiche platonica e hegeliana, in quanto mentre esse tramite la negazione vorrebbero produrre un positivo, egli vuole «liberare la dialettica da una siffatta essenza affermativa, senza perdere neanche un po’ di determinatezza»³⁷. È chiaro dunque come in Adorno la negatività sia strettamente congiunta alla determinatezza, alla differenza; per converso, l’affermatività pare allora legarsi strettamente al primato dell’identico. Perché identità e affermazione siano legate e come nasca il primato d’identità sono questioni che Adorno unisce; l’idealismo come costruzione del sistema a partire da cui il soggetto deriva la realtà ha infatti origine nell’autoconservazione (completamente affermativa, evidentemente) della specie: l’uomo, che come predatore ha bisogno per assalire la preda di impulsi che ne confortino l’assalto, deve razionalizzarli demonizzando la preda: «il vivente da divorare deve essere cattivo. Questo schema antropologico si è sublimato fin dentro la gnoseologia. Nell’idealismo [...] vige inconsapevolmente l’ideologia che il non io [...], tutto quel che ricorda la natura, sia volgare, affinché l’unità del pensiero di autoconservazione possa divorarlo»³⁸. Adorno ci restituisce così la potente immagine secondo cui «il sistema è il ventre divenuto spirito»; ricordando però poco dopo come sia lo stesso spirito che smette «grazie alla sua autoriflessione di essere il male radicale che nell’altro lo eccita»³⁹. Adorno critica Hegel proprio perché ritiene che in questi vi sia una persistenza del binomio identità-affermazione; per Adorno il non identico «non si può conquistare [...] direttamente come un positivo», come forse nel pensiero ingenuo o in più raffinate filosofie della

³⁵ Ivi, p. 365.

³⁶ *Ibidem*. Micrologia e costellazione sono concetti che Adorno riprende da Benjamin. La differenza come resistenza alla cattiva “uguaglianza” che riduce ogni particolare a totalità astratta è tema tipico adorniano.

³⁷ Ivi, p. 3.

³⁸ Ivi, p. 23.

³⁹ *Ibidem*.

differenza, ma «neanche attraverso la negazione della negazione»⁴⁰, e qui Adorno pensa a Hegel, attribuendogli però la concezione secondo cui la negazione della negazione equivarrebbe all'affermazione, alla positività: «considerare la negazione della negazione uguale alla positività è la quintessenza dell'identificare [...]. Con esso nel cuore della dialettica prende il sopravvento il principio antidialettico, quella logica tradizionale per la quale *more arithmetico* meno per meno fa più». Adorno riprende il proprio argomento antihegeliano secondo cui è negativo non solo ogni particolare nella sua unilateralità, ma l'intero stesso: dunque «anche la negazione delle particolarità, che ha la somma in quell'intero, resta negativa». Se in tale negazione c'è qualcosa di "positivo", esso non è affermazione; piuttosto va inteso come negazione determinata, cioè come critica costante che il pensante esercita sulla propria attività di pensiero nelle sue fasi e su ciò che pensa. La negazione è allora il rifiuto di accettare l'esistente così com'è: «la negazione della negazione non annulla la negazione, piuttosto mostra che non era sufficientemente negativa»⁴¹. Secondo Adorno, Hegel liquida la contraddizione dialettica, espressione del non identico, entro l'identità: «che la negazione della negazione sia la positività può essere sostenuto solo da chi presuppone fin dall'inizio la positività come astrazione universale»⁴².

Perché allora Adorno, come abbiamo visto, non vuole abbandonare subito la dialettica e il primato del concetto che essa presuppone? Perché, per curare un male, servirsi di esso invece di proporre un pensiero completamente alternativo? Il fatto è che Adorno non può abbandonare la dialettica hegeliana senza abbandonare il suo potenziale critico, che riposa su almeno due idee saldamente intrecciate tra loro. Anzitutto la mediazione, cioè la relazione tra opposti necessaria per toglierli dalla loro unilateralità e dar loro concretezza; questi per Adorno non sono però gli estremi di una totalità che li fa toccare, annacquandone la differenza, ché anzi egli rifiuta l'idea di totalità e ammette che la differenza possa esistere anche fuori da opposizione e dialettica, pur non percorrendo tale strada. In secondo luogo, l'idea che la filosofia non debba accettare supinamente ciò che è dato in prima istanza, ma allontanarsene criticamente. Ad esempio Adorno, notando la provenienza dell'apparire dell'essere heideggeriano dall'intuizione categoriale husserliana, riconosce che questa ha il pregio di evidenziare il momento intuitivo dei rapporti categoriali di cose; la filosofia è allora la mediazione (colta da Hegel) tra attività spontanea di pensiero e ricettività fenomenica: «che Heidegger metta in rilievo

⁴⁰ Ivi, p. 143.

⁴¹ Ivi, p. 144. Le ultime due citazioni sono a p. 143 (omettiamo talvolta gli "ibidem" per ridurre il numero di note).

⁴² *Ibidem*. È però stato notato, cfr. L. Cortella, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi editore, Roma, 2006, pp. 75-77, come Adorno, contrapponendo la propria dialettica negativa a quella hegeliana che rimarrebbe troppo "positiva", si costruisca un bersaglio di comodo: in Hegel la negazione della negazione coglie l'opposizione tra determinazioni come identità della cosa col proprio opposto, ma non la toglie; Hegel mantiene la non identità come Adorno. Quello che li divide è il fatto (non notato qui da Adorno) che in Hegel il terzo tempo della dialettica mostra che l'essenza delle cose, risiedente nella loro unità con l'opposto, è dialettica: la realtà è quindi risolta interamente entro il concetto e il suo primato, che è comunque ciò da cui Adorno si sforza di uscire.

l'aspetto dell'apparire contro la sua completa riduzione al pensiero potrebbe essere un correttivo salutare all'idealismo»⁴³; ma per Adorno Heidegger poi isola, concependolo astrattamente, il momento fenomenico del rapporto di cose, reificandolo. La volontà di andare “alle cose stesse”, che Adorno condivide con la fenomenologia, dovrebbe persuadere il pensiero che le sue costruzioni sono seconda immediatezza; ma l'intuizione categoriale «scambia quella seconda immediatezza con la prima»⁴⁴. Adorno non critica «l'immediatezza dell'evidenza assoluta» della coscienza, «ma la sua ipostasi»⁴⁵ e la sua incuranza per la riflessione che, condivise da fenomenologia e ontologia, danno a queste la pretesa di incontestabilità. Il sospetto di Adorno per l'immediatezza è, crediamo, anche politico: infatti un pensiero che si vuole irrefutabile perché in grado di cogliere immediatamente l'essenza delle cose, si presta a essere manipolato come ideologia, cioè come apparato culturale in grado di fortificare l'esistente e i suoi rapporti di potere. Lo spirito oggettivo (la società) non può essere divinizzato né trascurato; il suo strapotere è tale che chi volesse proiettare immediatamente la fantasia verso la liberazione in cui tutto è mutato rispetto al presente, la vincolerebbe ancora a esso: «anche il più critico nello stato di libertà sarebbe completamente diverso»⁴⁶. Questo perché, mentre l'infelicità è legata al sempre-uguale, la felicità «promette ciò che ancora non c'è stato e la fede nella sua immediatezza ostacola il suo divenire»⁴⁷. Il pensiero deve mantenersi critica e il suo ruolo rispetto alla felicità «sarebbe la negazione di ogni falsa felicità»⁴⁸. Né si tratta però per Adorno di condannare unilateralmente l'immediatezza in favore della mediazione, perché così si restaurerebbe il primato del concetto: questo è proprio ciò che avverrebbe in Hegel, la cui dialettica si risolve in mediazione soggettiva; ma «“mediazione” non significa affatto che essa assorbe tutto, anzi postula qualcosa da mediare, non assorbibile»⁴⁹, di natura oggettiva. Mediazione e immediatezza sono momenti di una dialettica da cui non possono essere astratti e che va finalmente impiegata contro l'idealismo da cui ha preso le mosse.

Le questioni della mediazione e della critica del dato ci conducono alla critica che Adorno muove alla rappresentazione, che riduce il pensiero a replica dell'esistente, intorpidendo ogni sforzo teoretico e pratico che se ne allontana e consolidando il primato d'identità. Partiamo ancora dalla mediazione; la critica del soggetto – su cui torneremo in corso di ricerca – e il primato dell'oggetto – comunque «raggiungibile unicamente dalla riflessione del soggetto»⁵⁰ – proposti da Adorno non equilibrano i due termini perché «se viene anche solo limitato, il soggetto è già spodestato», in quanto «la sua

⁴³ Adorno, *Dialettica negativa*, p. 75.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 76.

⁴⁶ *Ivi*, p. 316.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 317.

⁴⁹ *Ivi*, p. 155.

⁵⁰ *Ivi*, p. 166.

pretesa è l'intero»⁵¹. La mediazione deve conoscere dunque per Adorno una salutare asimmetria: «mediazione dell'oggetto significa che non è lecito ipostatizzarlo [...] staticamente, ma che è conoscibile solo nel suo intreccio con la soggettività; mediazione del soggetto vuol dire che il soggetto senza il momento di oggettività sarebbe letteralmente niente»⁵². Con queste premesse Adorno cerca di scrostare i residui di idealismo che si depositano anche nel marxismo. Egli certo fa sua la concezione secondo cui «la cosalità del mondo è anche apparenza. Essa fuorvia i soggetti ad ascrivere alle cose in sé il rapporto sociale della loro produzione»⁵³, cosa che Marx chiamò feticismo; ma non crede che fondare la teoria idealisticamente sulla critica della reificazione, come avrebbe poi fatto Lukács, sia una buona mossa: «chi considera il cosale come il radicalmente cattivo, chi vorrebbe dinamizzare tutto l'ente trasformandolo in pura attualità è tendenzialmente ostile all'Altro»⁵⁴. Con il primato dell'oggetto la dialettica diventa materialista; il termine "oggetto", pur volendo dar voce al differente, non va bene perché ciò che nell'oggetto non è risolvibile nel soggetto pensante «si dice oggetto solo dal punto di vista di quell'analisi indirizzata soggettivamente» e, dunque, ciò che si dà al pensiero «come non specificamente spirituale, come oggettivo, diventa materia»⁵⁵. Anche questo "trapasso al materialismo", ammette Adorno, è però problematico: l'abuso grazie a cui il materialismo, una volta ottenuta l'egemonia politica, è diventato (bloccando ogni forma di coscienza critica) strumento al servizio dei potenti, è reso possibile da un fondo falso nella teoria stessa; infatti nella materia unica del materialismo non potrebbe esserci dialettica, poiché questa «è nelle cose, ma non ci potrebbe essere senza la coscienza che la riflette»⁵⁶. Il materialismo vuole evitare la gnoseologia, ma la teoria della conoscenza che finisce così per adottare è una "teoria del riflesso". A questo livello si situa la critica che Adorno, come diversi pensatori novecenteschi (Heidegger, Deleuze), muove alla rappresentazione. Infatti, nella teoria del riflesso il pensiero si limiterebbe a registrare le immagini che la materia invia: «ciò che si aggrappa all'immagine resta miticamente imprigionato [...]. L'insieme delle immagini si dispone [...] davanti alla realtà. La teoria del riflesso rinnega la spontaneità del soggetto»⁵⁷; questo è vincolato a rispecchiare l'oggetto, senza poterlo cogliere perché privato della riflessione, e in tale vincolo i rapporti di potere esistenti sono rafforzati. Tale "cattivo" materialismo si unirebbe peraltro in un torbido miscuglio adialettico con l'*idealismo* perché le rappresentazioni si sostituirebbero all'oggetto e «l'arbitrio soggettivo di tali rappresentazioni è quello di coloro che le

⁵¹ Ivi, p. 165.

⁵² Ivi, p. 167. Riprendiamo l'idea del carattere asimmetrico della mediazione adorniana da S. Petrucciani, che ne parla in *Un pensiero al margine del paradosso*, introduzione alla già citata edizione italiana di Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, pp. XI-XXVII, cfr. ivi, p. XVII.

⁵³ Adorno, *Dialettica negativa*, p. 170.

⁵⁴ Ivi, p. 171. La critica alla reificazione può comunque coesistere con un soggetto alternativo a quello dell'idealismo, come ad esempio il soggetto bisognoso e quello desiderante che cercheremo di delineare nelle sezioni quarta e quinta.

⁵⁵ Ivi, pp. 173-174.

⁵⁶ Ivi, p. 184.

⁵⁷ Ivi, p. 185.

prescrivono»⁵⁸. Adorno fa la sua controproposta, il “materialismo senza immagini”, dove la componente materialistica è giocata contro l’idealismo e l’assenza di immagini contro il materialismo dialettico dei paesi dell’est: «quest’assenza d’immagini converge con il divieto teologico delle immagini. Il materialismo lo ha secolarizzato, non permettendo di dipingere positivamente l’utopia»⁵⁹. È però piuttosto difficile capire come cogliere concretamente la proposta adorniana: da un lato sembra indicarci che il pensiero deve mantenersi, nella sua negatività, critica dell’esistente; dall’altro il materialismo potrebbe sfociare nel «proprio superamento, la liberazione dello spirito dal primato dei bisogni materiali»⁶⁰, quando questi potranno essere soddisfatti.

Quel che è certo è che l’apparato concettuale di una filosofia come quella di Adorno, tutta volta alla critica dell’identità e all’emancipazione della differenza, è alimentato da motivazioni di carattere *storico-politico*: l’identità sembra connaturata alle forme di potere, mentre la *differenza* è la voce di chi ne è oppresso e può sperare di liberarsene. Questo nesso è più esplicito in *Dialettica dell’illuminismo*: l’uomo, in un contesto naturale che lo sovrasta, tende a unirsi in società per esigenze di sopravvivenza; le società ripropongono però al loro interno i rapporti naturali di sopraffazione a cui cercavano di sfuggire: l’*Aufklärung* consiste nell’alternativa, «la cui ineluttabilità è quella del dominio. Gli uomini avevano sempre dovuto scegliere fra la loro sottomissione alla natura e quella della natura al Sé»⁶¹. Il progresso è la formazione parallela di società e soggetto identico, caratterizzata dalla sottomissione individuale e collettiva della differenza a identità e totalità: «l’illuminismo riconosce [...] solo ciò che si lascia ridurre a unità» e, nella progressiva razionalizzazione, «una sola differenza, quella tra il proprio essere e la realtà, assorbe tutte le altre. Senza riguardo alle differenze, il mondo viene sottomesso all’uomo»⁶². Ma «il prezzo dell’identità di tutto con tutto è che nulla può essere identico con se stesso»⁶³. Identità e coazione sociale sono coimplicate: «gli uomini hanno avuto in dono un Sé proprio e particolare e diverso da tutti gli altri, solo perché diventasse tanto più sicuramente identico [...]. L’unità del collettivo manipolato consiste nella negazione di ogni singolo»⁶⁴. L’uomo si forma anche in opposizione alla natura, eppure questa non è in lui e fuori di lui completamente estirpabile. Il dominio ha comportato però proprio questa eliminazione. Adorno e Horkheimer

⁵⁸ Ivi, p. 186.

⁵⁹ Ivi, p. 186. Adorno perviene alla sua controproposta dopo aver ricordato che il pensiero «non è un riflesso della cosa [...] bensì è diretto alla cosa», ivi, p. 184, e che la conoscenza deve pensare gli oggetti nella loro mediazione. Solo questa assenza non rappresentativa di immagini realizza per Adorno il materialismo: «solo senza immagini si potrebbe pensare l’oggetto intero», ivi, p. 186, secondo la schietta intenzione del materialismo.

⁶⁰ *Ibidem*. Adorno utilizza qui una concezione esclusivamente materiale di bisogno, secondo cui questo apparterebbe alla sfera della necessità, al di là della quale si aprirebbe il regno della libertà: tale concezione non è sbagliata, ma non tiene conto dell’esistenza di altri tipi di bisogno. Discuteremo il problema nella quarta sezione di questa ricerca.

⁶¹ Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, p. 39.

⁶² Ivi, pp. 15-16.

⁶³ Ivi, p. 20.

⁶⁴ Ivi, pp. 20-21.

lo esprimono richiamando la dialettica servo-padrone della *Fenomenologia* hegeliana; di fronte al richiamo della natura, il servo, pur vicino agli oggetti naturali, non può goderne perché costretto e coi sensi tappati, mentre il signore, mettendo il servo tra sé e l'oggetto, ne rimane separato ma dipendente: «lo schiavo resta soggiogato nel corpo e nell'anima, il signore regredisce. Nessuna forma di dominio ha saputo ancora evitare questo prezzo»⁶⁵.

Individuiamo tre sistemi di potere che concretamente nel Novecento presentano questo schema, mostrandosi agli occhi critici dei francofortesi. Anzitutto il *capitalismo*, sistema economico-politico che sostituisce modi di produzione e formazioni sociali differenti con l'identità astratta del valore di scambio: Adorno studia la sua sovrastruttura ideologica, l'industria culturale, che presenta il mondo in cui le civiltà sono rese identiche dai prodotti del capitalismo come l'unico possibile. La civiltà industriale è un sistema che dà a ogni prodotto somiglianza e armonizza ogni settore; i complessi in cui sono organizzate le casette che dovrebbero garantire l'indipendenza degli individui, lo sottomettono invece alla totalità del capitale: «l'unità visibile e manifesta di macrocosmo e microcosmo illustra [...], agli occhi degli uomini, lo schema della loro cultura, che è la falsa identità di universale e particolare. Ogni civiltà sotto il monopolio è identica»⁶⁶. Le differenze tra i prodotti dell'industria culturale (film, giornali, etc.) «servono a classificare e organizzare i consumatori, e a tenerli più saldamente in pugno. [...] I prodotti differenziati meccanicamente fra loro si rivelano come sempre identici»⁶⁷. L'ideologia veicolata dall'industria culturale per dimostrare la divinità dell'esistente lo ripete: «la nuova ideologia ha per oggetto il mondo come tale. Essa adopera il culto del fatto, limitandosi a sollevare la cattiva realtà, mediante la riproduzione più scrupolosa possibile, nel regno dei fatti accertati. In seguito a questa trasposizione la realtà [...] diventa un surrogato del valore»⁶⁸.

La seconda forma di potere che i francofortesi studiano è il *fascismo*, interpretandolo come schema generale – caratterizzato dalla persecuzione su base etnica e politica della differenza da parte dell'identità – che si concretizza nei fascismi particolari, e collegandolo all'antisemitismo: gli ebrei sono i portatori di differenze che «compromettono l'universalità data col loro adattamento imperfetto»⁶⁹; vittime intercambiabili come la donna e l'animale, attirano l'odio dei civilizzati perché, non sottoposti al «doloroso processo dell'incivilimento», sono la natura tormentata, che evoca la felicità senza potere, «intollerabile, poiché [...] sarebbe veramente felicità»⁷⁰. Tra le cause dell'antisemitismo c'è la proiezione paranoide con cui il soggetto riduce il mondo a sé: gli impulsi che «si rifiuta di

⁶⁵ Ivi, p. 43.

⁶⁶ Ivi, p. 127.

⁶⁷ Ivi, pp. 129-130. Adorno nota che qui le sole differenze sono inculcate in modo eteronomo e diffuse artificialmente.

⁶⁸ Ivi, p. 159.

⁶⁹ Ivi, p. 183.

⁷⁰ Ivi, p. 186. Oltre all'ebreo, la donna o l'animale, sono ovviamente potenziali vittime del fascismo tutti coloro che, in una data società, non si adattano all'ordine complessivo (il dissidente, lo straniero, l'omosessuale).

ammettere come suoi [...] vengono attribuiti [...] alla vittima»⁷¹, vista come persecutore; i dominati amano il dittatore paranoide, mentre nello sguardo non paranoico «si ricordano di quello spirito che è morto *dentro* di loro»⁷² e ciò eccita il loro odio. I francofortesi notano inoltre un'affinità tra fascismo e capitalismo: la stereotipia che caratterizza la produzione industriale subentra alla capacità di giudizio e se anche nella logica il concetto trascura il particolare, «ancor più deve tremare, nella società, tutto ciò che rappresenta la differenza»⁷³, come ad esempio l'ebreo. La libertà nella civiltà industriale si limita allora alla scelta di un "ticket" progressista o reazionario, limitazione prodotta dalla «riduzione di ogni energia specifica a una sola [...] astratta forma di lavoro»⁷⁴; il ticket progressista è più umano, ma l'impoverimento dell'esperienza trasforma anche i suoi seguaci in nemici della differenza, dunque della minorità: antisemita, dunque fascista, è il ticket stesso. La critica che i francofortesi portano a capitalismo e fascismo si comprende alla luce della loro militanza nel *marxismo* filosofico, che crediamo autorizzi pure l'interpretazione politica che abbiamo dato del loro impiego dei concetti squisitamente teoretici di identità e differenza; marxista è poi la torsione con cui sottopongono la dialettica servo-padrone hegeliana alla loro lettura dell'*Aufklärung* come dominio sulla natura, asimmetrico in quanto prende le forme della lotta di classe. Ma la loro adesione al marxismo non è acritica, soprattutto quando esso viene piegato a ideologia al servizio di un terzo sistema di potere, il *socialismo reale*. Adorno approfondisce tale critica quando l'Urss ha già contribuito alla sconfitta del fascismo e si appresta a disputarsi il dominio del mondo con gli Usa, presentandosi come unica alternativa al capitalismo; ma il socialismo reale riesce a sottrarsi allo schema dell'oppressione della differenza entro l'identità? Adorno nota come ogni lettura della teoria differente da quella, sempre identica, imposta dal partito venga accusata di revisionismo. Il concetto di lotta di classe va poi senz'altro tenuto presente, ma si può essere sicuri che il proletariato sia un soggetto rivoluzionario se, come sappiamo, i dominati accettano liberamente (anche se indotti) il loro ruolo di consumatori o di oppressori della razza? Ciò è determinato anche dal progressivo livellamento delle differenze tra classi, che non comporta però conciliazione, ma una torbida identità in cui dominanti e dominati si somigliano senza che il dominio sia messo in questione⁷⁵. Come abbiamo visto, il marxismo non si salva

⁷¹ Ivi, p. 201.

⁷² Ivi, p. 206.

⁷³ Ivi, p. 217. Poiché le qualità per cui gli ebrei sono uccisi sono dimenticate «sotto la pressione eguagliatrice della tarda società industriale», ivi, p. 221, l'antisemitismo dovrebbe addirittura inventare il suo oggetto.

⁷⁴ Ivi, p. 222.

⁷⁵ Una delle opere in cui emerge di più la posizione, favorevole e critica insieme, di Adorno nei confronti del marxismo sono i *Minima moralia* (1951), trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 2015: cfr. ad esempio gli aforismi 22 sull'impossibilità di occultare la base materiale della società, ma anche su quella di attendersi materialisticamente la rivoluzione dal processo produttivo oggettivo, il 31 sulla problematicità del concetto di solidarietà, il 32 sulla critica del primitivismo in certo marxismo, il 45 sulla rigidità della distinzione marxiana tra tempo di lavoro e tempo speso per la riproduzione della vita dell'operaio, il 73 sulla critica di concetti marxiani progressivamente desueti (massa, lotta di classe, partito), il 100 contro il culto della produzione non confrontato coi bisogni effettivi, il 117 sulla trasformazione (non solo liberatoria, ma

per Adorno riducendolo unilateralmente a materialismo o idealismo, e tale irrigidimento tra estremi deriva da un'insufficiente applicazione della dialettica; questa deve pensarli sì come estremi, ma nella relazione da cui non possono essere tolti, pena la mutilazione di un lato dell'esperienza o il trapasso irriflesso di uno nell'altro: solo così la dialettica rimane critica. Adorno vuole liberare il marxismo dalla filosofia della storia centrata sullo spirito universale ereditato da Hegel, che riproporrebbe invece il dominio naturale; Marx ed Engels pensavano che il primato dell'economia «produrrebbe i rapporti politici di dominio e li rovescerebbe», ma volevano «la rivoluzione dei rapporti sociali», non «il cambiamento delle regole del gioco del dominio»⁷⁶; tradussero poi quest'ultimo in economia perché volevano la rivoluzione contro il dominio del loro tempo, che era economico, ma «non potevano presagire ciò che risultò dal fallimento della rivoluzione, anche là dove era riuscita: che il dominio è in grado di conservarsi»⁷⁷ anche nell'economia di piano. Eppure per Adorno in Marx c'è altro; egli coglie, con Hegel, che la storia è connessa all'universale al di sopra dei singoli, ma, contro Hegel, che essa è storia naturale: Marx sa che «la storia umana, quella di un crescente dominio della natura, prosegue quella inconsapevole della natura, il divorare e l'essere divorati»⁷⁸; mentre i social-darwinisti fanno di tale storia la base «normativa» dell'agire, per Marx, «social-darwinista ironico», essa è «la negatività nella quale si risveglia la possibilità del suo superamento»⁷⁹. Adorno corregge il tiro, dunque: il marxismo ha manifestato un eccessivo economicismo e non ha saputo evitare di riproporre il dominio, eppure se vogliamo vederne il messaggio più profondo dobbiamo proprio cercarlo nella critica di ogni forma di rapporto sociale di assoggettamento.

b) Deleuze e la differenza

Deleuze, uno dei pensatori più originali del post-strutturalismo francese, cerca fin dai primi lavori di dare quello che forse è il suo più importante contributo teoretico alla filosofia novecentesca: pensare la differenza; per farlo, deve sbarazzarsi degli intralci che rinviene nella *koinè* filosofica francese in cui si forma, come chiarisce in *Nietzsche e la filosofia*, dove cerca in Nietzsche un alleato nella propria opera demolitoria: Nietzsche definiva «la filosofia del suo tempo un affresco di tutto ciò in cui si è sempre creduto, ma forse potrebbe definire allo stesso modo anche la filosofia attuale»⁸⁰, miscuglio di umanismo, fenomenologia, dialettica; proprio quest'ultima rende il composto indigesto a Deleuze: «tra Hegel e Nietzsche non c'è compromesso possibile: la filosofia di Nietzsche [...] è

anche nuovamente oppressiva) della composizione di classe, il 132 sul conformismo anche presso i radicali, il 147 su come la mercificazione della forza-lavoro reifichi il soggetto stesso.

⁷⁶ Adorno, *Dialettica negativa*, p. 287.

⁷⁷ Ivi, p. 288.

⁷⁸ Ivi, p. 319.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. it. di F. Polidori, Feltrinelli, Milano, 1992, nuova ed. Einaudi, Torino, 2002, p. 292.

un'antidialettica»⁸¹; la dialettica hegeliana infastidisce Deleuze perché fondata sul negativo e proprio ciò consente di distinguerla dal rapporto gerarchico tra forze nietzschiano: «una relazione [...] tra due termini non basta a dar vita a una dialettica; tutto dipende dal ruolo che il negativo viene ad assumere»⁸². E se la dialettica si sviluppa nel negativo è perché «è una riflessione sulla differenza, ma una riflessione che ne capovolge l'immagine»⁸³; nella lettura deleuziana di Nietzsche la differenza è quella tra forze attive che affermano se stesse e la propria differenza e forze reattive che, già corrose dal negativo, limitano le prime; è per questo che l'origine, la differenza, dà un'immagine rovesciata di sé: «dal lato delle forze reattive l'elemento genealogico differenziale appare invertito, la differenza diventa negazione»⁸⁴. Cominciamo a intravedere gli aspetti della dialettica che ripugnano a Deleuze.

1) La dialettica è superficiale: l'opposizione a cui per Hegel va portata la differenza è per Deleuze solo un epifenomeno di questa. Il negativo non è l'«essenziale da cui la forza trarrebbe la propria attività», ma «il risultato di questa attività, dell'esistenza di una forza attiva e dell'affermazione della sua differenza»⁸⁵. 2) La dialettica hegeliana presuppone il primato dell'identità: come vedremo, Deleuze crede (riprendendo senza saperlo Adorno) che la differenza divenga contraddizione solo se costretta entro l'identità. 3) La dialettica è conservazione: il suo movimento è falso perché è solo rappresentato e si limita a mantenere ciò che supera. Mentre «la sensibilità empirica per la differenza, per la gerarchia» tra forze «è ciò che [...] fa muovere il concetto più efficacemente e in profondità di qualsiasi pensiero della contraddizione»⁸⁶, la dialettica si muove solo entro la rappresentazione; un esempio illuminante è la questione della volontà di potenza: essa «segue la propria qualità», affermativa o negativa, «ne afferma la differenza o nega ciò che ne differisce»⁸⁷; ma se si concepisce la potenza come un fine della volontà, la si fraintende, interpretando la potenza come oggetto di rappresentazione: ora, ciò è quel che avviene nella dialettica servo-padrone hegeliana, in cui «la coscienza vuole essere riconosciuta da un altro e rappresentata come coscienza di sé»⁸⁸ e, poiché il

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² Ivi, p. 13.

⁸³ Ivi, p. 290.

⁸⁴ Ivi, p. 83. L'«affermazione di sé» nelle forze attive «diviene negazione dell'altro» in quelle reattive, p. 84.

⁸⁵ Ivi, p. 14. Deleuze oppone la dialettica servo-padrone hegeliana, centrale nell'hegelismo francese, alla divisione nietzschiana tra morale dei signori e morale degli schiavi; signore e schiavo si distinguono rispettivamente per la capacità e l'incapacità di agire le proprie forze reattive, cfr. ivi, pp. 167-168: se la dialettica è il pensiero dello schiavo che «porta il pensiero astratto della contraddizione ad avere la meglio sul sentimento concreto della differenza positiva», Nietzsche «mostra che il negativo nel padrone è sempre un prodotto secondario e derivato della sua esistenza»: ivi, p. 16.

⁸⁶ Ivi, p. 15.

⁸⁷ Ivi, pp. 117. Per la qualità affermativa o negativa della volontà di potenza cfr. ivi, p. 80.

⁸⁸ Ivi, p. 119. Per la dipendenza del riconoscimento dai valori condivisi, cfr. ivi, pp. 119-122. Il carattere più profondo della volontà di potenza nietzschiana rispetto alla dialettica hegeliana si mostrerebbe anche nel problema della morte di Dio; le riflessioni di Hegel e Nietzsche al riguardo sono per Deleuze inaccostabili perché Hegel interpreta tale morte come riconciliazione dell'opposizione di Dio e uomo, ignorando i rapporti differenziali di forze, che, colti invece da Nietzsche, agiscono più in profondità: il lavoro del negativo operante nella dialettica hegeliana è «una grossolana approssimazione di quelli che sono i giochi della volontà di potenza; la dialettica, [...] facendo del movimento dell'apparenza la legge generale delle cose, [...] opera e si muove interamente entro l'elemento della finzione», ivi, p. 237; se le sue soluzioni sono fittizie è perché i suoi stessi problemi lo sono.

riconoscimento dipende da valori condivisi, questa concezione rivela un conservatorismo spaventoso.

4) La dialettica è triste: la passione triste che essa insegna è secondo Deleuze una tonalità affettiva che, se introdotta nel pensiero, lo separa dalla sua potenza creatrice, rischio non certo attenuato dall'accentuazione, da parte dell'hegelismo francese, della coscienza infelice hegeliana. Per capire il rapporto dialettica-dolore richiamiamo la lettura che Deleuze fa della *Genealogia della morale* nietzschiana: il signore definisce buono se stesso, nella misura in cui afferma la sua differenza, e il cattivo, lo schiavo, è per lui conseguenza negativa e non necessaria di tale affermazione; lo schiavo per porre se stesso e dirsi buono deve invece prima definire cattivo il signore e contrapporvisi, e qui la critica deleuziana della dialettica e della doppia negazione operante in essa è palese: «strano sillogismo dello schiavo: ci vogliono due negazioni per ottenere un'apparenza di affermazione; e già possiamo intuire sotto quale forma questo sillogismo ha avuto tanto successo in filosofia: la *dialettica*: la dialettica è ideologia del risentimento»⁸⁹. Il risentimento contro l'affermazione, interiorizzato, diviene cattiva coscienza, per cui il dolore è la punizione per una colpa, che va riscattata attraverso un pentimento altrettanto doloroso. Questa interpretazione del dolore e l'accusa mossa all'esistenza caratterizzano per Deleuze il cristianesimo; ora, se Hegel «interpreta l'esistenza dal punto di vista della coscienza infelice», quest'ultima «non è che la figura hegeliana della cattiva coscienza»⁹⁰: la dialettica in generale è «ideologia cristiana»⁹¹, mentre la coscienza infelice in particolare è «soltanto un sintomo»⁹² della cattiva coscienza. Deleuze, cercando sostegno in Nietzsche, vuole sottrarre la differenza alla dialettica e alle sue quattro radici per pensarla nella sua affermatività: «la differenza è l'essenza dell'affermativo in quanto tale; l'affermazione è godimento e gioco della propria differenza»⁹³. Se in Nietzsche «l'affermazione del molteplice è la proposta speculativa mentre la gioia del diverso è la proposta pratica»⁹⁴, la filosofia di Deleuze degli anni successivi sarà lo sforzo di articolare concretamente tali proposte.

Le cose si complicano se pensiamo che Deleuze rinvieni e adotta un altro tipo di dialettica, che non si spinge sino all'opposizione. Si tratta anzitutto del metodo del “tagliare le carni”, appreso da Bergson e che risale a Platone: esso consiste nella scomposizione di un misto indistinto nell'attuale in due “linee” che differiscono in natura; Deleuze lo espone nei suoi studi su Bergson, anche se lì non lo definisce “dialettica” (forse temendo che possa essere confuso con una riproposizione della

⁸⁹ Ivi, p. 182. Per la descrizione di questi meccanismi, cfr. ivi, pp. 179-184. Il *risentimento* è l'accusa dello schiavo, basata sulla finzione di una forza separata dalla sua potenza, contro l'affermazione del signore, cfr. pp.184-191; esso sfocia in *cattiva coscienza*, in cui la forza attiva, interiorizzandosi e volgendosi contro di sé, diventa reattiva e il signore, ammettendo la colpa per la propria felicità, diviene schiavo; in questo processo il dolore diventa a un tempo conseguenza di una colpa (peccato) e salvezza da esso, che produce altro dolore (pentimento), cfr. pp.192-199.

⁹⁰ Ivi, p. 29.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ivi, p. 199.

⁹³ Ivi, p. 281.

⁹⁴ Ivi, p. 292.

dialettica hegeliana) facendolo invece coincidere con l'intuizione: essa consente di porre correttamente i problemi, evitando quelli inesistenti, implicanti una confusione tra più e meno (di cui il negativo è un esempio) e quelli mal posti, riguardanti misti mal analizzati tra cui esistono solo differenze di grado, e dividendo questi ultimi in tendenze; esse, non rappresentabili, differiscono in natura e si trovano oltre l'esperienza, di cui però costituiscono le condizioni, condizioni che possono riunirsi in un concetto, ma «tagliato sulla cosa stessa [...] e che [...] non sarà più largo di ciò di cui dovrà rendere conto»⁹⁵; il metodo segue poi tali linee fino al punto virtuale in cui convergono e che costituisce la ragion sufficiente della cosa⁹⁶. Di qui si passa alla seconda fase di questa dialettica, che Deleuze studia soprattutto in *Differenza e ripetizione* riprendendola da Platone e che consiste in una teoria dell'idea; essa ha un metodo proprio, la divisione, la quale pensa la differenza (che per Deleuze coincide con l'idea) senza subordinarla a rappresentazione o mediazione concettuale⁹⁷; la divisione è esemplificata dalla partecipazione, in cui vi è un'idea-fondamento (ad esempio la giustizia) che seleziona i pretendenti (i giusti), facendo la differenza tra essi: il fondamento dà una qualità (l'essere giusti) al partecipante che la possiede in secondo grado, originando una dialettica seriale in cui (è importantissimo notarlo) la contraddizione non interviene e «rappresenta invece lo stato di una pretesa non fondata»⁹⁸. Platone però sottoporrebbe la differenza allo Stesso del fondamento, mentre Deleuze, per sottrarre la differenza alla mediazione, vuole riferire viceversa lo Stesso al differente; se il platonismo, centrato sulla distinzione tra idea e simulacro (cattiva copia), non coglie la differenza in sé, bisogna «rovesciarlo», cioè «negare il primato di un originale sulla copia, [...] glorificare il regno dei simulacri»⁹⁹. Il simulacro non è imitazione, ma «l'istanza che comprende una differenza in sé, come (almeno) due serie divergenti sulle quali gioca, essendo abolita ogni somiglianza, senza che si possa perciò indicare l'esistenza di un originale e di una copia»¹⁰⁰. Il simulacro è appunto un sistema differenziale costituito su serie, che sono definite da differenze di termini e comunicano costituendo differenze di differenze che rapportano le differenze di primo grado. La comunicazione tra serie è assicurata da ciò che Deleuze chiama «precursore buio» o «oggetto = x»: esso, mancante alla propria identità, si sposta e si maschera, determinando la grandezza delle differenze nelle serie; è importante

⁹⁵ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), trad. it. a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino, 2001, p. 18. Altri saggi deleuziani su Bergson sono *Bergson (1859-1941)* e *La concezione della differenza in Bergson*, il primo è contenuto in *Il bergsonismo*, pp. 209-225 e in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti* (2002) trad. it. a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino, 2007, pp. 19-32; il secondo in *Il bergsonismo*, pp. 126-159 e in *L'isola deserta*, pp. 33-60. Quando citeremo questi saggi più brevi, ci riferiremo ai numeri di pagina dell'*Isola deserta*. Per quando riguarda il «tagliare le carni», si tratta di un'espressione certamente presa dal *Fedro* platonico.

⁹⁶ Cfr. *Il bergsonismo*, cap. I.

⁹⁷ Cfr. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), trad. it. di G. Guglielmi (rev. di G. Antonello e A.M. Morazzoni), Raffaello Cortina, Milano, 1997, p. 83.

⁹⁸ Ivi, p. 87.

⁹⁹ Ivi, p. 91. Deleuze recupera il tema del simulacro da Klossowski, mentre il rovesciamento del platonismo è un tema nietzschiano, poi ripreso nella lettura heideggeriana di Nietzsche.

¹⁰⁰ Ivi, p. 94.

notare che per Deleuze l'identità del precursore e la somiglianza delle serie sono illusioni dovute alla nostra abitudine di pensare la differenza entro la rappresentazione e che nei simulacri la contraddizione è impossibile¹⁰¹. La "dialettica" deleuziana differisce dunque da quella hegeliana perché non procede per opposizione ed è completamente affermativa; individuando nel *senso* il problema che costituisce la condizione di verità di una proposizione senza però ridursi a questa, Deleuze definisce la dialettica «arte dei problemi e delle domande [...]. Ma la dialettica perde il suo potere specifico, e allora comincia la storia della sua lunga degradazione che la fa cadere sotto la potenza del negativo, quando si limita a ricalcare i problemi sulle proposizioni»¹⁰². Se il problema coincide così con l'idea, quella di Deleuze può essere definita come una "dialettica del problematico". Come Deleuze spiega nella conferenza *Il metodo della drammatizzazione* (che può essere letta come introduzione a *Differenza e ripetizione*), l'idea consiste sia in rapporti differenziali tra elementi che esistono solo nella loro determinazione reciproca, sia in ripartizioni di singolarità, cioè di punti rilevanti e ordinari in cui i primi generano una serie su ciascuno dei secondi avvicinandosi così ad altre singolarità. Deleuze introduce la nozione di different/ziazione: l'idea è virtuale ed è differenziata perché ha rapporti differenziali e singolarità ma non differenziata perché priva di specie e parti; essa si attualizza tramite differenziazione quando i rapporti si incarnano in specie e le singolarità in parti corrispondenti, entrando così nel mondo della rappresentazione¹⁰³. Solo risalendo da quest'ultima all'idea possiamo per Deleuze cogliere le condizioni dell'esperienza reale: se i concetti della rappresentazione sono le «condizioni dell'esperienza possibile [...], troppo larghe per il reale», solo a livello dell'idea troviamo «le condizioni dell'esperienza reale, che non sono più larghe del condizionato»¹⁰⁴. È evidente come Deleuze non si opponga alla dialettica stessa, ma alla sua degenerazione riposante sul nesso identità-negazione-rappresentazione e come anzi il suo tentativo di proporre una teoria dell'idea fondata sulla differenza e completamente affermativa autorizzi almeno in parte l'ipotesi di un Deleuze "dialettico" *sui generis*¹⁰⁵.

Deleuze offre della dialettica hegeliana una diagnosi che coincide sostanzialmente con quella di Adorno: l'elemento vitale della dialettica hegeliana, la contraddizione, è un prodotto del primato

¹⁰¹ Per il simulacro come sistema fondato sulla differenza cfr. *ivi*, p. 164, per la maggior profondità della differenza rispetto a identità, somiglianza, rappresentazione e contraddizione, cfr. *ivi*, pp. 152-157. L'oggetto= x deriva probabilmente dall'oggetto a di Lacan; si profila così la possibilità di una delle tesi che sosterremo con più forza, ossia l'estrema vicinanza del concetto filosofico-teoretico di differenza con quelli psicoanalitici di desiderio e godimento.

¹⁰² *Ivi*, pp. 204-205. Per la coincidenza di problema e idea, cfr. *ivi*, p. 210.

¹⁰³ Per la nozione di different/ziazione, (che renderebbe conto delle due metà dissimili d'ogni cosa), cfr. Deleuze, *Il metodo della drammatizzazione*, in *L'isola deserta*, cit., pp. 116-144, pp. 122-127.

¹⁰⁴ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 93. I concetti della rappresentazione mantengono l'identità di soggetto vedente e oggetto visto.

¹⁰⁵ Si tratta di un'idea sostenuta ad esempio da F. Treppiedi in *Le condizioni dell'esperienza reale. Gilles Deleuze e l'empirismo trascendentale*, tesi di dottorato in Filosofia, Università degli studi di Palermo, tutor G. Nicolaci, XXIII ciclo, <https://iris.unipa.it/retrieve/handle/10447/94720/120361/Tesi%20Treppiedi.pdf>.

teorico dell'identità sulla differenza. Infatti, per Deleuze «la differenza non implica il negativo e non si lascia portare sino alla contraddizione, se non nella misura in cui si continua a subordinarla all'identico»¹⁰⁶; egli riconduce l'irrompere nel Novecento artistico e filosofico della differenza e della ripetizione (per lui intimamente intrecciate) ai danni di identico e negativo, «a un antihegelismo generalizzato»¹⁰⁷. In Deleuze la differenza si distingue da un fondo oscuro indeterminato, che però risale cessando di essere indeterminato, mentre le forme che si riflettono in esso perdono la propria determinazione; poiché è la differenza stessa a far salire il fondo e dissolvere le forme, essa è sempre parsa “maledetta” e la sua sottomissione alla rappresentazione è dovuta allo sforzo filosofico di renderla organica. I primi due aspetti con cui la rappresentazione organica sottomette la differenza sono appunto identità e opposizione, che Deleuze rinviene già in Aristotele: nella differenza specifica i termini non sono solo diversi ma contrari (opposizione dei predicati) e sono contrari se convengono con un genere che rimane lo stesso (identità del concetto)¹⁰⁸. Tale impostazione è presente anche in un altro tipo di rappresentazione, che Deleuze definisce “orgiaca”, dove la differenza è affidata a un fondamento in cui infinitamente grande e infinitamente piccolo coincidono; Deleuze vede il filosofo dell'infinitamente grande proprio in Hegel, che spinge la differenza fino all'infinito della contraddizione, la quale, risolvendosi, risolve la differenza; qui «la differenza trova il suo concetto proprio, è determinata come negatività»¹⁰⁹. Allora anche la rappresentazione infinita hegeliana subordina la differenza sia all'identità perché, richiedendo un fondamento, impone il principio d'identità sull'intera esistenza, sia all'opposizione perché la differenza, spinta alla contraddizione, è ridotta al negativo¹¹⁰. Deleuze spiega il nesso identità-negazione in Hegel: se la cosa si differenzia anzitutto da ciò che essa *non* è, allora solo componendosi con un'altra negazione la negazione origina un'affermazione; ma questa è solo apparente perché può risultare dalla negazione solo conservando ciò che è negato: allora «sarà salvata, non la cosa [...] rappresentata, ma la rappresentazione infinita (il concetto) che conserva tutto il negativo per restituire infine la differenza all'identico»¹¹¹. La rappresentazione ha

¹⁰⁶ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 1.

¹⁰⁷ *Ibidem*. L'associazione di differenza e ripetizione (contro la concezione comune, che fa di essi due concetti antitetici) è tipica del pensiero di Deleuze, soprattutto in quest'opera. Se «il primato dell'identità [...] definisce il mondo della rappresentazione», il pensiero moderno nascerebbe «dalla scoperta delle forze che agiscono sotto la rappresentazione», mentre le identità sono «simulate, prodotte come un “effetto” ottico, attraverso un gioco più profondo che è quello della differenza e della ripetizione»: *ivi*, pp. 1-2; noteremmo però che il pensiero in età moderna coincide forse con un rafforzamento della rappresentazione e che è solo con la fine della modernità (ad esempio nella filosofia della vita e nella psicoanalisi) che comincia invece ad affacciarsi la scoperta di forze che agiscono al di sotto della rappresentazione.

¹⁰⁸ Per il carattere maledetto della differenza, cfr. *ivi*, pp. 43-45. Per i primi due aspetti con cui la rappresentazione organica sottomette la differenza, cfr. *ivi*, pp. 45-49. Deleuze critica tale concezione di differenza perché, invece di rinvenire un concetto di differenza, si limita a inserire questa nel concetto (differenza concettuale).

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 65.

¹¹⁰ I due aspetti sono anzi co-implicati: se la differenza è negatività, lo è «solo nella misura in cui la differenza è già avviata sul filo teso dall'identità», *ivi*, p. 70.

¹¹¹ *Ivi*, p. 76. Per la critica della differenza della cosa come ciò che questa non è, cfr. *ivi*, p. 70, per quella del carattere apparente dell'affermazione che deriva dalla negazione, cfr. *ivi*, p. 75. Sull'identità del concetto, cfr. *ivi*, pp. 78-79.

bisogno dell'identità del concetto che, dal lato del pensato, fa convergere i punti di vista su un solo oggetto e, dal lato del pensante, fa di tutti i momenti proprietà dello stesso io. L'iscrizione della differenza entro il negativo è dunque motivata anche per Deleuze dalla tesi d'identità di un soggetto che vuole vedere ovunque se stesso, aggredendo o fagocitando ogni differenza: è l'idealismo, definito in *Logica del senso* «forma maniaco-depressiva della filosofia»¹¹²; la dialettica hegeliana si fonda su di esso.

La cura che Deleuze prescrive per questa “malattia” filosofica è però, diversamente da quella prescritta da Adorno, “allopatrica”: è una critica che si scaglia contro il criticato senza salvarne alcun elemento e proponendosi come alternativa radicale a esso. Lo scontro frontale che Deleuze istituisce nella monografia del 1962 su Nietzsche tra quest'ultimo ed Hegel ha la funzione di aprire questa frattura, approfondita in *Differenza e ripetizione*: Deleuze vuole sostituire alla negazione della differenza e all'opposizione l'affermazione della differenza (che vedremo più in dettaglio); l'opposizione ha come condizione una molteplicità informale, una profondità intensiva che è la prima affermazione della differenza, di cui il negativo è l'immagine rovesciata¹¹³. Deleuze ricostruisce la genesi del negativo a partire dal complesso domanda-problema: gli imperativi-*domande* (che vedremo più avanti e che per ora possiamo dire sono affermazioni dell'essere) si sviluppano in *problemi* positivi, che sappiamo coincidere con le *idee*; le proposizioni della coscienza sono affermazioni derivate che indicano le soluzioni, ma ogni proposizione ha un doppio negativo, «l'ombra del problema nel campo delle soluzioni, cioè il modo in cui il problema sussiste attraverso l'immagine deformata che ne dà la rappresentazione»¹¹⁴. Nell'idea virtuale differenziata, rapporti differenziali e singolarità sono prodotti affermativamente ed escludono determinazioni negative, mentre nella sua differenziazione attuale, specie e parti sono pure prodotte affermativamente; il negativo appare qui, ma solo quando specie e parti sono scissi dalla virtualità che attualizzano: «il negativo è sempre derivato e rappresentato, non è mai originale, e il processo della differenza [...] è sempre primo rispetto al processo del negativo»¹¹⁵. Senonché Deleuze, leggendo la contraddizione come epifenomeno della differenza, non convince del tutto perché: a) ne cerca la genesi solo nella storia delle idee, non vedendo i fattori di dominio reale che la provocano; b) presuppone uno schema (anche storico) di “scadimento” dall'alto al basso che, contrastabile solo con una “risalita”, è indimostrabile e potenzialmente conservatore; invero in *L'anti-Edipo* Deleuze si correggerà: a) ricondurrà l'iscrizione della differenza – la quale (fondando l'identità sul piano teoretico) coincide secondo noi col *desiderio*, che (sul piano

¹¹² Deleuze, *Logica del senso*, (1969), trad.it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 2016, p. 116.

¹¹³ Cfr. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, pp. 71-72: «la differenza non presuppone l'opposizione, è vero piuttosto che l'opposizione presuppone la differenza e, lungi dal risolverla, [...] tradisce e snatura la differenza»: ivi, p. 73.

¹¹⁴ Ivi, p. 266.

¹¹⁵ Ivi, p. 268.

psicoanalitico) sta alla base della formazione del soggetto identico – entro la rappresentazione (che in questo contesto coincide col complesso edipico e i suoi ruoli rappresentativi fissi) alla repressione sociale: «nessuna società può sopportare una posizione di desiderio vero senza che le sue strutture di sfruttamento, d’asservimento, [...] vengano compromesse»¹¹⁶; b) egli preciserà inoltre che non si tratta però di *tornare* a stati *preedipici*, ma di scoprire il carattere «*anedipico* della produzione desiderante»¹¹⁷, che non sarebbe mai stato colto prima.

A ogni modo l’operazione di Deleuze è necessaria e convincente, poiché tenta di evadere subito dal nesso identità-negazione che contraddistingue per lui la dialettica hegeliana e l’intera filosofia occidentale, per pensare la differenza che germoglia oltre di esso. Deleuze rifiuta l’alternativa hegeliana tra indeterminato e differenza come negazione perché «nella sua essenza, la differenza è [...] affermazione. Nella sua essenza, l’affermazione è sua volta differenza»¹¹⁸. Ripartiamo da Nietzsche (ricordando però che l’originale filosofia della differenza deleuziana, fondata su simulacro e idea virtuale, guida la sua lettura di Nietzsche e non viceversa): qui c’è anzitutto affermazione (ad esempio nel signore che afferma la propria differenza) e questa differenza affermativa produce il negativo (ad esempio la negazione dei vecchi valori), ma solo come «epifenomeno»¹¹⁹. La differenza tra le forme estreme dei nuovi valori e quelle medie dei vecchi è istituita dall’eterno ritorno, che libera le prime (l’univocità del differente) ed espelle le seconde (l’identità dei contrari)¹²⁰. Abbiamo visto in cosa consista la natura affermativa della differenza parlando dell’idea e chiariremo il rapporto tra eterno ritorno e univocità del differente; per ora è importante notare come il recupero deleuziano dell’eterno ritorno miri a dissolvere l’identità e la presunzione che il pensiero possa svolgersi solo a partire da essa. L’eterno ritorno è un circolo tortuoso, in cui qualcosa “torna” solo mutando la propria natura, e in cui una pluralità di centri deforma la rappresentazione monocentrica: occorre «che la cosa non sia niente di identico, ma sia scomposta in una differenza in cui svanisce l’identità dell’oggetto visto come del soggetto che vede»¹²¹; ogni cosa «deve vedere la propria identità assorbita nella differenza, non essendo altro che una differenza tra differenze»¹²². Il tentativo deleuziano di fare della differenza

¹¹⁶ G. Deleuze, F. Guattari *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), trad.it. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 2002, p. 224. *L’anti-Edipo* è un testo fondamentale, su cui torneremo sia in questa sezione, per mostrare (in simmetria con Adorno) i risvolti politici della filosofia della *differenza* che Deleuze oppone al primato dell’identità, sia nella quinta sezione di questa ricerca, dove studieremo i rapporti tra *desiderio*, politica ed economia; useremo molte delle stesse citazioni, che acquisiranno un significato leggermente differente in diversi contesti. Non si tratta di un’amnesia da parte nostra, ma di un effetto del profondo legame tra differenza e desiderio, che fa di questo una chiave per leggere quella e viceversa.

¹¹⁷ Ivi, p. 47.

¹¹⁸ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 74. Nell’*Anti-Edipo* Deleuze denuncerà questa alternativa come quella psicoanalitica tra le differenziazioni negative di Edipo e l’indifferenziato della nevrosi, cfr. Deleuze, Guattari, *L’anti-Edipo*, p. 86.

¹¹⁹ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 76.

¹²⁰ Per l’eterno ritorno come distruttore dei vecchi valori e istitutore dei nuovi, cfr. ivi, p. 77.

¹²¹ Ivi, p. 79. Abbiamo visto che tale rappresentazione monocentrica si basa sull’identità di pensante e pensato.

¹²² *Ibidem*.

il luogo privilegiato del pensiero ha conseguenze a livello etico: se il movimento del pensiero non può derivare come voleva Hegel dal negativo ma da «elementi differenziali positivi»¹²³, nel marxismo il recupero della dialettica hegeliana (per quanto “messa sui piedi”) e la spinta alla prassi trasformatrice confliggerebbero; e se il negativo è prodotto dal primato dell’identità, una filosofia pratica sarebbe da cercare paradossalmente, più che nel soggetto “forte” dell’idealismo, nel movimento deleuziano verso molteplicità intensive (noi lo faremo con bisogno e desiderio) che, costituendo soggettività “minime”, precedono e “fondano” l’identità.

Una volta stabilito cosa siano malattia e cura, bisogna interrogarsi sullo stato di guarigione, cioè osservare più da vicino la differenza che Deleuze vuole attingere. In parte lo abbiamo già fatto, ma dobbiamo considerare alcuni aspetti che permettono di vedere in che modo il concetto di differenza deleuziana sia accostabile, nonostante certe distanze, a quello adorniano. Anzitutto, mentre per Adorno pensare significa identificare, per Deleuze il pensiero è inscindibile dalla differenza e questo rapporto è espresso nel complesso domanda-problema: un problema deriva da un evento casuale che si presenta appunto come domanda¹²⁴ ed è legato al nostro (limitato) potere decisionale, il quale si esercita in due processi che Deleuze chiama aggiunzione e condensazione, identificandoli sorprendentemente con un lancio di dadi; il lancio è un “imperativo”, in cui la domanda è il dado e l’idea una combinazione progressiva di più lanci (aggiunzione); ogni lancio afferma tutto il caso e le singolarità che determinano il problema derivano dal punto che condensa tutto il caso in una volta (condensazione). Il complesso domanda-problema è un decentramento dell’uomo in quanto libero soggetto agente che caratterizza l’umanismo etico: il potere decisionale dei problemi non ci appartiene perché «gli imperativi sono nell’essere»¹²⁵; soprattutto, questo procedimento istituisce nel pensiero una “precedenza” della differenza sull’identità: nella domanda ben posta si ripetono più lanci, ognuno dei quali, invece di ottenere [...] differenti combinazioni come risultato dello Stesso, ottiene lo stesso o la ripetizione come risultato del Differente»¹²⁶. La filosofia della differenza adorniana diverge poi da quella deleuziana perché è un movimento di pensiero verso l’individuato, gli oggetti concreti, situandosi a un livello che potremmo dire “ontico”, mentre ciò è quel che Deleuze chiamerebbe “diverso”, l’aspetto solo attuale della differenza: egli mirando al virtuale che, differenziato senza essere differenziato, contiene la condizione tanto dell’identico che del differente, vuole raggiungere un’istanza “ontologica”. Deleuze è molto chiaro su ciò quando studia l’intensità come l’aspetto della differenza che, fondando la drammatizzazione (la quale a sua volta determina l’attualizzazione dell’idea),

¹²³ Ivi, p. 78.

¹²⁴ Cfr. ivi, pp. 256 e ss.

¹²⁵ Ivi, p. 258. In questo contesto in cui «ogni domanda è ontologica» e l’uomo non dispone delle domande postegli dall’essere, Deleuze è chiaramente influenzato da Heidegger (che invece Adorno aborrisce) e dalla sua critica dell’umanesimo.

¹²⁶ Ivi, p. 260.

costituisce la ragione del sensibile: «la differenza non è il diverso. Il diverso è dato. Ma la differenza è ciò per cui il dato è dato»¹²⁷; se questo è il fenomeno, la differenza è il noumeno che lo condiziona. Nonostante le divergenze, i progetti di Adorno e Deleuze sono affini, in quanto mirano entrambi a cogliere (il primo, per così dire, partendo dall'interno, il secondo dall'esterno) ciò che la filosofia ha chiamato "natura", per indicare (usando un concetto invero artificiale) ciò che si estende al di fuori dell'uomo e delle sue strutture di pensiero e dominio; lo schizofrenico come *Homo natura* toccato dalla vita dell'intero universo di cui però non è signore, il "divenire" (a cui si accede attraverso l'esperienza dolorosa dell'incrinatura) come identità infinita che revoca l'identità personale articolano in Deleuze questo sforzo e sono precorsi dai "soggetti larvali"; se l'idea si attualizza per drammatizzazione, ciò avviene tramite dinamismi spazio-temporali, che portano il tempo e lo spazio "interni" di rapporti e singolarità ad attualizzarsi nel tempo e nello spazio "esteriori" di specie e parti: i dinamismi avvengono entro un "teatro della crudeltà", dove «ci sono attori e soggetti, ma si tratta di larve»¹²⁸, che sole possono sopportare «movimenti forzati che spezzerebbero qualunque scheletro»¹²⁹; per risalire all'idea dobbiamo ripetere i movimenti di «larve che abbiano depresso l'identità dell'Io come la somiglianza del me»¹³⁰. Inoltre, sia Adorno che Deleuze vogliono sottrarre la differenza alla gerarchia come privilegio, con la quale la si è spesso confusa inscrivendola entro l'identità e contrapponendola all'uguaglianza. Uno dei contributi più grandi dati da Deleuze alla filosofia della differenza consiste proprio nel recupero del concetto di univocità dell'essere; l'essere è un solo designato che si dice di diversi sensi formalmente distinti, ma si dice in un solo senso di tutti i distinti modi esprimenti: in entrambe queste distinzioni, «l'Essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice della differenza»¹³¹. L'essere univoco, che si coglie meglio se confrontato con l'essere equivoco con cui Deleuze lo pone in alternativa (anche nelle sue implicazioni politiche: si veda la nota), comporta a differenza di questo una distribuzione "nomadica", in cui sono tutte le cose a ripartirsi nel suo spazio illimitato; se c'è gerarchia, essa è data da quanto ogni cosa dispiega tutta la propria potenza; l'essere univoco si dice immediatamente della differenza individuante, cioè l'intensità che precede, formandole e dissolvendole, differenze generiche, specifiche e

¹²⁷ Ivi, p. 287.

¹²⁸ Ivi, p. 283. Per l'attualizzazione dell'idea come drammatizzazione, cfr. ivi, pp. 277-285. Lo schizofrenico come *Homo natura* è un tema centrale nell'*Anti-Edipo*, mentre il divenire è un concetto che Deleuze introduce in questi termini in *Logica del senso*, cfr. *prima serie*. Il teatro della crudeltà è un concetto che Deleuze riprende da Artaud.

¹²⁹ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 277.

¹³⁰ Ivi, p. 283.

¹³¹ Ivi, p. 53. Per Deleuze l'univocità dell'essere è introdotta da Duns Scoto per poi passare, tramite Spinoza, a Nietzsche: cfr. 52-61. Per quanto riguarda le due distinzioni, formale e numerica, esse sono fatte corrispondere da Deleuze, sulla scorta del suo *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), trad.it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 2006, ad attributi, cfr. ivi, pp. 34 e pp. 60 (dove la distinzione esclude ogni opposizione) e modi spinoziani, cfr. p. 144 e pp. 149-156; sulle due distinzioni, cfr. anche D. Cecchi., *Deleuze lettore di Spinoza*, in *Segni e Comprensione*, a. XIX n.s., n. 55 (2005), <http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr/article/download/i18285368a19n55p47/4039>.

individuali¹³². Deleuze vede il compimento dell'univocità nell'eterno ritorno nietzschiano, che pensa l'essere come «essere del divenire»¹³³: ciò significa che qui non torna lo stesso, ma il tornare è «il solo Stesso di ciò che diviene»¹³⁴; Deleuze, indossando la maschera di Nietzsche, vede l'identità come un prodotto della differenza: in prima istanza vi sono infinite differenze mutevoli, che solo in seguito producono l'identità, in quanto identità del loro continuo “tornare” sempre mutate. L'eterno ritorno è ripetizione che seleziona le differenze in base alla loro capacità di sopportare la sua prova: tornano solo forme estreme, che «vanno fino al fondo della potenza, trasformandosi» e che «non si lasciano più trattenere nei limiti fittizi [...] di questo o quell'Io». L'univocità è allora lo stesso di questo mondo, «l'essere-uguale di tutto ciò che è ineguale»¹³⁵, di enti che comunicano con gli altri enti attraverso la propria differenza, senza passare per identità o opposizione.

Quella di Deleuze è, come ben sappiamo, una filosofia della positività e dell'affermatività e ha il suo nemico nel negativo in ogni sua forma (opposizione, ma anche limitazione)¹³⁶: in apparenza nulla di più lontano da Adorno. Eppure, occorre domandarsi se, anche attraverso questa distanza siderale, non possa darsi dialogo. In particolare, ci pare che la filosofia affermativa di Deleuze, mirando a liberare la differenza, voglia liberare ciò che anche Adorno vuole emancipare, ma guardandola sotto prospettiva differente. Potremmo dire la stessa cosa di ciò da cui deve essere liberata: l'affermazione che Adorno critica si configura o come il primato dell'identità, ed è così la stessa cosa criticata da Deleuze colta da angolazione diversa, o come l'adesione immediata alla naturalità e il culto del dato che caratterizzano senso comune e positivismo, e si tratta allora di posture che Deleuze non solo non autorizza, ma di cui offre come vedremo una delle critiche più radicali espresse in filosofia. Passando al negativo contro cui Deleuze si scaglia, vediamo che esso o si produce solo entro l'oppressione della differenza entro l'identità, ossia entro il contesto d'accecamento criticato da Adorno, oppure si presenta come la negazione verso ogni prassi trasformativa a cui la filosofia di Adorno, che pur rischia di scivolarvi, non può certo essere ridotta.

Deleuze sembra “risuonare” assieme ad Adorno anche attraverso un'altra distanza che pare incolmabile: egli rifiuta la mediazione dialettica, che Adorno invece recupera, proprio perché essa gli sembra condurre a una totalità che appiana ogni differenza tra estremi – e, detto per inciso, uno dei torti più grandi che si possa a fare a Deleuze è leggere l'univocità dell'essere proprio come totalità

¹³² Cfr. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, pp. 52-57. L'essere equivoco (di cui è facile riscontrare l'applicazione nella teologia, nonché le conseguenze *politiche*) funziona mediante una distribuzione “sedentaria”, che implica una sua ripartizione e assegna a ogni cosa una parte d'esso; l'essere è concepito come principio che pone gli enti in una gerarchia, in cui il loro posto è dato dalla vicinanza al principio, determinata a sua volta dall'analogia con esso; qui non si riesce a determinare l'individualità degli enti, perché la si cerca in individui costituiti secondo conformità a concetti generali.

¹³³ Ivi, p. 59.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*. Deleuze approfondirà il tema della “comunicazione” tramite differenza in *Logica del senso*, cfr. *serie ventiquattresima e venticinquesima*.

¹³⁶ Per la critica del negativo, sia d'opposizione che di limitazione, cfr. ad esempio Deleuze, *Il bergsonismo*, pp. 36-37.

onnicomprendiva che ingloba in sé le differenze¹³⁷ –. L'immediatezza che Deleuze ricerca risponde al suo sforzo di pensare la differenza in tutta la sua potenza e fuori dalle mediazioni che la snaturebbero. Deleuze, studiando la ripetizione (che sappiamo essere per lui inscindibile dalla differenza) recupera Kierkegaard e Nietzsche perché essi, sganciando la ripetizione dalla generalità e legandola a una prova selettiva, ne hanno fatto una potenza di libertà rivolta all'avvenire; essi per Deleuze pensano il problema del movimento nel pensiero più efficacemente del filosofo che nella modernità lo ha posto con più insistenza, Hegel: essi «vogliono mettere la metafisica in movimento, [...] farla passare [...] agli atti immediati», mentre «rimproverano a Hegel di fermarsi a un falso movimento, al movimento logico astratto, vale a dire alla “mediazione”»¹³⁸. Se il movimento del pensiero dà luogo a un “teatro” che Deleuze vuole privo di opposizione e mediazione, egli accusa Hegel perché «rappresenta dei concetti, anziché drammatizzare le Idee: fa un falso teatro» e «snatura l'immediato per fondare la sua dialettica su questa incomprendione»¹³⁹. L'immediato è tema caro a Deleuze fin dai primi lavori su Bergson in cui, lungi dal voler sostituire il pensiero con l'intuizione, intende fare di questa un metodo rigoroso, «che elimina i falsi problemi e pone quelli veri, impostandoli in termini di *durata*»¹⁴⁰, come spiega in *Bergson (1859-1941)*; l'intuizione restaura un rapporto immediato tra noi e le cose, o meglio l'immediato «è la differenza della cosa più che la cosa stessa, ciò che determina il suo essere, ciò che fa di essa questo piuttosto che quello»¹⁴¹. Due dei concetti bergsoniani più celebri, intuizione e durata, sono letti secondo il tema deleuziano della differenza: in *La concezione della differenza in Bergson*, Deleuze spiega che l'intuizione, metodo che cerca le differenze, «è il godimento della differenza»¹⁴². I due scritti, che possono essere letti insieme, contengono i primi cenni al tentativo deleuziano di sostituire la differenza alla dialettica hegeliana; ad esempio se la durata «è ciò che differisce o che cambia di natura, [...] è l'eterogeneità, ciò che differisce da sé»¹⁴³ e «ciò che si differenzia in sé è *immediatamente* l'unità della sostanza e del soggetto»¹⁴⁴, il riferimento a Hegel non è nemmeno troppo velato: è noto infatti che nella *Fenomenologia dello Spirito* il sapere assoluto, il divenire soggetto della sostanza, si produce attraverso la mediazione del processo

¹³⁷ È il rischio della lettura di A. Badiou, in *Deleuze. «Il clamore dell'essere»* (1997), trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2004. Badiou nota giustamente che la molteplicità in Deleuze non è il contrario dell'Uno, ma il modo in cui la potenza di questo si dispiega, cfr. *ivi*, p. 29; Badiou però esagera, facendo della filosofia di Deleuze una “metafisica dell'Uno”, cfr. *ivi*, p. 13, in cui il molteplice sarebbe “ridotto” a simulacro dell'Essere-Uno, e in cui questo sarebbe eminente rispetto agli enti, cfr. *ivi*, p. 30: proprio il contrario di ciò che in realtà sostiene Deleuze (!), che (come Nietzsche per Heidegger) rovescia per Badiou il platonismo solo per accentuarlo, cfr. *ivi*, p. 31.

¹³⁸ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 16. Per la ripetizione come prova liberatrice in Nietzsche e Kierkegaard, cfr. *ivi*, pp. 12-16.

¹³⁹ *Ivi*, p. 19. Deleuze critica Hegel prendendo ancora in prestito le voci di altri filosofi, qui Nietzsche e Kierkegaard.

¹⁴⁰ Deleuze, *Bergson (1859-1941)*, cit., in Deleuze, *L'isola deserta*, p. 19.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 22. Il rapporto tra intuizione e immediatezza è discusso in pp. 20 e ss.

¹⁴² Deleuze, *La concezione della differenza in Bergson*, cit., in Deleuze *L'isola deserta*, p. 34.

¹⁴³ Deleuze, *Bergson (1859-1941)*, in Deleuze, *L'isola deserta*, p. 24.

¹⁴⁴ Deleuze, *La concezione della differenza in Bergson*, in Deleuze *L'isola deserta*, p. 41.

dialettico¹⁴⁵. Il richiamo deleuziano all'immediato è volto a restituire alla differenza il suo concetto, ma per Deleuze la filosofia della differenza, da Aristotele ad Hegel, ha confuso il concetto di differenza con la differenza concettuale, cioè con la semplice iscrizione della differenza nel concetto: «finché si iscrive la differenza nel concetto in generale, non si ha alcuna Idea singolare della differenza, si resta soltanto nell'elemento di una differenza già mediata dalla rappresentazione»¹⁴⁶; Deleuze tenta di sottrarre la differenza a quello che Adorno avrebbe chiamato "primato del concetto", e questo tentativo testimonia un'affinità di intenti tra i due filosofi, nonostante la divergenza dei loro metodi.

Deleuze pone con forza l'esigenza per la filosofia di non farsi banale assunzione del dato: essa deve fare un passo indietro oppure in avanti rispetto al dato, a cui egli dà il nome di attuale e non di reale, vedremo a breve perché. Se il carattere affermativo della filosofia di Deleuze potrebbe portare i suoi detrattori a farne l'accettazione entusiastica del contesto attuale, civiltà dei consumi compresa, noi crediamo che essa costituisca viceversa una critica serrata di quest'ultimo; egli fa sua la distinzione nietzschiana tra il sì di Zarathustra e il raglio dell'asino: da un lato l'affermazione «*necessaria e sufficiente [...] per ottenere due negazioni*»¹⁴⁷, una che la precede come autodistruzione dell'uomo che vuole perire in vista del superuomo, l'altra che la segue come distruzione dei valori conosciuti; dall'altro la falsa affermazione che, incapace di dire no, è «adesione, [...] assunzione del reale, [...] conseguenza di premesse eternamente negative»¹⁴⁸, dei valori superiori che ci si abitua a portare. Analogamente, in *Logica del senso* Deleuze esprime la necessità di contro-effettuare gli stati di cose, gli accadimenti nella loro mera datità, per trasformarli in corrispondenti eventi incorporei, in cui essi possono raggiungere il loro senso più proprio. La contro-effettuazione è un'operazione di risalita dal presente, in cui l'evento si incarna in stati di cose, al suo sdoppiamento in passato e futuro, in cui l'evento si libera da stati di cose e forme individuate¹⁴⁹. La distinzione tra le due dimensioni dell'evento testimonia come per Deleuze oltre al dato ci sia di più; crediamo che essa corrisponda a quella, già in parte esplorata, tra attuale e virtuale: il carattere critico, se non rivoluzionario, della contro-effettuazione consiste proprio nel fatto che essa consente di non accettare gli accadimenti nella

¹⁴⁵ Per il divenire soggetto della sostanza tramite la *mediazione*, cfr. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 13-15, [Prefazione, pp. XX-XXI].

¹⁴⁶ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 41.

¹⁴⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, p. 269.

¹⁴⁸ Ivi, p. 262.

¹⁴⁹ Cfr. Deleuze, *Logica del senso, ventunesima serie*. L'evento è un effetto che differisce dalla causa corporea da cui risulta ed è determinato da una quasi-causa incorporea, che raddoppia la causa corporea, tramite cui l'evento è in procinto di prodursi, limitando l'effettuazione di questo nel presente più istantaneo in cui si sdoppia in passato e futuro. Deleuze chiarisce questa sua concezione, mostrandone le implicazioni etiche, che individua nella morale stoica: il saggio comprende l'evento nella sua verità eterna, fuori dall'effettuazione spazio-temporale, ma ne vuole l'effettuazione nel proprio corpo: cfr. ivi, *ventesima serie*. Se è ferito, il saggio prende la ferita nella sua verità eterna e la raddoppia in un evento incorporeo, divenendo la quasi-causa incorporea di ciò che accade nel corpo e producendo la superficie in cui l'evento si riflette impersonale e pre-individuale: cfr. ivi, *ventunesima serie*.

loro brutta dattità e le forme trasmesseci dalla tradizione, permettendoci di risalire alle loro condizioni, accedendo così a una dimensione virtuale e differenziale, dove essi potrebbero avere infiniti esiti imprevedibili oltre a quello noto. Deleuze sviluppa la nozione di virtuale leggendo Proust e Bergson e collegandola al problema del tempo; per entrambi il passato coesisterebbe con sé come presente e si ricostruirebbe situandosi in esso; Bergson chiama “virtuale” questo passato puro, mentre per Proust la memoria emetterebbe segni che ci inducono in stati che sono “reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti”: unendo gli autori e attribuendo questa formula al virtuale, Deleuze conferisce a esso al contempo idealità e realtà; infatti esso coincide con l’idea e, pienamente reale esso stesso, costituisce le condizioni dell’esperienza reale¹⁵⁰. Come vedremo, il virtuale non somiglia però all’attuale che lo incarna ed è proprio questa dissomiglianza che consente, una volta che si abbia avuto accesso almeno parziale al virtuale, di creare uno scarto rispetto allo *status quo*. Deleuze chiama “empirismo trascendentale” la ricerca delle condizioni dell’esperienza reale, a cui dedica parte considerevole del suo pensiero. Tale tema è sviluppato a fondo nella lettura deleuziana di Bergson: l’intuizione bergsoniana permetterebbe di trovare le condizioni dell’esperienza, ma al di fuori del punto entro cui diviene esperienza umana, aprendoci così all’inumano; l’intuizione ci darebbe non le condizioni dell’esperienza possibile in generale ma dell’esperienza reale nelle sue particolarità: esse sono determinate da percetti, che possono riunirsi in un concetto, ma «tagliato sulla cosa stessa, che non conviene che a essa, e che [...] non sarà più largo di ciò di cui dovrà rendere conto»¹⁵¹. La cosa più importante ai fini di quel che vogliamo dire qui è che le condizioni, pur non esistendo fuori da ciò che condizionano, sono totalmente dissimili da esso. Queste caratteristiche permangono anche in *Differenza e ripetizione*. Deleuze oppone alla concordia tra facoltà che la filosofia eredita dal senso comune, una discordia tra esse, che le eleva a un uso trascendente; vediamo in breve come funziona: incontriamo un oggetto che ci costringe a pensare ed esso, pur potendo solo essere sentito (*sentendum*), è insensibile per la sensibilità empirica perché non è il dato, ma ciò per cui esso è dato; esso costringe la sensibilità a elevarsi al suo uso trascendente, questa costringe la memoria a ricordarsi del *memorandum* e questa a sua volta costringe il pensiero a pensare il *cogitandum*. L’empirico ha bisogno del trascendentale, ma la forma trascendentale della facoltà non significa che essa «si rivolga a oggetti fuori del mondo,

¹⁵⁰ Cfr. Deleuze, *Marcel Proust e i segni* (1964), trad.it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino, 2001, pp. 55 e ss.

¹⁵¹ Deleuze, *Il bergsonismo*, p. 18. Deleuze anticipa il tema dell’empirismo nel suo primo libro, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), trad.it. di M. Cavazza, Cappelli, Bologna, 1980, nuova ed., Cronopio, Napoli, 2000, in cui, a p. 88, vede «l’essenza assoluta dell’empirismo» nel problema humeano di come il *soggetto* si costituisca a partire dal dato facendo di questo un sistema. La “parte” empirista dell’espressione “empirismo trascendentale” consiste nell’attenzione per il dato particolare della percezione, il carattere reale dell’esperienza e il “taglio” del concetto sulla cosa; la parte trascendentale nella ricerca di condizioni che determinano l’esperienza, che però non riposano più sull’io (che risulta piuttosto condizionato) e si trovano nell’essere piuttosto che nell’uomo: per chiarimenti sull’empirismo trascendentale cfr. F. Treppiedi, *Le condizioni dell’esperienza reale*, cit., e P. Godani, *Deleuze*, Carocci, Roma, 2009, pp. 31-34.

ma [...] che coglie nel mondo ciò che la riguarda [...] e la fa nascere»¹⁵²; allo stesso modo il trascendentale «va fatto rientrare in un empirismo superiore», anche se «l'empirismo trascendentale non può essere indotto dalle forme empiriche»¹⁵³ delle facoltà. La ricerca di condizioni che si incarnino in stati di cose, ma siano distinte da essi è ben espressa dalla nozione deleuziana di problema: esso si dispone «in una doppia serie di eventi che si svolgono su due piani, corrispondenti ma dissimili, gli uni [...] al livello delle soluzioni [...], gli altri [...] nelle condizioni del problema»¹⁵⁴; la prima serie è immanente e trascendente rispetto alla seconda: l'esistenza di singolarità spetta all'idea, ma la loro specificazione è immanente alle soluzioni. Se le condizioni (che sappiamo essere virtuali) sono dissimili dalle soluzioni attuali in cui si incarnano, per accedervi dovremo operare uno scarto rispetto all'attuale, effettuando quello che per Deleuze, che si richiama nuovamente a Bergson, è una sorta di "salto". È una rottura anche rispetto al presente: saltare nel virtuale significa saltare indietro nel passato, anche se non si tratta di un atto psicologico, ma di un salto nell'ontologia; tale passato infatti è un passato puro che non ha esistenza psicologica, ma è l'essere in sé, condizione di tutti i passati particolari e del passaggio di ogni presente¹⁵⁵. Si tratta di quella che in *Differenza e ripetizione* Deleuze chiama "seconda sintesi del tempo" (in cui trova compimento la prima sintesi, l'abitudine); essa coincide con la memoria¹⁵⁶: in questa è il passato che fa passare il presente, permettendo al presente che esso è stato di rimirarsi in sé e di essere rappresentato in quello attuale; è una sintesi attiva che si fonda su un'altra sintesi della memoria, però passiva, costituita appunto dal passato puro pre-rappresentativo, di cui futuro e presente sono dimensioni¹⁵⁷. Nemmeno la sintesi della memoria è sufficiente perché, pur dominando la rappresentazione, la rende infinita ereditandone i principi di identità e somiglianza con cui pensa il rapporto tra passato puro e presenti; deve essere superata da una terza sintesi, cioè la "forma vuota del tempo"¹⁵⁸. Questa è il tempo fuori dagli accadimenti che lo misurano e distribuisce in proporzione inversa passato e futuro, caratteri fissi derivanti da questa sintesi statica del tempo in cui esso non è più sottoposto al movimento e divisi dalla cesura che incrina l'io. Tale cesura è determinata nell'immagine di un evento adeguato a tutto il tempo: nel passato l'immagine

¹⁵² Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 186 (trad. modificata); per il funzionamento di questa "reazione a catena" tra facoltà, cfr. ivi, pp. 181-188.

¹⁵³ Ivi, p. 186.

¹⁵⁴ Ivi, p. 245.

¹⁵⁵ Cfr. Deleuze, *Il bergsonismo*, p. 48 e ss.

¹⁵⁶ In breve, dati degli istanti successivi omogenei e indipendenti, la "prima sintesi" è l'abitudine, la contrazione di essi all'interno dello spirito osservante, che vi introduce una differenza; è la sintesi dominata dal presente, che involuppa gli istanti precedenti nella contrazione, in cui poi si sviluppa l'attesa, ed è passiva perché avviene nello spirito contemplante ma non è fatta da esso: per la prima sintesi, cfr. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, pp. 95-107.

¹⁵⁷ Per la seconda sintesi, cfr. ivi, pp. 107-115.

¹⁵⁸ Si tratta di un'espressione con cui Deleuze indica la forma a priori con cui in Kant il me consentirebbe di determinare l'io sono come io penso; il me è un io passivo che sente il proprio pensiero avvenire in lui ma non attraverso di lui e, quando è "incrinato" dalla forma vuota del tempo, diviene un io incrinato: questo costituisce il correlato trascendentale dell'io passivo che appare nel tempo: cfr. ivi, pp. 115-116.

dell'evento è troppo grande per chi lo compie, nel presente l'io si sdoppia in un io ideale che si proietta sull'immagine e comincia a divenire uguale a essa, nell'avvenire l'evento distrugge l'io divenuto uguale a essa e lo rende disuguale. Il passato è ripetizione per difetto che prepara la ripetizione del presente, i due si ripetono l'uno nell'altro in modi differenti e tale ripetizione è condizione perché si produca il nuovo; questo è la ripetizione per eccesso dell'avvenire e coincide con l'eterno ritorno, che come sappiamo non è ritorno dello stesso ma produzione del differente¹⁵⁹. Ci siamo concentrati sulle difficili sintesi del tempo di Deleuze (che egli complica ancora applicandole all'inconscio) per mostrare come la sua filosofia sia un movimento di allontanamento dalla metafisica della presenza, intesa sia come santificazione dell'ente sia come privilegio della dimensione presente del tempo; il salto dall'attuale al fondamento virtuale è un salto indietro dal presente al passato puro, ma prosegue fino a raggiungere lo «*sfondamento* che gira su se stesso e non fa ritornare che l'a-venire»¹⁶⁰: il salto supera dunque l'attuale anche in avanti, verso l'eterno ritorno che fa tornare solo la differenza nella sua capacità di creare forme inedite e imprevedibili. La necessità di evitare di ricalcare il virtuale sull'attuale si riflette anche nel rigore con cui Deleuze distingue il suo concetto di virtuale da quello di possibile. Mentre il possibile si oppone al reale, il virtuale possiede una realtà fatta di rapporti differenziali e singolarità, distinguendosi piuttosto dall'attuale. Deleuze distingue virtuale e possibile per tre motivi: 1) se si pone il problema in termini di possibile e reale, la differenza tra possibile e reale è determinata dall'opposizione tra possibile e reale e dalla limitazione dei possibili, di cui solo alcuni si realizzano; il virtuale dell'idea produce invece l'esistenza dalla sua realtà affermativa. 2) Il possibile rimanda all'identità del concetto, il virtuale è la molteplicità dell'idea, di cui l'identità è effetto. 3) Il possibile è concepito a immagine del reale, "retrodatato" rispetto a questo e pensato infine come qualcosa che si realizza; il virtuale non somiglia all'attuale e si attualizza per differenziazione e creazione¹⁶¹. Con il concetto di virtuale Deleuze intende quindi sviluppare una filosofia che sappia inventare altri mondi rispetto a quello dato.

Capiamo così meglio il rifiuto che egli oppone alla rappresentazione, la quale, riducendo il pensiero a fotografia di ciò che c'è, blocca ogni critica di esso, mostrandosi così ritrovato teorico funzionale al primato d'identità e strumento ideologico al servizio del potere. Ci siamo già soffermati sulla rappresentazione nella sua quadruplica radice come oppressione della differenza e sostituzione del concetto di differenza con la differenza concettuale, approfondendo identità del concetto e opposizione dei predicati. Lasciamo in nota la descrizione delle altre due radici della rappresentazione (che

¹⁵⁹ Per la terza sintesi, cfr. *ivi*, pp. 115-126; un esempio di evento adeguato a tutto il tempo è il parricidio.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 122.

¹⁶¹ Per la distinzione tra virtuale e possibile (e tra virtuale e attuale, che non fanno pensati come contrari, ma come le metà dissimili di ogni cosa), cfr. *ivi*, pp. 269-275: è un tema, di nuovo, che Deleuze introduce leggendo Bergson, cfr. Deleuze, *Il bergsonismo*, pp. 87 e ss. e prosegue autonomamente.

ci consentono peraltro di intendere meglio come l'univocità dell'essere preservi la differenza), per passare alla deformazione che essa secondo Deleuze introduce nell'attività filosofica¹⁶². La rappresentazione costringe a fare un cattivo "uso" della filosofia, una volta introdotta in essa. Deleuze pone il problema del cominciamento in filosofia, che consiste nell'eliminazione dei presupposti. Un primo presupposto consiste nel ritenere il pensiero l'esercizio naturale di una facoltà, fondato su buona volontà del pensatore e natura retta del pensiero; tale presupposto è per Deleuze un'immagine del pensiero prefilosofica, che definisce dogmatica. Una filosofia priva di presupposti trova invece «la propria differenza o il vero cominciamento, non in un'intesa con l'Immagine *prefilosofica*, ma in una lotta rigorosa contro l'Immagine, denunciata come *non-filosofia*»¹⁶³. Uno dei postulati dell'immagine è il riconoscimento, che consiste nell'esercizio concorde delle facoltà su un oggetto: dal lato oggettivo esse si riferiscono alla forma d'identità dell'oggetto, da quello soggettivo presuppongono il senso comune come unità delle facoltà nel soggetto. Questi due aspetti sono tenuti insieme dall'io penso che, come unione delle facoltà, è il principio della rappresentazione: questa, nella sua quadruplica radice, costituisce per Deleuze un altro postulato, che è il correlato più generale del riconoscimento. Il binomio rappresentazione-riconoscimento, contro cui egli impiega l'empirismo trascendentale come esercizio discorde delle facoltà, pur ripiegando il pensiero sulla banalità quotidiana, è interessante se ci si interroga sui fini a cui serve: «il riconosciuto è tanto l'oggetto, quanto i valori proiettati sull'oggetto», che sono sempre quelli costituiti, con i quali l'immagine del pensiero «mostra una compiacenza inquietante»¹⁶⁴. A ciò Deleuze vuole sostituire la creazione di nuovi valori, la cui novità non consiste nell'essere apparsi prima o dopo nella storia, ma nella differenza, cioè nell'evocazione nel pensiero di forze che lo spingono «in una *terra incognita* mai riconosciuta né riconoscibile»¹⁶⁵, costringendolo davvero a pensare.

¹⁶² La differenza generica, più "grande" di quella specifica inscritta nel genere, intercorre tra gli ultimi concetti determinabili (categorie), non sottoposti a concetto identico se non a quello di essere: esso non è un genere collettivo in rapporto a specie, ma ha solo un contenuto proporzionato ai termini di cui si predica; per Deleuze tale essere è comunque equivoco, cioè si dice in senso diverso dei suoi termini, ed è riferito a essi dall'analogia del giudizio, che lo distribuisce tra i suoi termini e vi inserisce la gerarchia: l'analogia del giudizio è il terzo aspetto che lega la differenza alla rappresentazione. Sappiamo che Deleuze rivolge l'univocità dell'essere, che non pregiudica la differenza tra gli enti ma la rende possibile, proprio contro tale concezione dell'essere. Ora egli ci mostra come sia l'equivocità dell'essere nei diversi generi a compromettere la differenza tra enti, in quanto si riflette reciprocamente con l'univocità delle specie in un genere comune: nella classificazione le grandi unità si determinano secondo rapporti di analogia, le piccole unità si determinano tramite percezione diretta delle somiglianze; proprio la somiglianza della percezione è secondo Deleuze la quarta radice della rappresentazione: cfr. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, pp. 48-52.

¹⁶³ Ivi, p. 173. La coincidenza fra la denuncia deleuziana dell'immagine del pensiero e il materialismo senza immagini adorniano è troppo evidente per non pensare a una generale crescente insoddisfazione filosofica per la rappresentazione.

¹⁶⁴ Ivi, p. 177. Per la rappresentazione come correlato generale del riconoscimento, cfr. ivi, pp. 174-181.

¹⁶⁵ *Ibidem*. Sappiamo che Deleuze salva la dialettica come arte del problema e che per lui essa degenera quando si perde la facoltà di porre il problema: si crede che il problema sia dato e che pensare consista nella ricerca della soluzione, pregiudizio che rappresenta un altro postulato dell'immagine del pensiero. La denuncia di questa (critica della rappresentazione inclusa) rivela così la sua importanza politica: «è un pregiudizio sociale, nell'interesse palese di farci restare bambini, indurci sempre a risolvere problemi proposti dall'esterno», sotto il giudizio dell'autorità: ivi, p. 205.

Alla critica della rappresentazione si collega quella del concetto, verso il quale Deleuze mostra un'ambivalenza inevitabile, ma che non squalifica la sua posizione e contribuisce anzi a definirne la ricchezza. Egli attacca una nozione che definiremmo "forte" di concetto, secondo cui la realtà tutta può essere inserita a forza nelle costruzioni concettuali elaborate arbitrariamente da un soggetto costitutivo: così si perderebbe però la capacità di coglierne gli elementi minimi e differenziali, troppo piccoli per essere colti dalle strutture larghe della nostra rappresentazione, e non si vedrebbe che il soggetto, come pure i concetti che esso costruisce, sono solo variabili provvisorie e di superficie rispetto a una più profonda realtà caotica irriducibile a essi. La critica di Deleuze alla differenza concettuale (che subordinerebbe la differenza alle potenze della rappresentazione) e il suo empirismo trascendentale vanno letti in questo senso. Egli si richiama a Leibniz che, pur riprendendo l'unità cartesiana di chiaro e distinto, avrebbe osservato che un'idea può essere confusa *in quanto* chiara; piegandone il celebre esempio del mormorio del mare sulla propria teoria dell'idea, Deleuze identifica il chiaro e confuso con l'appercezione di insieme del rumore che non permette però di cogliere le piccole percezioni (il rumore delle singole onde) che la compongono; queste sono distinte poiché colgono rapporti differenziali e singolarità, ma oscure poiché non ancora differenziate: esse si attualizzano poi nell'appercezione d'insieme chiara e confusa. Deleuze rimanda il distinto-oscuro all'idea, la quale si attualizza nel chiaro-confuso, che identifica invece col concetto (il quale è dunque superficiale rispetto all'idea)¹⁶⁶. L'empirismo trascendentale, che sappiamo risalire dall'attuale al virtuale, è il salto oltre il concetto con le sue forme identiche verso l'idea, che come differenza, ne costituisce le condizioni. Ciò non significa però che Deleuze auspichi un abbandono del concetto, che equivarrebbe all'abbandono della filosofia o alla riduzione di essa a *doxa*; egli è molto chiaro su questo: l'empirismo trascendentale non è «una reazione contro i concetti [...]. Esso instaura al contrario la più folle creazione di concetti che mai si sia vista»¹⁶⁷. Come intendere allora il concetto da creare, stabilito che non può risolvere in sé l'intera realtà e che bisogna andare verso le sue condizioni? Esso deve rendersi abbastanza "sottile" da cogliere le pieghe più minute del reale: i concetti, oggetti di incontro, «sono le cose stesse [...] al di là dei "predicati antropologici"» e convivono con un decentramento del soggetto che li crea, che deve inoltre avere contezza del loro carattere provvisorio: «io faccio, rifaccio e disfaccio i miei concetti a partire da un orizzonte mobile»¹⁶⁸, sempre spostato. Il concetto e la filosofia sopravvivono alla morte dell'idealismo.

Dobbiamo infine chiederci quali siano sul piano *storico-politico* le ragioni che hanno portato Deleuze a sviluppare la sua filosofia della differenza e la parallela critica dell'incarcerazione di questa

¹⁶⁶ Per l'idea come il distinto-oscuro che si attualizza nel chiaro-confuso, cfr. *ivi*, pp. 275-276. Per l'identificazione del chiaro-confuso col concetto, cfr. Deleuze, *Il metodo della drammatizzazione*, cit., in *L'isola deserta*, p. 127.

¹⁶⁷ Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 3.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

entro identità, negazione e rappresentazione. Abbiamo detto che tali ragioni in una prima fase rimangono molto più implicite di quanto siano ad esempio quelle di una filosofia come quella francofortese che, per metodo e orientamento, è più vicina a sociologia e marxismo. Deleuze non traccia come questa una genesi del potere, inteso proprio come progressiva subordinazione della differenza (le forze caotiche e multiformi della natura da cui l'uomo è inizialmente indistinto) alle forme fisse e organiche dell'identità collettiva e soggettiva; tale processo, inevitabile ai fini della sopravvivenza e coestensivo alla civiltà, tende però a distruggere l'uomo che lo mette in moto, in quanto egli è costantemente sostanziato e corroborato dall'influsso di queste forze naturali e differenziali: l'iscrizione della differenza entro l'identità rischia di divenire suicida. Eppure, crediamo che Deleuze, il quale offrirà in *L'anti-Edipo* una storia delle macchine sociali nel loro rapporto con il desiderio (e vedremo come quest'ultimo si incroci con la differenza), avrebbe potuto sottoscrivere un'analisi di questo tipo. Egli accenna, prima della "svolta" politica di *L'anti-Edipo*, una critica del potere, che prende le forme di una distinzione terminologica tra i concetti di "potenza" e di "potere". Crediamo che questa possa essere interpretata come la distinzione tra ciò che l'uomo può nella sua affermazione creatrice e ciò che lo divide da essa rendendolo schiavo; Deleuze richiama infatti la distinzione nietzschiana tra schiavo, che per affermare deve negare ciò che differisce da lui, e padrone, che dall'affermazione della sua differenza trae una negazione non necessaria, definendola la distinzione tra «i conservatori degli antichi valori» e «i creatori di valori nuovi»¹⁶⁹: i padroni sono «uomini di *potenza*, ma non gli uomini del *potere*, poiché il potere si giudica dall'attribuzione dei valori in corso; non basta allo schiavo prendere il potere per non essere più schiavo»¹⁷⁰. La differenza tra potere e potenza è allora quella tra «l'ordine conservatore della rappresentazione e un disordine creatore»¹⁷¹; notiamo che la creazione si muove nell'elemento della differenza che precede le identità o le dissolve per originarne altre, mentre la rappresentazione è sovrapposta alla differenza per limitare tale dissoluzione di forme e la conservazione è il mantenimento nel tempo dell'ordine rappresentativo. Ecco perché crediamo che Deleuze tragga dalla distinzione potenza-potere una critica del potere (accostabile a quella francofortese), inteso come pervertimento delle forme associative e fondato anche sull'oppressione della differenza da parte dell'identità. Pensiamo che Deleuze abbia in mente tale schema del potere anche quando con l'univocità dell'essere sottrae la differenza, che convive con l'uguale dignità ontologica degli enti, al privilegio gerarchico, che invece implica un principio identico e ordina gli enti in base alla somiglianza con esso. Inoltre il pluralismo deleuziano, cioè la ricerca – oltre l'organizzazione concettuale onnicomprensiva che il soggetto costitutivo dell'"idealismo" impone alla realtà – degli

¹⁶⁹ Ivi, p. 76.

¹⁷⁰ Ivi, p. 77. Corsivi nostri.

¹⁷¹ *Ibidem*.

elementi minimi di questa risponde all'obiettivo teoretico di liberare la differenza dall'identità rappresentativa; eppure tale obiettivo può essere letto anche in chiave politica: se a livello individuale il soggetto identico (quando si solidifica nelle forme dell'io e del me) sopprime le differenze (pulsionali, percettive ad esempio) in cui pure si forma e trae forza, non fa forse ciò che la società ha già fatto, imponendo identità collettive (statali, nazionali) su differenze (etniche, sessuali) da cui si sente minacciata e da cui pure trae origine? Non è allora una semplificazione vedere in Deleuze un critico delle forme di potere a lui contemporanee che, come i francofortesi, interpreta entro tale schema e identifica con capitalismo, fascismo e socialismo reale. *L'anti-Edipo*, che Deleuze scrive in coppia con Guattari, è un'opera che forse non rappresenta tanto una rottura rispetto alla precedente produzione deleuziana, quanto una torsione dei concetti teorici rinvenuti in essa (empirismo trascendentale e differenza compresi) ai fini di un'analisi concreta delle formazioni psichiche e sociali. Qui Deleuze elabora una genesi delle società (macchine sociali), secondo il modo in cui si sono rapportate ai flussi di desiderio. A questo livello compare una critica del *capitalismo*, che crediamo possa essere interpretato secondo lo schema del potere come oppressione della differenza entro l'identità. La prima macchina sociale nella storia è la macchina territoriale primitiva, che codifica i flussi di desiderio sul «corpo pieno della terra»¹⁷². La seconda macchina è quella barbarica, che “surcodifica” i flussi sul corpo del despota e dell'*Urstaat*¹⁷³; questa macchina opera la prima deterritorializzazione perché sovrappone la sua unità trascendente alle comunità primitive¹⁷⁴. Il capitalismo compare come terza macchina, che decodifica i flussi sul corpo del capitale-denaro, sostituendo a codici e surcodici un'assiomatica dei flussi decodificati¹⁷⁵. Il capitalismo, distruggendo codici e surcodici, opera la seconda deterritorializzazione, ma (punto fondamentale) «riterritorializza là ove ha perduto le territorialità, e crea nuovi arcaismi là ove distrugge gli antichi»¹⁷⁶. Il capitalismo ricostruisce così nella sua immanenza l'*Urstaat* trascendente come uno dei suoi poli, mentre l'altro sono le forze che esso libera e che però costituiscono la sua possibilità di saltare¹⁷⁷. Per ora la nostra lettura del capitalismo come sistema di potere fondato sull'identità che minaccia la differenza ci permette di riconoscere che esso distrugge

¹⁷² Cfr. Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 298. Il corpo pieno della terra è l'entità unica che si appropria delle forze produttive e condiziona appropriazione e utilizzo comune del suolo: codificare i flussi significa prelevarli, operando «stacchi di catena» e «distribuzioni di parti», cfr. *ivi*, p. 156, realizzando un'organizzazione estrinseca (cfr. Godani, *Deleuze*, p. 158) del desiderio.

¹⁷³ Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 298; i flussi di desiderio ora convergono verso il consumo del sovrano, oggetto trascendente staccato dalla catena di desiderio: cfr. *ivi*, pp. 219 e 232.

¹⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 298. La seconda macchina, per rendere i sudditi debitori infiniti dello Stato fa circolare denaro, cfr. 222; la surcodificazione, essenza dello Stato, fa del desiderio cosa del sovrano, cfr. 224. L'*Urstaat* è «la formazione di base, che fa da orizzonte a tutta la storia»: *ivi*, p. 245. le varie formazioni sociali tentano di ricostruirlo: proprietà, merci, codici sono il «fallimento dei codici» e il tentativo dello Stato di creare «codici [...] per flussi sempre più deterritorializzati»: *ivi*, p. 246.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 298. L'assiomatica differisce dal codice perché non impone ai flussi un senso trascendente, ma ne regola i flussi in modo immanente, inserendosi nella sua essenza astratta, cfr. Godani, *Deleuze*, p. 158.

¹⁷⁶ Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 298.

¹⁷⁷ Cfr. *Ibidem*.

i codici di macchine sociali *differenti*; dobbiamo vedere meglio in cosa consista l'identità che sostituisce a esse. *L'anti-Edipo* studia il desiderio nella sua duplice natura economica e libidinale, riconducendo la sua scoperta rispettivamente a economia politica e psicoanalisi, le quali scorgono le forze che, muovendosi al di sotto della rappresentazione, la costituiscono: «come Ricardo fonda l'economia politica [...] scoprendo il lavoro quantitativo all'origine di ogni valore rappresentabile, Freud fonda l'economia desiderante scoprendo la libido quantitativa all'origine di ogni rappresentazione degli oggetti e dei fini del desiderio»¹⁷⁸; dato il nesso tra società e desiderio, il capitalismo decodificando i flussi libera a un tempo lavoro e libido astratti. Nel momento però in cui scopre l'essenza di lavoro e desiderio, il capitalismo la reprime separandola in lavoro astratto e desiderio astratto. Il capitalismo limita la propria deterritorializzazione, che comporta la distruzione delle rappresentazioni oggettive primitive e dispotiche, creando nuove rappresentazioni soggettive: come l'economia politica incatena il lavoro astratto nella proprietà privata, così la psicoanalisi incatena la libido astratta nella famiglia privatizzata, creando, a vantaggio di questa, rappresentazioni soggettive come il complesso edipico¹⁷⁹. Capiamo allora che l'*identità* che il capitalismo sostituisce alle società differenti che ha distrutto è quella *astratta* dei flussi di denaro e di desiderio; dobbiamo però evitare di fraintendere la posizione di Deleuze e Guattari: essi non vogliono il ritorno delle vecchie società perché differenti né guardano con sospetto i flussi perché identici in quanto astratti; questo è anzi ciò che fa il capitalismo, che crea nuove territorializzazioni dove ha distrutto le antiche. Perché però esso deterritorializza i flussi di desiderio per poi riterritorializzarli? Per capirlo dobbiamo introdurre il concetto di corpo senza organi: esso è verosimilmente (gli autori non danno definizioni precise) il desiderio nella sua pienezza intensiva¹⁸⁰. Esso non si trova però all'inizio della storia, ma è l'ultimo residuo di un *socius* deterritorializzato: se i primi due *socius* codificano e surcodificano i flussi, il capitalismo con l'assiomatica «tende verso una soglia di decodificazione che disfa il *socius* a vantaggio di un corpo senza organi, e che, su questo corpo, libera i flussi del desiderio in un campo deterritorializzato»¹⁸¹; il capitalismo, producendo «lo schizo come il soggetto dei flussi decodificati sul corpo senza organi», tende verso il suo limite schizofrenico. È proprio perché tale limite costituisce la sua possibilità di saltare, che il capitalismo deve respingerlo e «contrariare [...] la sua tendenza nel tempo stesso in cui vi si

¹⁷⁸ Ivi, p. 341.

¹⁷⁹ Cfr. ivi, pp. 344-347.

¹⁸⁰ Chiariamo alcuni termini con cui Deleuze e Guattari interpretano il funzionamento dell'inconscio: il desiderio è un processo produttivo i cui agenti sono "macchine desideranti" concatenate, di cui una produce flussi di desiderio interrotti da un'altra; a un certo momento le macchine si arrestano, cfr. ivi, p. 7, lasciando emergere la massa indifferenziata e disorganizzata che articolavano, il corpo senza organi, cfr. ivi, p. 9: esso, che all'inizio si oppone alle macchine, è un elemento di antiproduzione e forma una superficie di registrazione del desiderio, svolgendo nell'inconscio la funzione che svolge nella società il corpo pieno, il *socius* di cui abbiamo parlato, cfr. ivi, p. 11.

¹⁸¹ Ivi, p. 36.

precipita»¹⁸². Ecco il motivo del duplice comportamento del capitalismo verso il desiderio: più esso «deteritorializza, decodificando e assiomatizzando i flussi [...], più i suoi apparati annessi, burocratici e polizieschi, riterritorializzano a più non posso»¹⁸³; il suo tentativo di restaurare sul piano simbolico e immaginario le rappresentazioni oggettive (Patria, Dio, Famiglia) che esso ha distrutto corrisponde a questa riterritorializzazione. Il capitalismo non teme dunque i flussi decodificati di desiderio in quanto identici-astratti, ma in quanto costituiscono la sua possibilità di saltare e per questo deve reprimerli. Anzi la liberazione dei flussi di desiderio potrebbe coincidere con l'emancipazione della differenza, perché l'inconscio di cui Deleuze e Guattari cercano di scoprire il funzionamento è pienamente *differenziale*. Per loro il merito di Lacan, che risale dall'immaginario alla struttura – sui quali non ci soffermiamo, se non per dire che si tratta di universalizzazioni delle rappresentazioni soggettive della psicoanalisi –, è scoprire oltre di essi che la struttura ha un “rovescio”, che consiste nella produzione reale del desiderio e consente di uscire dalla rappresentazione: il rovescio è l’“inorganizzazione reale” «degli elementi molecolari: oggetti parziali che entrano in sintesi o interazioni indirette, poiché non sono parziali nel senso di parti estensive, ma piuttosto “parziali” come le intensità con cui una materia riempie sempre lo spazio in gradi diversi [...]; pure molteplicità positive ove tutto è possibile, senza esclusione o negazione»¹⁸⁴; la materia che fa supporto agli oggetti parziali è il corpo senza organi, che riempie lo spazio ogni volta che un'intensità lo riempie. Crediamo allora che il desiderio che gli autori studiano come rovescio della struttura, fatto di oggetti parziali e di molteplicità intensive prive di negazione, combaci perfettamente con la natura della differenza che Deleuze aveva delineato precedentemente: liberare flussi di desiderio significa liberare dalla rappresentazione la differenza che si agita al di sotto di essa. Il capitalismo reprimendo i flussi reprime dunque la differenza e se lo fa tramite un'assiomatica che li registra sul corpo del capitale-denaro, sempre più identico per tutte le culture, lo fa a vantaggio di un'identità astratta: ecco perché secondo noi il capitalismo rientra pienamente entro lo schema del potere come oppressione della differenza entro l'identità. Il fatto che Deleuze e Guattari sostengano la liberazione del desiderio non autorizza però l'accusa rivolta loro di essere apologeti più o meno consapevoli del capitalismo; la loro è anzi una delle più forti e avvedute critiche del capitalismo che si siano mai date, ma è una critica che (come quella di Marx) non guarda indietro ma avanti. Per loro il ritorno alle antiche comunità distrutte dal capitalismo non è possibile in realtà e sarebbe prospettabile solo entro una rappresentazione

¹⁸² Ivi, p. 37. Il capitalismo produce quindi «una formidabile carica schizofrenica sulla quale fa portare tutto il peso della sua repressione»: *ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Ivi, p. 352. Come vedremo nella quinta sezione, il rovescio della struttura è fatto coincidere con l'oggetto *a* minuscolo di Lacan. Gli autori chiamano “molecolari” gli elementi minimi dell'inconscio che non obbediscono a leggi statistiche, cfr. *ivi*, p. 318; degli oggetti parziali, rinvenuti da Melanie Klein, Deleuze si era invece appropriato per indicare gli oggetti virtuali appartenenti a una delle due serie in cui si sdoppia l'eccitazione, mentre l'altra è formata dagli oggetti attuali, corrispondenti a essi ma dissimili cfr. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, pp. 130 e ss.

funzionale alla riterritorializzazione: dobbiamo chiederci piuttosto se appellarsi a esse non rafforzi il capitalismo che si pretende così di combattere. Deleuze e Guattari spiegano che il capitalismo è un sistema che realizza la sua “cattiva” immanenza “investendo” i flussi di desiderio entro flussi di denaro, costantemente immessi sul mercato, dove sono congiunti e gestiti¹⁸⁵. Per loro la via rivoluzionaria da intraprendere contro la monetizzazione integrale del desiderio e la repressione che coesistono nel capitalismo non può trovarsi né nella psicoanalisi, in quanto registrerebbe dipendenze economico-moneterie nel desiderio dei pazienti, né nel ritiro autarchico dal mercato globale sostenuto dal fascismo e da certo terzomondismo. Essi credono al contrario che si debba proseguire la deterritorializzazione di flussi promossa dal capitalismo, ritorcendogliela contro, per giungere, oltre il limite che questo ripristina, alla sua dissoluzione: «non ritirarsi dal processo, ma andare più lontano, “accelerare il processo”, [...]: in verità, su questo capitolo, non abbiamo ancora visto nulla»¹⁸⁶. La schizoanalisi di Deleuze e Guattari, lo studio del rapporto entro il capitalismo tra produzione sociale e produzione desiderante, non dice chi deve fare la rivoluzione¹⁸⁷. Come però per Marx il capitalismo creava la classe che avrebbe dovuto distruggerlo, così per Deleuze e Guattari esso crea i fuori-classe che dovrebbero rovesciarlo; vedremo perché gli autori si esprimano così parlando della ridiscussione a cui sottopongono il concetto marxista di lotta di classe; per ora è importante dire che il capitalismo congiunge la classe dominante definita da flussi di capitale e la classe dominata definita da flussi di lavoro. Poiché l’opposizione è così «tra i flussi come rientrano in un’assiomatica di classe sul corpo pieno del capitale, e i flussi decodificati», che si liberano dall’assiomatica scorrendo sul corpo senza organi, l’opposizione a livello sociale non si situa tanto tra classi ma «tra la classe e i fuori-classe; tra i servi della macchina e quelli che la fanno saltare»¹⁸⁸. La macchina sociale è quella capitalistica e i fuori-classe sono gli “schizo”, che operano un investimento sociale (cioè un collegamento dei propri flussi di desiderio a una determinata società) di tipo «schizo-rivoluzionario»; questo «segue le *linee di fuga* del desiderio, attraversa il muro», ossia il limite con cui il capitalismo contraria la sua tendenza, «e fa passare i flussi»¹⁸⁹: per gli autori il capitalismo libera il desiderio che, impugnato dai fuori-classe, potrebbe rovesciare i meccanismi di potere con cui esso si mantiene in piedi. Deleuze e Guattari (come Marx) non offrono “ricette per la trattoria dell’avvenire”, ma possiamo immaginare che la società che dovrebbe emergere dalla rivoluzione sarebbe una società, che, oltre la monetizzazione con cui il capitalismo sfigura il desiderio, dà spazio ai desideri di tutti. Questa analisi del

¹⁸⁵ Cfr. Deleuze e Guattari, *L’anti-Edipo*, pp. 271-272.

¹⁸⁶ Ivi, p. 272.

¹⁸⁷ La schizoanalisi non propone un programma politico, né stabilisce quale società deve emergere dalla rivoluzione: «dato un socius, essa chiede solo che posto esso riservi alla produzione desiderante [...], in che forma avvenga la conciliazione tra il regime della produzione desiderante e il regime della produzione sociale»: ivi, p. 437.

¹⁸⁸ Ivi, p. 290. Ridiscuteremo il problema della composizione di classe anche nelle sezioni quarta, in riferimento al bisogno, e quinta, in riferimento al desiderio.

¹⁸⁹ Ivi, p. 315.

capitalismo ci dà gli elementi per comprendere come anche il *fascismo* rientri per Deleuze nello schema che abbiamo delineato del potere, inteso come realizzazione sul piano storico-politico del primato teorico dell'identità sulla differenza. Deleuze invero non si esprime in questi termini, né elabora una critica specifica del fascismo; eppure la sua posizione filosofica è sicuramente incompatibile con ogni fascismo, come dimostra ad esempio la sua lettura di Nietzsche: nello scritto *Pensiero nomade* egli, pur riconoscendo il merito di Wahl o Bataille nella sottrazione di Nietzsche al fascismo sulla base dei testi, dice che il problema non risiede più nella lettera del testo nietzschiano, ma nel trattare questo come «un campo di esteriorità in cui si fronteggiano forze fasciste, forze borghesi e forze rivoluzionarie»¹⁹⁰; poiché il quesito diviene così: «scovate in Nietzsche la forza rivoluzionaria», dando al suo testo «un senso liberatorio, un senso di esteriorità»¹⁹¹, è evidente come Deleuze intenda sottrarre Nietzsche alla reazione rappresentata dal fascismo per inserirlo entro una linea rivoluzionaria. Del resto, quando Deleuze nell'antologia *Nietzsche* dice che la sorella del filosofo compie «il tradimento supremo: tentare di mettere Nietzsche al servizio del nazismo»¹⁹², oppure che si «può facilmente capire in quale categoria» Nietzsche «avrebbe posto la razza dei “signori” concepita dai nazisti»¹⁹³, si può capire anche a livello “espressivo” cosa pensi Deleuze del fascismo. Deleuze nell'*Anti-Edipo* porta la sua idiosincrasia per il fascismo a farsi critica filosofica, al punto che nella prefazione all'edizione americana Foucault scriverà che il nemico maggiore dell'opera è «non soltanto il fascismo storico di Hitler e Mussolini [...] ma il fascismo che è in noi [...], che ci fa amare il potere [...]. *L'anti-Edipo* [...] è un libro di etica, [...] un'introduzione alla vita non fascista»¹⁹⁴. Abbiamo detto che lo studio di Deleuze e Guattari del capitalismo ci consente di cogliere la loro critica del fascismo perché quest'ultimo per loro non è altro che la riterritorializzazione del primo. In un certo senso il capitalismo è la formazione di potere principale in epoca moderna e contemporanea, perché riesce a inserirsi nei flussi di desiderio in maniera più efficace della macchine precedenti: registrandoli entro il corpo sempre più identico e universale del capitale-denaro, riesce a controllarli entro un sistema di “cattiva” immanenza da cui quasi nulla fuoriesce e in cui produzione e anti-produzione si confondono; il fascismo storico e il socialismo reale (che pure dovrebbe avere dalla sua la più acuta critica marxista) paiono allora tentativi poi falliti di arginare flussi di desiderio che, una volta liberati dall'apparato statale trascendente di antiproduzione, possono essere regolati solo sul piano immanente del mercato: il capitalismo è riuscito in questo finora meglio di fascismo e

¹⁹⁰ Deleuze, *Pensiero nomade*, in appendice a *Nietzsche e la filosofia*, pp. 309-322, p. 316.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Deleuze, *Nietzsche* (1965), trad.it. di F. Rella, Bertani, Verona, 1973, nuova ed. SE, Milano, 2006, p. 19.

¹⁹³ Ivi, p. 38.

¹⁹⁴ Cfr. M. Foucault, *Introduzione alla vita non fascista*, prefazione alla trad. americana di *L'anti-Edipo*, Viking Press, New York, 1977, trad. it. di C. Mangone, Maldoror Press, agosto 2012, pp. 8-9., cfr. anche M. Foucault, *Dits et Ecrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 133-136.

socialismo reale, come prova peraltro l'evidenza che è comparso nella storia prima di essi, per sopravvivere poi al loro crollo. Il fascismo per gli autori è funzionale al capitalismo, in quanto, riterritorializzando i flussi decodificati, consente di allontanare il limite schizofrenico che, liberando i flussi di desiderio anche dalla forma monetaria imposta loro dal capitalismo, farebbe crollare quest'ultimo. Cos'è in quest'ottica la retorica imperiale del fascismo, se non un tentativo di ricostruire almeno sul piano simbolico l'*Urstaat*, ormai tramontato con l'avvento del capitalismo e il fallimento dei codici? L'appello alla proprietà privata e alla famiglia, a Dio e alla Patria, che spesso avvicina le masse al fascismo, non è l'appello alle rappresentazioni soggettive che il capitalismo restaura dopo aver distrutto quelle oggettive delle società precedenti? È proprio per contrariare il proprio limite schizofrenico che il capitalismo attiva i suoi organi di repressione ideologici e polizieschi, appoggiando stati fascisti o assumendone periodicamente i metodi di governo. Pensare di contrastare il capitalismo opponendo all'onnipotenza dei mercati scatenati da esso il ritiro impotente nell'autarchia e nel corporativismo fascisti è allora una cura o un palliativo? Questo è l'impianto che ci sembra sostenere la critica che Deleuze e Guattari rivolgono contro il fascismo. Ai nostri fini è però importante dire che in tale critica il fascismo prende anch'esso le forme del potere come identità che schiaccia la differenza: a livello nazionale, statale, talvolta religioso, viene posta un'identità unica a cui le differenze, interne e spesso anche esterne alla società (lo straniero, il sovversivo, il folle), sono ricondotte a forza, oppure spezzate. Per gli autori «nessuna società può sopportare una posizione di desiderio vero senza che le sue strutture di sfruttamento, d'asservimento [...] vengano compromesse»¹⁹⁵: poiché però abbiamo visto che il desiderio, fatto di molteplicità intensive, coincide con la differenza, si può dire che il fascismo non può sopportare una posizione pura di differenza senza che il sistema repressivo che lo costituisce crolli. La rappresentazione con cui il soggetto tenta di imbrigliare la differenza sul piano teorico presta dunque il fianco al suo utilizzo a scopi di controllo politico, che agisce tanto a livello collettivo, quanto a livello individuale. Ciò ci conduce al secondo aspetto della critica di Deleuze e Guattari al fascismo: esso infatti non esisterebbe se non esistessero soggetti fascisti e la radice di ciò va cercata tra l'altro nell'inconscio affettivo. Al polo «schizo-rivoluzionario» dell'investimento sociale di desiderio, essi accostano un polo «paranoico-fascisteggiante, che investe la formazione di sovranità centrale, [...] facendone la causa finale eterna di tutte le altre forme sociali della storia [...], disinveste ogni libera figura del desiderio»¹⁹⁶; il fascista dunque per loro è l'identitario paranoico (come per i francofortesi), letteralmente innamorato della macchina sociale in cui vive e diffidente verso forme differenti di investimento libidico. Per gli autori la ragione della distinzione tra i due tipi di investimento sociale risiede nel fatto che esso avviene sul corpo senza organi, ma quest'ultimo ha

¹⁹⁵ Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 129.

¹⁹⁶ Ivi, p. 315.

due facce: mentre lo schizo va in direzione delle “molecole”, il paranoico «congegn le masse, è l’artista dei grandi insiemi molari, formazioni statistiche o gregarietà [...]. Investe tutto sotto la specie dei grandi numeri»¹⁹⁷. Non c’è da stupirsi allora se lo sguardo del fascista non sia particolarmente attento a ciò che in società rappresenta la minorità (altro nome della differenza) e che, troppo particolare e sottile per entrare nelle maglie larghe dell’organizzazione gregaria, è posto nell’alternativa di adeguarsi a essa o scomparire. Deleuze e Guattari spiegano però che i due tipi di investimento non sono uno individuale e l’altro collettivo, ma entrambi collettivi: uno è un investimento di gruppo-soggetto che libera il desiderio come fenomeno molecolare, l’altro è un investimento di gruppo assoggettato che lo reprime, subordinandolo alle strutture molari¹⁹⁸; ciò ci consente di capire il rapporto tra il fascista come individuo e il fascismo come organizzazione (come del resto tra singolo rivoluzionario e moltitudini rivoluzionarie): quando qualcuno investe il proprio desiderio secondo l’uno o l’altro polo sta compiendo più o meno consapevolmente un atto politico; se il suo desiderio non conosce altra direzione che la macchina sociale a cui appartiene e non tollera altre forme di investimento, entrerà nel gruppo assoggettato, appoggiando quello che per lui è l’organismo politico che meglio avochi a sé ogni forza di desiderio e riduca alla propria identità onnicomprensiva ogni differenza: probabilmente tale organismo sarà quello fascista. Passiamo ora alla terza forma associativa che Deleuze ha secondo noi in mente quando effettua la sua critica del potere, il *socialismo reale*; è evidente che esso, nato per difendere gli oppressi, dove è diventato metodo di governo si è spesso tramutato in strumento al servizio degli oppressori, adeguandosi allo schema del potere come assoggettamento della differenza entro il primato di identità: come interpretare diversamente l’uniformazione forzata di ogni differenza intellettuale, etnica o religiosa al sempre identico di Stato e Partito, la riduzione a gregge obbediente e indifferenziato (parodia dell’egalitarismo sociale marxista) di quelle che dovevano essere le forze rivoluzionarie e multiformi del proletariato? Nemmeno qui Deleuze si esprime in questi termini, ma pensiamo che la ridiscussione a cui egli sottopone alcuni concetti del marxismo vada interpretata in tale direzione. Bisogna però fare attenzione a non sovrapporre la critica al potere insito nel socialismo reale che (seppur implicita) pensiamo rimanga netta, con tale rivisitazione teorica del *marxismo*, che mantiene di esso sia l’intenzione di vagliare i fenomeni sociali ed economici in maniera scientifica sia l’obiettivo politico della rivoluzione: lo stesso tema dell’*Anti-Edipo*, lo studio del desiderio come forza rivoluzionaria, risponde al tentativo di rinvenire una nuova potenza che rovesci i rapporti sociali d’oppressione come intendeva fare Marx con il proletariato

¹⁹⁷ Ivi, p. 318. Da come i flussi presenti nel campo sociale sono investiti in un polo o nell’altro dipende anche il cosiddetto investimento familiare: l’investimento schizofrenico genera una famiglia “dilaniata” che produce oggetti parziali spersonalizzati, mentre l’investimento paranoico è il presupposto delle immagini personalizzate dalla cui applicazione nasce il complesso di Edipo: cfr. ivi, pp. 315-317.

¹⁹⁸ Cfr. ivi, p. 319.

(vedremo però a breve perché quest'ultimo per gli autori non sia in quanto tale rivoluzionario); anche l'obiettivo polemico della rivoluzione, il capitalismo come sistema di potere, è lo stesso: la critica di Deleuze e Guattari agli apparati repressivi e alla monetizzazione del desiderio che il capitalismo comporta è di stesso segno rispetto a quella di Marx, anche se quest'ultimo poteva difficilmente prevederne gli esiti novecenteschi (fascisti dei primi, e industriali e finanziari della seconda); i due francesi condividono con lui anche il fine della rivoluzione, la dissoluzione del capitalismo, e l'idea che questa possa solo provenire dalle forze scatenate da esso (per quanto individuate diversamente) e non dal loro congelamento anacronistico, come provano la critica implicita di Deleuze e Guattari a quello che si sarebbe chiamato comunitarismo e quella esplicita di Marx al luddismo. Tale vicinanza di intenti si accompagna nell'*Anti-Edipo* a un tentativo di reimpiego di alcuni concetti teorici di Marx; anzitutto la storia delle società che gli autori tracciano intende «seguire esattamente le regole formulate da Marx: [...] la storia universale è storia delle *contingenze*, e non delle necessità. Sono infatti occorsi grandi casi [...] che avrebbero potuto prodursi altrove, prima, o non prodursi mai, perché i flussi sfuggissero alla codificazione»¹⁹⁹, costituendo il *socius* capitalistico; la sottrazione del marxismo alla necessità teleologica del materialismo storico ci sembra sul piano teorico la prosecuzione della critica deleuziana alla dialettica hegeliana anche messa marxisticamente “sui piedi”, sul piano politico la critica dell'idea di rivoluzione come qualcosa che deve necessariamente accadere e passare attraverso la dittatura del proletariato. In secondo luogo, ricordiamo come Deleuze e Guattari riprendano la concezione di Marx secondo cui l'economia politica scopre l'essenza del valore come lavoro astratto per poi incatenarla nella proprietà, e la applichino originalmente alla psicoanalisi che scopre l'essenza del desiderio come libido astratta per legarla alla famiglia: entrambe le scienze nascono entro il capitalismo, il quale, scoprendo che esse costituiscono un pericolo per la propria macchina, ne fa i suoi strumenti ideologici. Resta allora da capire perché il marxismo da critica del potere sia stato spesso mistificato in ideologia al servizio di esso. Deleuze e Guattari cercano la risposta nel desiderio perché, anche se esso si libera solo in una fase *storicamente* evoluta della società, da un punto di vista “*logico*” questa ha il suo presupposto nelle modalità in cui il desiderio è organizzato: dunque «anche le forze più [...] repressive della riproduzione sociale sono prodotte dal desiderio»²⁰⁰. Riprendiamo allora lo studio degli autori sull'investimento sociale del desiderio: all'interno degli investimenti sociali, essi distinguono l'investimento libidinale inconscio di desiderio e quello preconscious di interesse; ecco dunque la domanda che ci porta verso il problema: «perché molti tra coloro che hanno o dovrebbero avere un interesse oggettivo rivoluzionario mantengono un investimento preconscious di tipo

¹⁹⁹ Ivi, p. 154. Corsivo nostro.

²⁰⁰ Ivi, p. 32. Il problema principale della filosofia politica sarebbe allora «perché gli uomini combattono *per* la loro servitù come se si trattasse della loro salvezza?»: *ibidem*. Sulla reciproca fondazione di società e desiderio, cfr. ivi, p. 35.

reazionario?»²⁰¹. Il fatto è che l'investimento libidinale inconscio riguarda le *forze* da cui le formazioni sociali dipendono ed è esso a spingerci a cercare il nostro interesse da una parte o l'altra; esso può essere rivolto verso la macchina sociale e questo contribuisce a rispondere alla domanda (che abbiamo intravisto parlando del fascismo) sul perché gli oppressi, piuttosto che ribellarsi, preferiscano cercare i loro interessi nell'apparato repressivo. Ciò ci conduce al problema dei motivi che spingono per gli autori i rivoluzionari (marxisti compresi) ad appoggiare le tirannidi: ciò «che è rivoluzionario o reazionario nell'investimento preconsciouso d'interesse non coincide con quel che è tale nell'investimento libidinale inconscio»²⁰². Torniamo all'investimento sociale di desiderio come fenomeno di gruppo: il gruppo soggetto ha investimenti libidinali rivoluzionari e subordina il socius al desiderio, «un gruppo rivoluzionario quanto al preconsciouso rimane un *gruppo assoggettato*, anche se conquista il potere» se esso «rinvia a una forma di potenza che continua ad asservire [...] la produzione desiderante»²⁰³. Il problema si sposta allora dal piano individuale a quello collettivo: individui apertamente rivoluzionari possono essere a livello inconscio reazionari e dare luogo coi propri simili a gruppi che, pur rivendicando l'obiettivo politico della rivoluzione, sfoceranno prima o poi in associazioni reattive. Questa ci sembra la spiegazione definitiva del perché secondo Deleuze e Guattari le rivoluzioni, comprese quelle comuniste, possano costruire spaventosi edifici di potere, nel momento in cui il desiderio è rivolto a essi anziché essere liberato nella sua potenza rivoluzionaria²⁰⁴. L'idea di rivoluzione di Deleuze e Guattari non è pensabile se non entro il solco tracciato da Marx, eppure si discosta da quella concepita da alcuni epigoni: l'impossibilità del ritorno al comunismo primitivo o il rifiuto di riconoscere la rivoluzione nel capitalismo di stato dei paesi socialisti vanno compresi entro la loro idea secondo cui la rivoluzione può avvenire solo all'indomani della completa deterritorializzazione dei flussi di desiderio operata dal capitalismo stesso; ci si potrebbe spingere a dire che Marx non sarebbe stato ostile a tale impianto, in quanto per lui il comunismo viene dopo (non prima) del capitalismo, la concentrazione dei mezzi di produzione da parte dello Stato è punto di passaggio verso

²⁰¹ Ivi, p. 395. Per quanto riguarda i rapporti tra formazioni molecolari e macchine desideranti da un lato e formazioni molarie e macchine sociali dall'altro, Deleuze e Guattari spiegano che la distinzione, più che tra molecolare e molare, si situa all'interno degli investimenti molarie perché ogni investimento è sociale; quella tra molare e molecolare è una disgiunzione inclusiva, che varia a seconda che i fenomeni molecolari si subordinino agli insiemi molarie o viceversa: cfr. ivi, pp. 389-390.

²⁰² Ivi, p. 398. Un investimento preconsciouso rivoluzionario riguarda sì un nuovo socius, ma può coesistere con un investimento inconscio reazionario: l'investimento inconscio è rivoluzionario solo se riguarda la produzione desiderante come «potenza rovesciata sul corpo senza organi», ivi, p. 399, la quale subordina a sé il socius.

²⁰³ Ivi, p. 400.

²⁰⁴ Nella quinta sezione suggeriremo che l'appoggio dato dai gruppi (tramite l'investimento di desiderio) ai totalitarismi è fondamentale, ma forse non del tutto sufficiente a coglierne genesi e natura; a ogni modo, se il desiderio costituisce, come abbiamo cercato di mostrare, un modo di darsi della differenza e se il potere costituisce viceversa il fissarsi di ruoli e strutture sociali in identità fisse, anche la lettura di Deleuze e Guattari conforterebbe la nostra ipotesi secondo cui la liberazione del desiderio coinciderebbe con la liberazione della differenza; gli apparati ideologici di Stato indirizzerebbero viceversa verso lo Stato tutte le energie creative (intellettuali, filosofiche, artistiche), reprimendo quelle che si allontanano dall'autorappresentazione sempre identica della presunta rivoluzione e che, dando espressione a ciò che è totalmente dissimile da essa, minaccerebbero la sua permanenza.

la società senza classi e non d'arrivo e, infine, il capitalismo (che però lui non mette in relazione col concetto di desiderio) genera le forze che lo possono rovesciare²⁰⁵. I due francesi però si allontanano dal filosofo di Treviri proprio nel momento in cui gli si avvicinano: anzitutto la concentrazione della produzione in mano dello Stato in vista dell'autoestinzione di questo, oltre a derivare chiaramente da un'applicazione sul piano pratico dell'*Aufhebung* hegeliana così avversata da Deleuze, potrebbe allontanare il limite schizofrenico del capitalismo e quindi la dissoluzione di questo. Inoltre per gli autori dell'*Anti-Edipo* le forze rivoluzionarie che il capitalismo scatena non riposano come per Marx su una classe particolare, il proletariato; ciò dipende certo dal fatto che Marx non poteva prevedere gli sviluppi novecenteschi del capitalismo che, cementando il consenso intorno al proprio sistema di potere attraverso un generale miglioramento delle condizioni di vita (almeno in Occidente), avrebbe mitigato fortemente la distinzione tra detentori di mezzi di produzione e venditori di forza lavoro, annullando il potenziale rivoluzionario di questi. Per Deleuze e Guattari ciò però dipende più profondamente dal rapporto che gli individui e i gruppi a cui danno vita intrattengono col desiderio: se gli oppressi dirigono il desiderio verso lo stesso sistema che li opprime, non si può sperare che si costituiscano come classe rivoluzionaria (come del resto sapevano i francofortesi, che utilizzarono le categorie psicoanalitiche di cui disponevano per interpretare l'adesione delle masse proletarie al nazismo). Giungiamo così a un importante punto di frattura tra i francesi e Marx in merito all'idea di rivoluzione, che per i primi non può passare per la lotta di classe, come possiamo intuire dalla loro analisi del concetto stesso di classe. Le classi per loro compaiono solo in una fase storica avanzata, come decodificazione delle caste e i ranghi delle società precedenti; leggere come Marx «la storia attraverso la lotta di classe, significa leggerla in funzione della borghesia come classe [...] decodificante»²⁰⁶; fin qui Marx, che riconosce il ruolo storico dinamico della borghesia, avrebbe potuto asserire; per Deleuze e Guattari però essa è così «la *sola* classe [...], nella misura in cui [...] si confonde con la decodificazione generalizzata dei flussi»²⁰⁷. Nello Stato dispotico c'erano padroni e schiavi e produzione e antiproduzione erano distinte; invece il campo di immanenza capitalistico (in cui i flussi decodificati sono congiunti, non c'è limite esterno e l'antiproduzione è innestata nella produzione) genererebbe «una schiavitù [...] senza precedenti; non c'è più neppure padrone; solo degli schiavi, ora, comandano agli schiavi»²⁰⁸. Abbiamo visto che per Deleuze e Guattari il

²⁰⁵ Approfondiremo questi e altri temi marxiani nella quarta sezione.

²⁰⁶ Ivi, p. 289. Gli autori si riferiscono a Plechanov, per cui la scoperta della lotta di classe è dovuta alla borghesia stessa, cfr. ivi, pp. 288-289. Va detto che lo stesso Marx, dopo aver sostenuto con Engels che «la storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi», in K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. [di P. Togliatti?], Datanews/il Manifesto, Roma, 1994, p. 8, riconosce il ruolo decodificatore della borghesia: «la borghesia ha avuto nella storia una funzione sommamente rivoluzionaria, [...] ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali», ivi, p. 12.

²⁰⁷ Deleuze, Guattari, *L'anti-Edipo*, p. 289.

²⁰⁸ *Ibidem*. Il borghese, che assorbe plusvalore incrementando una ricchezza astratta che non ha a che fare col suo godimento, sarebbe «più schiavo dell'ultimo degli schiavi, primo servo della macchina affamata, bestia da riproduzione del capitale», *ibidem*: per «macchina affamata» gli autori intendono la macchina sociale.

capitalismo congiunge in un'unica classe la classe dominata dei lavoratori e quella dominante degli estrattori di plusvalore; ora capiamo perché essi abbandonino il concetto di lotta di classe: semplicemente esisterebbe una sola classe fatta di schiavi (anche se bisogna chiedersi se la scomparsa delle classi comporti davvero una schiavitù generalizzata o non consenta invece un allentamento dei rapporti di dominio) e coestensiva al sistema capitalistico, il quale fa scorrere ogni differenza (i flussi di desiderio) entro la sua identità universale e astratta, per bloccarla quando minaccia di aprire una breccia nella sua sfera d'influenza; ecco perché per gli autori la rivoluzione non può passare attraverso l'opposizione tra classi ormai assorbite nell'identità astratta di tale sfera, ma da coloro che, fuoriuscendo dalla classe e liberando flussi differenziali di desiderio, ne allargherebbero le crepe. Deleuze nell'*Anti-Edipo* sembra riavvicinarsi agli studi su Nietzsche, in quanto nella critica del concetto di classe riverbera la critica della dialettica hegeliana servo-padrone condotta in essi: sappiamo che la lettura deleuziana di Nietzsche individua il signore in chi è in possesso della sua potenza, mentre il servo in chi ne è separato, e che tale ripartizione non coincide con l'effettiva situazione sociale, dove signore è chi detiene una posizione di potere, servo chi vi è sottomesso; sul piano concreto il servo può essere anzi l'ex-signore, che il servo separa dalla sua potenza grazie agli artifici di risentimento e cattiva coscienza, per rendere tutti servi e dare luogo, alleandosi a questi, a società reattive di cui diviene signore. Deleuze in *L'anti-Edipo* spiega attraverso gli investimenti di desiderio il motivo dell'affermazione del Nietzsche per cui «lo schiavo non cessa di essere schiavo anche se prende il potere»²⁰⁹; ma spiega anche che, se «i nostri signori sono degli schiavi che trionfano in un divenire schiavo-universale»²¹⁰, la risposta va cercata non solo a livello valoriale nel nichilismo, ma anche nelle vicende di un capitalismo che rende tutti schiavi, capitalisti inclusi. Unendo questi due momenti del filosofare di Deleuze, crediamo allora che per lui la rivoluzione riposi nelle mani di coloro che, come il signore nietzscheano, sanno affermare gioiosamente la propria differenza; non sarà paradossale rinvenire i signori negli schizo-rivoluzionari, che sanno affermare gioiosamente il proprio desiderio, anche a costo di mandare in pezzi le identità e le rappresentazioni in cui sono stati imprigionati.

La domanda: dalla crisi della dialettica alla crisi del soggetto

I risvolti politici del complesso rapporto tra identità e differenza e, più generalmente, l'intera serie di problemi (legati alla dialettica, alla differenza, alla contraddizione, alla rappresentazione) che abbiamo riscontrato nelle filosofie di Adorno e Deleuze rimandano a una questione che ci pare costituire il loro nucleo più profondo: quella del soggetto. La crisi della dialettica, la sua incapacità di interpretare in maniera critica l'epoca attuale se non per confermarne gli aspetti più deteriori di dominio e

²⁰⁹ Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 28.

²¹⁰ *Ibidem*.

oppressione, non è imputabile direttamente all'hegelismo né all'idealismo come momenti della storia delle idee, costituendo piuttosto il sintomo di una crisi più profonda; il negativo e la contraddizione emergono dalla frizione tra l'identità e la differenza, dove la seconda, pur costituendo la ragione d'essere della prima, viene costantemente combattuta da questa, la quale vuole proteggere le sue forme definite di fronte alla minaccia costituita dalle continue trasformazioni che caratterizzano la "legge" della differenza. Quest'ultima però si "ribella" e scava delle crepe nei sistemi teorici e politici fondati sull'identità, mandandoli in crisi: siccome i "portatori" dell'identità sono il soggetto individuale e quei soggetti "in grande" che sono le società, tutto ciò si traduce in una crisi del soggetto stesso; tale crisi – diagnosticata come vedremo da parte della filosofia novecentesca, anche sotto l'influenza degli sviluppi storici e di discipline come l'economia politica (nonché la sua critica marxista) e la psicoanalisi – consiste nell'insostenibilità dell'atteggiamento con il quale il soggetto pone se stesso come qualcosa di assoluto; il soggetto, per essere tale, non può non riferirsi a un'alterità di cui non può disporre del tutto e che non può danneggiare senza colpire se stesso, in quanto trova in essa la sua origine e la sua forza. Anche Adorno e Deleuze sembrano intuire la questione, anzitutto ponendo il problema della genesi del soggetto identico, la quale ci dice già qualcosa su di esso; i due infatti danno più o meno la stessa risposta: il soggetto è un prodotto derivato, secondario, rispetto a una differenza iniziale che ne è la condizione e dunque non può avere il primato che gli è stato attribuito (come vedremo) per buona parte dell'età moderna; si tratta di una tesi che si contrappone all'"idealismo", inteso stavolta non tanto come periodo della storia della filosofia, quanto come atteggiamento teorico generale, caratterizzato per un'auto-posizione iniziale del soggetto, che genera l'oggetto a partire da se stesso. Purtroppo, il tempo a nostra disposizione non è abbastanza per poter corredare dei riferimenti bibliografici necessari (come abbiamo fatto per gli altri temi) quanto diremo qui brevemente: siamo costretti a rimandare il lavoro a un'altra occasione e a chiedere a chi legge di fidarsi sulla parola. Quanto ad Adorno, egli tratta la genesi del soggetto, soprattutto nella collaborazione con Horkheimer di *Dialettica dell'illuminismo*, secondo il suo sviluppo diacronico, ossia attraverso il doloroso ma necessario percorso che ha portato l'uomo a separarsi dalla natura (il non identico è proprio questo), nella quale era immerso senza distinzioni da essa, fino a potersela via via finalmente mettere di fronte e dire "io"; Deleuze studia invece (in pieno contesto strutturalista) la genesi del soggetto, in particolare in *Differenza e ripetizione*, secondo il suo sviluppo sincronico, che porta i rapporti differenziali e le singolarità, entrambe istanze differenziate e virtuali, ad attualizzarsi, entro un campo di individuazione, in specie e parti differenziate: al livello di esse si formano l'io e il me, caratterizzati da universalità astratta e somiglianza; a onore del vero, si deve dire che qui si parla dell'io – anche se occorrerebbe pure una precisazione sulla distinzione, nel francese originale, di *je* e *moi*, di probabile derivazione lacaniana, distinzione che però aprirebbe problemi che non possono

essere chiariti qui –, il quale non coincide col soggetto, ma costituisce quella parte di esso legata alla rappresentazione e alla persona, più o meno fissa: ciò però non cambia molto i termini della questione, poiché significa che il soggetto (anche nel suo lato legato alla rappresentazione, al riconoscimento e alla persona, i quali in epoca moderna paiono qualcosa di “primo”) si forma continuamente a partire da qualcosa che esso non è. Il tema della genesi del soggetto – proprio perché esso, avendo origine in altro, non sarà qualcosa di “primo”, da cui derivare il resto – ne reca con sé altri due, in apparenza contrastanti, eppure saldamente intrecciati tra loro: anzitutto la dura critica del soggetto quando esso cerca di fare di sé qualcosa di assoluto; in secondo luogo, il fatto che questa critica del soggetto non mira a farlo sparire, quanto piuttosto a problematizzarlo; a partire di qui si individua quell’antinomia del soggetto, che svilupperemo soprattutto nei prossimi due capitoli e che Adorno e Deleuze paiono presentire: da un lato il soggetto, assolutizzatosi, diviene fondamento di dominio, esplicandosi (tanto nei rapporti uomo-natura, quanto in quelli uomo-uomo) nei ruoli di soggetto dominante e di soggetto dominato; dall’altro, per liberarsi da un tale di tipo di soggetto, non si può dissolvere il soggetto stesso: ciò equivarrebbe a una sua “rimozione” che, riconosciuti i problemi che esso comporta, crede di eluderli sbarazzandosi del tutto di esso; così però non si fanno solo sparire, assieme ai mali da curare, anche le possibili vie di guarigione, uccidendo l’intero “corpo” malato, ma non si riesce a evitare che il “rimosso” ricompaia, magari in forme più nascoste e oppressive; il soggetto va piuttosto ripensato, accettato nella sua debolezza, la quale però è forse anche indice del suo carattere ricco e complesso; nella sua dipendenza da altro (in cui forse è paradossalmente da ricercare la sua libertà effettiva) che, come si vedrà, speriamo di accostare col soggetto bisognoso e desiderante del quarto e del quinto capitolo. Non sembra infatti che Adorno e Deleuze siano mossi dall’intento di distruggere il soggetto, quanto da alcune delle domande che la filosofia ha sempre posto: “chi sono? Come sono diventato ciò che sono? Come può la conoscenza di ciò influenzare le mie azioni future?” Adorno e Deleuze sono tuttavia intransigenti nella critica del soggetto, nella misura in cui esso si pone come qualcosa di assoluto e originario. Secondo Adorno, il soggetto identico, dopo che si è progressivamente liberato dalla natura, tende a esercitare su di essa un dominio sempre più serrato, dimenticando che è proprio da lei che si è generato e continua a trarre forza; più l’uomo si scorda di essere natura, più essa tende a manifestarsi in maniera catastrofica, almeno in lui: la critica adorniana del soggetto non intende riportare l’uomo indietro alle epoche terribili in cui egli era cieca naturalità irriflessa, ma spingerlo a pensare consapevolmente se stesso come (anche) natura. Quanto a Deleuze, egli nota come il soggetto attualizzato tenda sempre più a perdere contatto con il virtuale e le intensità in cui si forma e da cui deriva la propria vitalità; quando tale relazione si rompe, tendiamo a identificarci con il sempre-identico di determinate attualizzazioni e di ripetizioni meccaniche, non riuscendo a scorgere altra realtà oltre a quella attuale: crediamo che la critica deleuziana del soggetto non voglia

tanto distruggere il soggetto stesso, quanto le forme, tra quelle in cui esso si attualizza, ormai sclerotizzate; tutto ciò al fine di portarlo a esperire le molteplicità intensive, appartenenti a processi cosmici e vitali, di cui esso è un prodotto “laterale”, in modo che possa trovare in esse l’origine della propria potenza vitale e le ragioni delle proprie metamorfosi future (ricordando che si tratta di un’esperienza-limite, mai completamente attingibile per l’uomo adulto, essendo vivibile come tale solo dall’embrione o dal folle). Possiamo però accontentarci – nel riscontrare una crisi del soggetto e del suo primato, la necessità del suo riferimento alla differenza, nonché il suo carattere divenuto – di pensare solo ad Adorno e Deleuze? Non si rischia di essere unilaterali, prendendo come esempio due soli autori in un certo senso di “sinistra”? Sinistra che (se si permette la semplificazione) è anche, fuori dal posizionamento in un determinato ordinamento politico, generalmente la posizione anche filosofica di chi è meno legato a esigenze identitarie e più aperto all’alterità, nonché più incline a mettere in discussione o addirittura a distruggere le forme di soggettività e società date o ereditate dalla tradizione, e a cercare di rinvenirne altre, più attente al nuovo e propense all’inclusività. Non potrebbe la nostra ipotesi avere maggior valore probante se ricercata interrogando un autore di tutt’altro tipo? Qui ci vien fatto di pensare al filosofo più influente del XX secolo, per certi versi “di destra”: Heidegger, pur nei suoi continui richiami all’originario (ad esempio il pensiero greco in riferimento alla modernità, il pensiero presocratico in riferimento a quello classico), ha cercato comunque di storicizzare la questione del soggetto moderno, mostrandone anch’egli la genesi, e di metterlo in rapporto a un piano diverso, che è quello dell’essere, di cui esso non può disporre e che costituisce anzi il suo fondamento “altro”.

2. Dialettica e soggetto. Heidegger: metafisica e soggetto

Come si è intravisto, le posizioni di Adorno e Deleuze in merito alla dialettica hegeliana sono motivate anche dalla crisi del marxismo, che di quella dialettica si era servito mirando all'obiettivo politico della rivoluzione; il marxismo negli anni '30 (si pensi all'ascesa dei totalitarismi fascisti e comunisti) o '60 (si pensi al riflusso seguito alle aspirazioni rivoluzionarie dei movimenti studenteschi e operai) del Novecento non seppe mantenere (senza riuscirci dopo, del resto) la promessa di produrre un ordine sociale più giusto: o la rivoluzione – che doveva seguire quasi necessariamente dalle condizioni produttive e sociali, spinta dalla libera azione rivoluzionaria delle masse proletarie organizzate dai partiti socialisti – non si verificò o, quando ebbe successo, diede luogo a forme associative che produssero un assoggettamento simile a quello che dovevano invece spezzare. Troppi fallimenti però per pensare che le ragioni di essi fossero da ricercarsi solo nelle situazioni storiche contingenti e nei casi imprevedibili di queste: forse queste ragioni si trovavano nella teoria stessa, cieca o inefficace, alla base della prassi rivoluzionaria; la teoria non guarda però ai fenomeni economici e politici senza che il suo sguardo sia diretto da presupposti anche di natura teoretica: su questi si concentra l'attenzione dei filosofi e quello di Adorno e Deleuze si focalizzò sulla dialettica di Hegel, che Marx aveva in parte recuperato e utilizzato in senso materialista per l'analisi del capitalismo.

Come però abbiamo tentato di mostrare, nemmeno la dialettica costituisce il problema principale che anima le riflessioni dei due filosofi, ciò che risulterà più chiaro se riepiloghiamo per sommi capi lo schema alla base dei temi affrontati: 1) la *dialettica* hegeliana funziona tramite il dispositivo teorico della negazione determinata, la quale guida ogni singolo momento del processo dialettico, falso e unilaterale nella sua pretesa di essere il vero, a superarsi nel successivo, che ne costituisce la verità. 2) Il problema diviene quindi quello del *negativo*; se la negazione viene precisata come opposizione o contraddizione, cominciamo a intravedere i risvolti politici della questione: infatti (come nota Adorno) la contraddizione all'interno del sistema di pensiero è il residuo dell'antagonismo reale all'interno della società. Il processo dialettico culmina poi nell'Assoluto, nella cui unità e identità sono ricondotte tutte le negazioni particolari. 3) Il problema si sposta quindi ulteriormente, sfociando nella questione dell'*identità*: la negazione è ricondotta a identità solo perché questa le è presupposta; il filosofo infatti sa già della non verità dei momenti perché ha da subito in mente l'identità dello spirito assoluto¹. Non solo: di per sé il particolare, il molteplice, la differenza non è il negativo; è solo

¹ Da che posizione altrimenti si potrebbe giudicare che un determinato *sapere* della coscienza, ciò che è via via vero *per lei*, non è *verità*, non è cioè vero *in sé*, per lo spirito risultante dall'intero decorso dialettico? Esso mostra di ripercorrere sotto il segno della disperazione un cammino di cui conosce già l'esito: per la distinzione tra sapere e certezza e tra il "per lei" della coscienza e l'"in sé" (detto a volte "per noi", cioè per il filosofo che ha già compiuto il cammino dello spirito), cfr. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 63-66, [Introduzione, pp. 14-21].

sul presupposto dell'identità che la differenza è determinata come negazione e precisamente perché possa essere ricondotta all'identico. 4) La questione slitta allora verso il rapporto tra *Identità e Differenza*: donde la necessità di ridurre questa a quella? La differenza pare in realtà ciò che sfugge a ogni identificazione, la dissolvenza di ogni forma definita, il caos che precede l'ordine; sembra quasi che ogni identità sia effetto di un movimento più profondo che è quello della differenza (e non viceversa come filosofia e senso comune paiono assumere in maniera condivisa). Ora, tale movimento suscita naturalmente sgomento e, se non venisse in qualche maniera arginato entro forme stabili che ne permettano il controllo, forse non sarebbe possibile vita umana. Parlando di identità e differenza in realtà non abbiamo detto molto perché abbiamo maneggiato dei concetti (per dirla in termini deleuziani) "troppo larghi", già frutto di astrazione, per giunta compiuta forse proprio tramite il presupposto dell'identità. 5) Per determinare meglio tale coppia concettuale, ci viene in soccorso la connotazione politica che Adorno e Deleuze sembrano darle quando analizzano il potere (capitalismo, fascismo e socialismo reale) nelle forme a loro contemporanee: in esse il *potere* sembra proprio configurarsi come inglobamento, limitazione o oppressione della differenza (che ha i volti della minoranza etnica, politica, psichica, sessuale) entro l'identità della compagine sociale e ciò perché la differenza minaccia la tenuta delle strutture di asservimento di questa. In epoca moderna e contemporanea il modello del potere come iscrizione della differenza entro l'identità ottiene forse massimo dispiegamento; è però lecito domandarsi se nella storia vi sia mai stata società che abbia saputo costruirsi evitando tale modello e se esso non sia piuttosto coestensivo alla stessa civiltà avutasi sinora. Tuttavia, esso rischia di compromettere la sopravvivenza umana in vista della quale si forma: la società vive di continui scambi con stranieri, non esiste senza donne, rinnova i suoi apparati logori tramite rivoluzioni. 6) Ci avviciniamo al cuore del problema se riflettiamo sul fatto che la formazione di organismi *sociali* per così dire "in grande" si accompagna sempre "in piccolo" alla formazione di quello che con termini successivi sarà indicato come individuo o *soggetto*, e viceversa: tale parallelismo era noto già a Platone e Aristotele, che nella *Repubblica* e nella *Politica* indicavano le corrispondenze tra parti dell'anima e componenti della πόλις, determinando le gerarchie dell'una sulla base di quelle dell'altra². Come l'identità di una società si forma solo a partire da differenze che poi iscrive entro di sé,

² Platone, dopo aver introdotto il mito delle tre nature (aurea, argentea, bronzea) mescolate nell'*anima*, per spiegare le *classi* di governanti, guerrieri e artigiani/contadini, cfr. Platone, *Repubblica*, 414a-415d, trad. it. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari, 2011, indica tre virtù corrispondenti (sapienza, coraggio, per le prime due e temperanza per tutte come facoltà di contenimento dei piaceri secondo un rapporto *comando-obbedienza*) con la giustizia che vincola ciascuno al suo *ruolo*: cfr. *ivi*, 427d-434c; poiché la struttura dell'anima della *polis* dipende da quella dell'*individuo*, cfr. *ivi*, 434c-436a, la giustizia della *polis* dipende dal fatto che le tre parti dell'anima (razionale, animosa e appetitiva), cfr. *ivi*, 437b-438d, si dispongano nell'*uomo* giusto con il *comando* della prima, aiutata dalla seconda, sulla terza, cfr. 441c-443b. Per Aristotele, la virtù più alta, quella politica, è nella costituzione migliore la saggezza e appartiene a coloro che esercitano l'*autorità*, *uomo libero* è comunque colui che può esercitare qualche *virtù* e dunque gode della cittadinanza, mentre chi è *escluso* dalla virtù perché svolge lavori manuali è escluso dalla cittadinanza, cfr. Aristotele, *Politica*, 1277b-1278a, a cura di C. A. Viano, Bur, Milano, 2013: a fondamento di queste distinzioni, che motivano anche l'obbedienza dei giovani verso gli

così l'identità di un soggetto nasce solo riducendo a sé quelle differenze che pure lo costituiscono (che andranno determinate meglio e che sono d'ordine pulsionale, corporeo, affettivo). 7) Ecco: il problema della dialettica è diventato il problema del soggetto ("portatore" di identità) e del suo rapporto con le differenze, con l'alterità a esso irriducibile e in cui esso trae origine. Nella trattazione del pensiero di Adorno e Deleuze abbiamo lasciato parzialmente in ombra tale questione, che pure è quella decisiva, evitando di trattarla tematicamente e lasciandola emergere attraverso temi coimplicati con essa: invero i due filosofi offrono sul tema del soggetto riflessioni stimolanti e sorprendenti, soprattutto per quanto riguarda la sua genesi, anche se non possiamo trattarle in riferimento ai loro testi (ai quali abbiamo già dato abbastanza spazio, data la natura plurale del dibattito che vogliamo ricostruire); potremmo farlo solo per sommi capi se ci sarà tempo, perché occorre prima esaminare le posizioni di altri autori che ci permettano di capire che cosa intendiamo quando parliamo di "soggetto". Per ora è importante ricordare che la critica della dialettica rimanda a una critica dell'idealismo, inteso come posizione filosofica centrata sul primato d'identità, e che questa identità è quella di un soggetto costitutivo, il quale piega a sé ogni differenza; tale critica diviene anche una critica della rappresentazione, cioè dell'attività con cui il soggetto riduce il pensiero a replica del dato (positivismo) o all'opposto sostituisce le proprie costruzioni a esso (razionalismo).

A questo punto potrebbero sorgere due obiezioni: a) davvero Hegel è esponente di un idealismo in cui il soggetto trae da sé ogni realtà? Non è questa posizione ascrivibile ad altri idealisti (Fichte ad esempio), mentre in Hegel il soggetto non è dato in prima istanza, ma pensato nel processo del suo divenire tale a partire dalla sostanza e il sapere assoluto è colto solo nel suo sviluppo a partire dai gradi elementari della certezza sensibile? Ciò è senz'altro vero e anzi uno dei meriti di Hegel è quello di avere introdotto la storicità nel pensiero; tuttavia ciò non toglie che l'Assoluto, l'identità di soggetto e oggetto, è presupposta fin da subito e che il processo dialettico ha lo scopo di mostrarci il suo processo di formazione senza però discuterne il primato. b) Si può vedere in Hegel un sostenitore della rappresentazione, quando egli critica la coscienza ingenua che pone il vero nelle rappresentazioni immediate che essa ha degli oggetti sensibili? Certo che no e anzi la sua dialettica recupera forza critica quando mostra la falsità di empirismo e razionalismo, se pretendono ciascuno di essere il vero senza tener conto dell'altro momento³. Il fatto è però che Hegel si trova in una congiunzione storico-metafisica per cui non può (né vuole) uscire dall'idealismo: quando egli cerca di andare oltre la limitatezza dell'intelletto finito che si preclude l'accesso alla cosa in sé, egli critica l'io penso perché il

anziani troviamo il fatto che l'*anima* ha due parti, l'una dotata di ragione e l'altra che deve *obbedirle*, cfr. ivi, 1332b-1333a e che gli uomini hanno gli stessi scopi e virtù presi *collettivamente* e *individualmente*, cfr. ivi, 1334a.

³ È Adorno stesso a notare lo scadimento, correggibile con la mediazione appresa da Hegel, di razionalismo e positivismo l'uno nell'altro quando ciascuno pretende di valere nella sua unilateralità, in *Metacritica della teoria della conoscenza*, cfr. pp. 66-67.

suo accesso ai fenomeni è meramente rappresentativo oppure, con la ragione che dietro i fenomeni vede se stessa, finisce per estendere l'attività rappresentativa di questa all'intera realtà?⁴ Deleuze intende questo quando dice (in modo piuttosto oscuro) che Hegel porta la rappresentazione a divenire infinita? L'idealismo non è forse l'esito estremo di una fase della filosofia in cui questa coincide con l'attività rappresentativa del soggetto?

Un'altra seria obiezione potrebbe riguardare i nostri presupposti metodici e può essere formalizzata così: si è passati dalla crisi del marxismo a quella della dialettica, da questa a quella dell'idealismo e del soggetto e lo si è fatto analizzando due soli autori; con che legittimità si può parlare di crisi del soggetto, magari estendendola all'intera vicenda filosofica e storica novecentesca? Adorno e Deleuze appartengono certo a due "linee" di pensiero diverse, l'hegelo-marxismo e il nietzschianesimo di sinistra: eppure non hanno certificato entrambi, uno dall'interno e l'altro dall'esterno, una crisi dell'hegelismo e un tramonto del soggetto che altri autori non avrebbero mai sottoscritto? Non si poteva estendere lo sguardo anche a questi? Le idee dei due, magari mal comprese, non hanno forse spinto nelle piazze gli stessi giovani a combattere contro gli stessi nemici? Non si potevano considerare altri filosofi, la cui opera fosse priva di spunti rivoluzionari? Termini come soggetto, oggetto, rappresentazione non risultano spiegati inoltre in maniera insufficiente?

Il modo per rispondere a tale legittima obiezione potrebbe essere proprio quello di confrontare i due filosofi con un pensatore diversissimo e inconciliabile con loro. Si potrebbe tentare di far "risuonare" le riflessioni di quest'ultimo con le loro: se nell'accordo prodotto, molto probabilmente "dissonante", le tre voci discordanti dovessero parlarci di problemi intrecciati anche se colti da tre uditi differenti e se tale accordo ci aiutasse a precisare meglio i termini della questione del soggetto, si potrebbe cercare di battere questa pista. Per la diversità di pensiero (e di vedute politiche), per l'influenza che ha avuto su tutto il XX secolo filosofico e per la radicalità con cui ha saputo guardare al soggetto come a ciò che si produce solo in epoca recente a partire da una Storia molto più lunga e decisiva, il nome da fare è quello di Martin Heidegger.

Questa Storia, come è noto, è quella dell'essere, del suo darsi a noi e del suo non potersi dare a noi se non nascondendosi; tale nascondersi favorisce quell'oblio dell'essere e quel restringimento dell'esperienza umana alla sola dimensione dell'ente, che Heidegger chiamerà "metafisica", riprendendo un termine della tradizione filosofica e dandogli significato peculiare. Peraltro, anche Adorno

⁴ Per la critica di Hegel all'intelletto, che ha di fronte l'oggetto come cosa opposta a sé (*Gegenstand*) e deve essere superato dall'autocoscienza, che mostra come esso non sia più coscienza di altro, ma appunto autocoscienza, coscienza di sé nel proprio esser altro, superando dunque il dualismo, cfr. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, p. 119 [III. *Forza e intelletto*, pp. 98-99]. Un esempio di critica hegeliana della rappresentazione si trova nella ragione osservatrice che, quando studia la vita organica, rinviene delle leggi che sono solo *rappresentazione* di lati tra loro indifferenti, non cogliendo l'universalità in cui essi si dissolvono e in cui consiste l'organico, cfr. *ivi*, p. 188 [V. *Certezza della ragione-A. ragione osservatrice*, pp. 211-212].

e Deleuze useranno tale termine, ciascuno conferendogli accezione diversa: per il primo la metafisica appare fin da subito come pensiero del Primo che, riconducendo a esso il non identico, è espressione di dominio reale; Adorno recupera però allo stesso tempo la metafisica dandole il significato esattamente opposto di pensiero che, sottraendosi alla supremazia del Primo e identico, si fa voce del minuscolo e del differente⁵. Deleuze utilizza il termine metafisica, forse in polemica con chi, nascondendosi dietro il tema della fine della metafisica, parla di fine della filosofia: proprio per opporsi a tale discorso (ma non necessariamente in polemica con Heidegger), Deleuze parla di se stesso come di un “puro metafisico”⁶. Per Heidegger, come vedremo, la metafisica in epoca moderna prende le forme di un soggettivismo estremo: egli diagnostica dunque un primato del soggetto, che dalla filosofia si riverbera nel mondo della tecnica (o meglio dà vita a quest’ultimo), di segno analogo a quello che scorgono Adorno e Deleuze, anche se Heidegger circoscrive questo primato all’età moderna e i secondi non lo indicano espressamente e univocamente come metafisica.

A livello preliminare bisogna chiedersi inoltre se questi tre autori possano essere fatti risuonare assieme solo quando formulano una diagnosi, oppure anche quando (per mantenere l’analogia medica) offrono una cura. Adorno e Deleuze, opponendosi a ogni forma di idealismo, cercano di rinvenire un pensiero che non sia più fondato su un soggetto costitutivo e sviluppano l’esigenza di una filosofia che trovi il suo “fondamento” sempre mobile e mai definitivo nella differenza, come in ciò che eccede l’uomo e il suo dominio. Dobbiamo allora domandarci se nel pensiero di Heidegger, il quale formula una delle critiche più esplicite all’umanismo⁷, non sia presente un’esigenza simile; stabilendo che la filosofia occidentale da Platone a Nietzsche è metafisica in quanto oblierebbe l’essere, giocoforza Heidegger pone il compito di un pensiero che si sottragga a tale congiuntura metafisica e si ponga in ascolto dell’essere. Ora, l’oblio dell’essere si configura come quell’oblio della *differenza* essenziale intercorrente tra essere ed ente, che passa attraverso la riduzione del primo al

⁵ Per la critica della metafisica, *prima philosophia* (che inizialmente vuole liberare dalla soggezione alla natura) come espressione di dominio, cfr. Adorno, *Metacritica*, pp. 62-66 (e in genere tutta l’*Introduzione*); per la metafisica invece come voce del minuscolo e del differente, cfr. Adorno, *Dialettica negativa*, tutto il terzo modello, *Le meditazioni sulla metafisica*, pp. 325-365.

⁶ Deleuze si definisce così in *Réponses à une série de questions*, in A. Villani *La guêpe et l’orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, éd. Belin, “L’extrême contemporain”, 1999, p. 130, pp. 129-131, cit. in F. Treppiedi, *Quale filosofia per la vita? Le scomode verità di un puro metafisico*, in *Incontri. Rivista europea di studi italiani*, anno 27, 2012 / fascicolo 2, <https://www.rivista-incontri.nl/>, recensione a F. Luisetti, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell’intensità*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

⁷ La critica di Heidegger dell’umanismo è contenuta, come sanno tutti, nella celebre *Lettera sull’«umanismo»* (1947), cfr. *Segnavia* (1967), trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995, pp. 267-315; qui egli, prendendo le distanze da *L’esistenzialismo è un umanismo* di Sartre e riportando ogni condizione umana alla storia dell’essere, cfr. *ivi*, p. 268, sostiene viceversa che ogni umanismo è metafisico in quanto si fonda su una metafisica che dà per presupposto cosa sia l’ente-uomo obliando la domanda sulla verità dell’essere, cfr. *ivi*, p. 275; l’esistenza ha però senso per Heidegger solo come lo “stare dentro” questa verità, cfr. *ivi*, pp. 278-279. Heidegger precisa altresì che il suo pensiero è sì contro l’umanismo metafisico, ma non perché voglia celebrare l’inumano, dunque la barbarie, cfr. *ivi*, pp. 298, ma perché l’umanismo non pensa l’umanità dell’uomo in modo abbastanza elevato, non pensa cioè l’uomo come “pastore dell’essere” invece che come padrone dell’ente cfr. pp. 283-284 e 295.

secondo; se la metafisica poi prende in epoca moderna la forma di soggettivismo, è proprio perché l'ente che riduce a sé l'essere è il soggetto, potremmo dire l'uomo. Ecco allora che il pensiero che ha invece a cuore l'essere dell'ente è un pensiero che tenta di sottrarsi all'uomo e al suo dominio, cercando di accedere a una dimensione ulteriore rispetto a questi. Gli scritti in cui Heidegger si occupa della storia della metafisica vanno grossomodo dal periodo successivo a *Essere e tempo* fino alla fine della Seconda guerra mondiale, quindi da *Che cos'è la metafisica?* (1929) più o meno fino alla *Lettera sull'umanismo* (1947)⁸: in essi invero il momento in cui Heidegger constata il carattere metafisico del pensiero occidentale è preminente sul momento in cui tenta di spingersi oltre di esso; però solo quando Heidegger coglie la metafisica nella sua essenza, può cercare di guardare oltre di essa: «l'essenza della metafisica è l'oblio dell'essere; ma quando questo oblio viene riconosciuto come tale si è già anche nella condizione di ricordare ciò che era obliato, e quindi di andare oltre la metafisica»⁹. Per ora è importante notare che l'essere di Heidegger, il non identico di Adorno, la differenza di Deleuze spingono tutti verso un piano che è ulteriore e più vasto rispetto a quello del *soggetto* e dell'uomo, che rappresentano piuttosto delle *variabili* all'interno di esso. Non solo, ci si potrebbe spingere a dire che i progetti filosofici dell'anti-heideggeriano Adorno e del non heideggeriano Deleuze vadano loro malgrado nella direzione di un superamento della metafisica; certo, il primo dà all'esito finale del suo pensiero proprio l'ambiguo nome di "metafisica" e vede un possibile accesso a esso nel riconoscimento da parte dell'uomo di se stesso come natura (termine per Heidegger compromesso con la tradizione metafisica), il secondo vuole restare un "metafisico puro". Ciò non toglie che le loro filosofie della differenza siano tra i più espliciti e suggestivi tentativi novecenteschi di liberare il pensiero dalle secche dell'umanismo e di spezzare quel *dominio* del soggetto che, indicato da Heidegger come esito estremo della metafisica, ha rischiato di distruggere proprio chi (comunque lo si voglia chiamare) in questo dominio ha assunto il ruolo di sovrano.

a) *Che cosa significa metafisica?*

È difficile selezionare nella vastissima produzione heideggeriana i testi che parlano della storia della metafisica, considerando il fatto che l'autore riprende spesso il tema, variandolo continuamente e mettendolo in luce sempre diversa. Dobbiamo anzitutto vedere cosa significa per Heidegger il termine metafisica. A partire da un particolare momento di essa, potremmo forse cogliere meglio la sua

⁸ Per questa periodizzazione cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1971, 1991, p. 62, p. 98 e pp. 139-140.

⁹ Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 82. Non ci occuperemo degli ultimissimi scritti di Heidegger, in cui egli opera dei tentativi in vista di un pensiero non più metafisico: i termini della questione sono già dati nelle precedenti indagini sulla metafisica, dove emerge chiaramente il tema del soggetto, che è quello che ci interessa; inoltre tali scritti affrontano l'importante e difficile questione del linguaggio filosofico, da Heidegger accostato al pensiero poetico, che però esula dai nostri scopi.

essenza: cominciamo perciò da *L'epoca dell'immagine del mondo*, dove quest'epoca coincide con quella moderna. Heidegger dice che se il mondo, che nel suo linguaggio vuol dire l'«ente nella sua totalità»¹⁰, in epoca moderna è concepito come *immagine*, esso «diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che *rappresenta* e produce»¹¹ e qui «l'essere dell'ente è cercato [...] nell'esser-rappresentato dell'ente». Non è sempre stato così: i Greci non avrebbero concepito l'ente come rappresentazione, ma come «il sorgente e l'aprentesi, ciò che, come essente-presente, sopravviene all'uomo quale essente presente, [...] come all'ente che si apre all'essente-presente nel mentre lo apprende»¹²; per Heidegger l'uomo greco è guardato dall'ente, ed è nella misura in cui «percepisce» così l'ente; se qui il mondo *non* è immagine, «il fatto che in Platone l'entità dell'ente si definisca come εἶδος», visione, «è il presupposto [...] perché il mondo divenga immagine»¹³. Per ora intuiamo che per Heidegger la questione ruota intorno all'*essere* dell'ente, che c'è stato un momento greco in cui questo veniva incontro all'uomo che così lo percepiva, e che c'è una storia inaugurata da Platone in cui l'essere dell'ente scadrà a *rappresentazione*: forse è qui che bisogna cercare la metafisica. Cambiamo scenario: in *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, Heidegger indica in Nietzsche lo stadio finale della metafisica occidentale perché egli, squalificando il soprasensibile come inconsistente prodotto del sensibile, sopprime anche questo e la distinzione tra i due, precipitando tutto nell'insensato (nichilismo), che però cerca di redimere mediante un conferimento di senso; forse siamo sulla strada giusta perché qui Heidegger ci dà una prima definizione di metafisica: essa è «la verità dell'ente come tale nel suo insieme»¹⁴. Capiamo che qui è in gioco anche la *verità*, che però eccede il singolo pensatore: «in ogni fase della metafisica si rende [...] visibile un tratto della via che il destino [...] dell'essere si traccia nel seno dell'ente»¹⁵; per Heidegger la metafisica riguarda il destino dell'essere, «ogni pensiero metafisico è onto-logia», ma è anche un travisamento di esso, cosa che nemmeno Nietzsche riuscirebbe a evitare, in quanto per lui pensare significa «*rappresentare* l'ente in quanto ente»¹⁶. Anzi l'antimetafisica di Nietzsche – che intende la sua filosofia come opposizione alla metafisica platonica, in cui il mondo sovransensibile è vero, a differenza di quello sensibile – «in quanto semplice capovolgimento della metafisica, è un irretimento nella metafisica stessa, siffatto che questa, [...], non è più

¹⁰ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), in *Sentieri interrotti* (1950), trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 71-101, p. 86; Heidegger fa risalire il termine a ciò che Aristotele chiamava πρώτη φιλοσοφία (definizione analoga a quella data da Adorno), cfr. ivi p. 84.

¹¹ Ivi, p. 88. Corsivo nostro.

¹² Ivi, p. 89.

¹³ Ivi, p. 90.

¹⁴ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»* (1936-1940, 1953), in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 191-246, p. 191. Per una simile definizione di metafisica, cfr. anche M. Heidegger, *Il nichilismo europeo* (1940, 1961), trad. it. di F. Volpi, Adelphi, 2003, p. 155, oppure p. 233. Il *Nichilismo europeo* si trova, in italiano nella medesima traduzione, anche in M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, pp. 563-743.

¹⁵ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 192.

¹⁶ *Ibidem*. Corsivi nostri.

in grado, in quanto metafisica, di pensare la propria essenza»¹⁷. Vedremo i motivi del giudizio di Heidegger su Nietzsche; anticipiamo che Heidegger vede in Nietzsche una metafisica, il cui principio è la “volontà di potenza”: Heidegger spiega così che la tesi fondamentale di una metafisica «designa il fondamento essenziale dell’ente *come tale*, cioè l’ente nell’unità della sua essenza»¹⁸. Heidegger precisa ulteriormente la sua posizione, esaminando un’altra dottrina del pensiero di Nietzsche, il superuomo: essa «trae origine da un pensiero che pensa l’ente in quanto ente; essa si riconnette pertanto all’essenza della metafisica, senza poter rendersi conto di questa essenza, chiusa com’è all’interno della metafisica»¹⁹. La metafisica si trova così nella situazione paradossale e ambivalente di dover pensare l’ente in quanto tale, senza potersi rendere conto né della propria essenza né di quella dell’uomo, precisamente perché questa è «determinata dall’essenza dell’essere»²⁰, di cui non dispone. Evidentemente per Heidegger la metafisica non è in grado di adempiere il suo compito, pensare l’essere dell’ente; il motivo di ciò sta nel fatto che il pensiero occidentale ha pensato sì l’ente in quanto tale, ma «obliando l’essere e la verità che gli è propria»²¹. La responsabilità non è però di Nietzsche, che anzi allora vorrebbe dire che nella metafisica anteriore le cose sarebbero andate diversamente: ma qui non «incontriamo un pensatore che pensi la verità dell’essere stesso e quindi la verità stessa come essere»²²; con Parmenide prima, che stabilisce l’identità di essere e pensiero, con Platone e Aristotele poi, che sviluppano la metafisica, «la storia dell’essere ha inizio [...] *con l’oblio dell’essere*» e questa «dimenticanza è propria della metafisica in quanto metafisica»²³. Qui Heidegger ci dà delle informazioni capitali: la metafisica è paradossalmente storia dell’essere e oblio di esso al contempo. Perché però si oblia l’essere? Se «nell’apparire dell’ente come tale, l’essere rimane escluso», tale «non-esser-pensato avrebbe [...] le sue radici nell’essenza stessa dell’essere» e proprio perché «l’essere si sottrae *ritraendosi* nella propria verità»²⁴; la metafisica non è dunque errore, ma «storia dell’ente come tale, a partire dalla struttura-destino [...] dell’essere»²⁵, che si rifiuta al nostro sguardo. Qual è però il nostro posto in questa storia? Heidegger ce lo dice ne *Il nichilismo europeo*, dove cerca di rintracciare il posto dell’uomo in seno all’ente in età moderna appunto nell’essenza della metafisica

¹⁷ Ivi, p. 198.

¹⁸ Ivi, p. 228. Corsivo nostro. Quella di Nietzsche è comunque per Heidegger una metafisica particolare, in quanto non dà luogo a un ordine deduttivo di proposizioni.

¹⁹ Ivi, pp. 231-232.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 237. L’essere, che Nietzsche secondo Heidegger degrada a valore, «non è lasciato essere in quanto essere», ivi, p. 238. La cecità di ogni metafisica riguardo a se stessa e alle proprie tesi dipende per Heidegger dalla sua incapacità di riflettere sul fondamento dei propri presupposti, l’essere; e questo perché è proprio del suo modo di pensare «ritenere che il concetto e l’essenza dell’essere siano la cosa più nota, e domandare quale ente, e come, vada esperito per essere interpretato, relativamente al suo essere, in tale e tal altro modo»: Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 215.

²² Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 242.

²³ *Ibidem*. Corsivo di Heidegger.

²⁴ Corsivo nostro. Ivi, p. 243. A p. 244 Heidegger definisce metafisica anche un’epoca di tale storia. L’esclusione dell’essere nell’apparire dell’ente caratterizza il fenomeno che Heidegger chiama, come vedremo, nichilismo.

²⁵ *Ibidem*.

di questa: qui «l'uomo è ciò che sta a fondamento di ogni ente, cioè, nei termini dell'età moderna, ciò che sta a fondamento di ogni oggettivazione e rappresentabilità, il *subiectum*»²⁶. Heidegger introduce qui il nome decisivo di Descartes, la cui filosofia «è la fondazione della metafisica moderna»²⁷: questa ha dunque un punto d'inizio, Descartes, e un punto terminale, che sappiamo essere Nietzsche; il filo che lega i due è il *soggetto*: «la rappresentazione del *subiectum* come *ego*», istituita da Descartes, «per Nietzsche non è ancora abbastanza soggettivistica»²⁸, soggettivismo che per Heidegger giungerebbe a compimento solo nella dottrina del superuomo (la quale istituirebbe la preminenza dell'uomo nell'ente). Abbiamo fatto un altro passo: per Heidegger l'essenza della metafisica moderna, da Descartes a Nietzsche, risiede nella soggettività, ha a che vedere con la rappresentazione e determina la nostra posizione nell'ente. Si tratta di una posizione di *primato*: «la metafisica è antropomorfismo – il configurare il mondo a immagine dell'uomo»²⁹ e forse «tutta la metafisica, e non soltanto quella moderna, sembra costruita sul ruolo determinante dell'uomo in seno all'ente»³⁰. Eppure l'epoca moderna si trova in una situazione affatto peculiare entro la metafisica perché, la domanda di questa, “che cosa è l'ente?”, «si trasforma all'inizio della metafisica moderna nella domanda del metodo, della via per la quale, da parte dell'uomo stesso e per l'uomo, è cercato qualcosa di assolutamente certo e sicuro, ed è definita l'essenza della verità»³¹, una verità che (sottintende Heidegger) è di segno diverso rispetto a quella dell'essere. La verità deve ora assicurare all'uomo il *dominio* sull'ente; anticipiamo che per Heidegger il fatto che l'ente sia concepito da Descartes come *res extensa* è il presupposto della *tecnica* moderna, la quale entrerà nella sua fase estrema in rapporto di coappartenenza con il superuomo nietzschiano (a sua volta fase estrema della metafisica): «l'uno ha bisogno dell'altra per l'instaurazione del dominio incondizionato sulla terra»³². Il nostro tentativo di determinare quella che per Heidegger è l'essenza della metafisica moderna si arricchisce di altri due elementi: essa mira al dominio dell'ente, servendosi di una tecnica che è essa stessa ad approntare. Il fatto che la metafisica collochi l'uomo al centro dell'ente contribuisce però secondo Heidegger all'oscuramento tanto dell'essenza dell'uomo che di quella della metafisica stessa, dando luogo alla concezione “antropologica” secondo cui l'essere e la verità sono determinati dall'uomo in quanto *soggetto*; per il filosofo

²⁶ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, pp. 65-66.

²⁷ Ivi, p. 66.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, p. 150.

³⁰ Ivi, p. 153.

³¹ Ivi, p. 169.

³² Ivi, p. 199. È comunque perlomeno discutibile a) che *ogni* rapporto tecnico dell'uomo con l'ente si traduca in termini di dominio (anche se è vero che non ogni rapporto possa essere di tipo tecnico-manipolativo); b) che tale rapporto tecnico si dispieghi solo nella modernità, la quale ha consentito piuttosto un suo perfezionamento: l'uomo ha da sempre cercato di manipolare l'ente a scopi di sopravvivenza e non è detto che in epoche anteriori il suo rapporto con l'ente fosse più pacifico; vero è forse che il progresso della tecnica l'ha resa più pericolosa, ma forse anche maggiormente in grado di risolvere i pericoli da essa creati e potenzialmente capace di attuare una maggiore armonia uomo-ente.

le cose stanno all'opposto: se, come vedremo, è in una determinata epoca «la soggettività che si determina partendo dalla verità come “certezza” e dall'essere come rappresentatezza»³³, è l'uomo a essere di epoca in epoca solo una «*conseguenza* essenziale della “rispettiva” essenza della verità e dell'essere»³⁴. Quanto il nostro primato nell'ente dipenda in realtà dall'essenza della verità, Heidegger ce lo dice più avanti ritornando su Nietzsche. Per questi, come noto la verità è menzogna che rende possibile la vita e dunque la non verità è l'essenza della verità³⁵; tale “verità” dà al soggetto la disponibilità di vero e falso e dunque la soggettività dispone «di ogni specie di limitazione e di scioglimento di limiti»³⁶; non è però la soggettività a mutare la nostra posizione nell'ente, ma è l'ente che «ha esperito un'altra interpretazione già attraverso ciò da cui la soggettività trae origine, attraverso la *verità dell'ente*»³⁷; se teniamo presente che quest'ultima è la definizione che Heidegger dà di metafisica, capiamo che paradossalmente l'uomo non dispone del soggettivismo estremo che lo rende signore dell'ente, ma che esso dipende da una fase della metafisica.

b) *Breve storia della metafisica*

Nella metafisica come storia dell'essere Heidegger fa rientrare tutta la storia della filosofia occidentale, da Platone a Nietzsche³⁸: anche se non potremo seguire tutti gli sviluppi di questa storia, dovremo tracciare alcune tappe nodali; il posto di Descartes e Nietzsche (e in parte di Hegel) sarà analizzato meglio più avanti. Ora abbiamo un punto d'avvio per questa storia, Platone; ricordiamo che la metafisica, parlandoci dell'ente in quanto tale, ci parla (pur non sapendolo) dell'essere e del modo in cui questo si dà a noi, della verità: qui l'essere è (e ci si dà come) *ιδέα* – ed è proprio perché comincia con l'interpretazione dell'essere come *idea*, che Heidegger sostiene che tutta la metafisica è *idealismo*³⁹-. Secondo Heidegger l'essere per i Greci in origine è *φύσις*, schiudersi da sé nell'aperto; con Platone l'essere diviene *οὐσία*, presenza stabile dello svelato e, proprio perché (esso stesso in vista) concede la vista degli enti, esso è *ιδέα*, visività: l'idea è ciò in cui un ente viene in luce e dunque

³³ Ivi, p. 235.

³⁴ *Ibidem*. L'uomo, la cui essenza uomo non può essere colta dall'interpretazione metafisica di esso in quanto *animal rationale*, non è così fondamento della propria soggettività.

³⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), in F. Nietzsche, *Verità e menzogna*, a cura di S. Giametta, Bur, Milano, 2013, pp. 167-185: l'individuo usa a scopo di sopravvivenza l'intelletto per fingere, ma, dovendo vivere in società, viene stabilito che cosa è verità, cioè finzione, vincolante per tutti: «si inventa una definizione delle cose uniformemente valida», ivi, p. 171, col risultato che «le verità sono illusioni di cui si è dimenticato che sono illusioni», ivi, p. 175.

³⁶ Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 241.

³⁷ *Ibidem*. Il fatto che l'uomo non disponga della propria soggettività, la quale dipende da una fase della storia dell'essere, sarebbe deresponsabilizzante se all'uomo non fosse lasciato un margine di manovra, tuttavia fragile, per invertire il processo del proprio dominio: si tratterebbe di porsi in ascolto dell'essere, che potrebbe comunque non darglisi.

³⁸ Cfr. ivi, p. 268. Esempi di ricostruzioni heideggeriane della storia della metafisica sono presenti in ivi, pp. 260-295 e in M. Heidegger, *La metafisica come storia dell'essere* (1941), in *Nietzsche*, cit., pp. 863-904, che contiene già nel titolo un'importante indicazione. Per un prospetto sintetico, di cui in parte ci serviamo, cfr. Vattimo, *Introduzione*, pp. 84-88.

³⁹ Heidegger non indica dunque l'idealismo (come abbiamo fatto noi) come primato del soggetto in quanto io, proprio perché tale primato si situa entro una storia più ampia: cfr. Heidegger, *Il nichilismo*, p. 269.

è⁴⁰; la differenza tra la concezione presocratica e quella platonica della verità, ἀλήθεια, cioè il venir fuori dell'essere dal nascondimento, sta nel fatto che prima esso era lasciato nella sua parziale oscurità, mentre Platone insisterà sempre più sul momento del venire in luce⁴¹. È importante notare due aspetti della metafisica platonica: l'essere è sovraordinato rispetto all'ente, essendo al di là di esso, e c'è un'idea preminente rispetto alle altre, l'ἀγαθόν, il Bene, anch'essa al di là dell'ente; unendo queste indicazioni, Heidegger identifica in Platone essere e bene, intendendoli come ciò che rende idoneo l'ente a essere tale, e indicando in questa sovrapposizione il presupposto remoto dei valori come condizioni della volontà di potenza nietzschiana⁴². Il secondo protagonista di questa storia è Aristotele: egli introduce nell'essere la distinzione tra essenza (che cosa un ente è) ed esistenza (il fatto che un ente è)⁴³ e concepisce l'essere come ἐνέργεια, essere in opera, come l'essere presente che si lascia alle spalle un processo di produzione⁴⁴; egli privilegia dunque l'*esistenza*, operando uno slittamento rispetto a Platone: ciò che per questi costituiva l'entità dell'ente, cioè l'idea come εἶδος, passa in secondo piano⁴⁵. Aristotele penserebbe però l'ente individuato come ciò che permane, a partire dal venire alla presenza dell'εἶδος: certo, per Heidegger egli pensa in modo "più greco" di Platone perché penserebbe l'essere come processo ma, pur subordinando l'εἶδος, non mette in discussione la concezione di essere (οὐσία) come presenza e rimane dunque all'interno della metafisica⁴⁶. L'essere aristotelico come ἐνέργεια si trasmette al medioevo cristiano, dove diviene *actualitas*, termine che accentua nel fare l'opera finita e la realtà effettiva di questa; al medioevo perviene anche la linea platonica, che concepisce l'idea come Bene il quale, rendendo presenti gli enti, assume sempre più il carattere della causalità⁴⁷; tale carattere di attualità e causalità dell'essere si mostra proprio in quell'Ente sommo che non può non essere e che dunque è realizzazione effettiva, cioè Dio⁴⁸. Tutto ciò porterà a Descartes, che tratteremo più avanti ma di cui dobbiamo già dare un cenno per capire il discorso successivo; la verità, che secondo Heidegger partecipa della storia dell'essere permettendoci di esperire l'ente, si tramuta in *certezza*, cioè nel sapere che si assicura di sé sapendo se stesso e il suo saputo. Inizialmente

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 263-267.

⁴¹ L'enfasi sulla "luce" influenzerà la concezione di verità come ὀρθότης (correttezza) della metafisica successiva. per questi temi, cfr. Vattimo, *Introduzione*, pp. 84-85. Per il tema della verità in Platone, cfr. M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità* (1947), in *Seignavia*, cit., pp. 159-192.

⁴² Cfr. Heidegger, *Il nichilismo*, pp. 268 e pp. 274-276. L'identificazione heideggeriana di bene ed essere è comunque forzata, in quanto per Platone, cfr. *Repubblica*, 509b9, il bene è *epekeina tes ousias*, al di là dell'essere (comunque forse non distinto dall'ente, come dice Heidegger), per quanto anche tale definizione platonica è sempre stata problematica per gli studiosi: cfr. B. Centrone, nota 67 al libro VI della *Repubblica*. Ricordiamo infine che è proprio contro il concetto sovraordinato di essere (forse estremizzato dall'Uno neoplatonico) che Deleuze scaglierà la sua univocità dell'essere.

⁴³ Cfr. Heidegger, *La metafisica come storia dell'essere*, cit., in *Nietzsche*, pp. 864-865.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 867-868. Heidegger identifica tale essere in opera anche con l'ἐντελέχεια aristotelica.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 870.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 871. Per la posizione di Aristotele nella storia della metafisica di Heidegger, cfr. Vattimo, *Introduzione*, p. 85: il carattere "più greco" dell'essere aristotelico in quanto processo è una formulazione più semplice che riprendiamo da qui; invero Heidegger qui dice che Aristotele include diversamente da Platone l'ente individuato nell'essere presente.

⁴⁷ Cfr. Heidegger, *La storia della metafisica*, in *Nietzsche*, pp. 874-875.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 876-877. Cfr. Vattimo, *Introduzione*, pp. 85-86.

è solo Dio a possedere una certezza in grado di assicurarsi di se stessa e a essere garante, in quanto realtà pura, di salvezza, della cui certezza l'uomo può rendersi certo mediante fede; l'età moderna comincia quando l'uomo si affianca a Dio, riponendo sempre più la certezza in se stesso e determinando così la realtà effettiva di se stesso e del suo effettuare⁴⁹. Descartes si situa a questo livello della storia della metafisica: l'ente è qui considerato reale se è vero, ed è vero se è certo; vero è ciò che l'uomo si pone innanzi, cioè si *rappresenta* (nel tedesco di Heidegger, rappresentare è *vorstellen*, porre davanti) in modo chiaro e distinto, non intaccabile da dubbio. La realtà è la stabilità del rappresentato nella rappresentazione, ma tale certezza richiede ora un fondamento che riposi in sé e non sia scuotibile da dubbio⁵⁰. Anche tale permanenza ha una lunga storia: in Aristotele ciò che permane è detto ὑποκείμενον. Quando l'ἐνέργεια diventa *actualitas*, esso diviene *subiectum*, dando luogo a un mutamento non solo di termini ma dell'essenza dell'essere: il *subiectum* acquista il carattere di fondamento su cui altro è posto, cioè di *substantia*, con cui l'οὐσία viene ora identificata. Ogni ente (non solo il nostro ego) che permane nella sua essenza è *subiectum*⁵¹. Se la metafisica cerca un fondamento per la verità come certezza (un *subiectum* che permanga costante in ogni rappresentare), proprio a esso si dirige lo sforzo filosofico di Descartes: «ciò che durante il rappresentare [...] giace già costantemente dinanzi al rappresentare è il rappresentante stesso (*ego cogitans*) a cui tutto il rappresentato viene portato dinanzi»⁵²: ecco allora che il *subiectum* per eccellenza, che rimane stabile e indubitabile in ogni rappresentare (e rappresenta anche se stesso, anche se qui Heidegger non lo dice chiaramente), diviene l'*ego cogitans*, determinando la svolta epocale della metafisica moderna. L'essere presente ora riposa finalmente sull'*ego*, che diviene il garante della verità come certezza. Heidegger precisa però che in Descartes non è ancora giunta a compimento la metafisica moderna, poiché la *res cogitans* è sì il *subiectum* per eccellenza, ma resta una sostanza finita creata da Dio; la preminenza della mente umana rispetto agli altri enti sta nel suo essere più nota, nell'entrare nella rappresentazione umana: in base a ciò, la mente umana, l'io, reclamerà la dignità esclusiva di soggetto, secondo un movimento che giungerà a massimo dispiegamento nei sistemi idealistici⁵³. Per arrivare

⁴⁹ Cfr. Heidegger, *La metafisica come storia*, pp. 881-885. L'uomo si rapporta ora al mondo anche tramite la *ragione naturale*, che riposa sulla certezza che l'uomo ottiene mediante se stesso, ereditata dall'ideale cristiano di verità come certezza.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 885-887.

⁵¹ Cfr. pp. 887 e ss. Per Heidegger la permanenza dell'ὑποκείμενον non va pensata all'interno di una concezione di essere presente come realtà effettiva, ma come opera; all'ὑποκείμενον si aggiungono come compresenti i συμβεβηκότα. Esso poi diviene *subiectum*, ciò che nell'atto è posto sotto e a cui può accadere altro, detto *accidens*, a cui si riducono i συμβεβηκότα, che perdono il carattere di compresenza.

⁵² *Ivi*, p. 890. Heidegger precisa giustamente che per Descartes la rappresentazione, *cogitatio*, è alla base di ogni comportamento umano (sensazione, immaginazione, etc.) non solo dell'attività conoscitiva: cfr. *infra*.

⁵³ Se Descartes dice che il rappresentante mentre rappresenta non può non esistere, Heidegger accentua in questa esistenza l'efficienza: la realtà effettiva è caratterizzata come costanza del rappresentare (rappresentatezza), ma poiché il rappresentante è ora ente in atto, essa è effetto del *produrre* (a cui potremmo collegare sul piano storico l'espansione moderna delle forze produttive e del capitale) di questo. L'essenza metafisica dell'essere come *presenza* diviene ora la presenza

qui bisogna fare almeno i due nomi di Leibniz e Kant. Sappiamo che in Heidegger la metafisica va dall'idea platonica alla volontà di potenza nietzschiana; ora, se Nietzsche vede nella volontà di verità cartesiana una forma inconsapevole di volontà di potenza, nell'idea cartesiana come rappresentazione non c'è propriamente ancora nulla di essa: il nesso tra enticità come soggettività e come volontà di potenza per Heidegger compare solo dopo che la soggettività diviene fondamento dell'ente; solo così la metafisica della soggettività comincia davvero: è proprio qui che interverrebbe Leibniz, per cui ogni ente è sia *subiectum*, cioè monade, sia *obiectum*, determinato dal primo. L'essere di Leibniz è così a un tempo realtà effettiva e oggettività, e in esso Heidegger pare riscontrare una nuova convergenza delle linee aristotelica e platonica: «l'essenza della realtà effettiva [...] è l'efficacia [...], *vis*; l'essenza dell'oggettività in quanto rappresentatezza è la visività (*ιδέα*)»⁵⁴; Leibniz, compiendo una mossa decisiva, pensa il soggetto come *monade* in quanto unione di *percezione* e *appetito*: «tutto l'ente diventa “di tipo soggettivo”, cioè in sé rappresentante-appetente e quindi efficace»⁵⁵; è così preparata la strada all'idealismo che, unendo Leibniz e la soggettività trascendentale kantiana, penserà l'ente sia come efficacia, sia come oggetto: l'efficacia diverrà volontà consapevole, preparando la volontà di potenza nietzschiana⁵⁶. Passiamo allora a Kant, il cui posto nella storia della metafisica moderna risiede per Heidegger nel pensare l'essere come condizione di possibilità dell'ente che, in quanto rappresentato, acquista il nome di *oggetto*. In Kant le *condizioni di possibilità* dell'esperienza sono anche condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza e prendono il nome di *categorie*. La categoria kantiana è secondo Heidegger l'essere come rappresentatezza che deve garantire al rappresentante la stabilità del rappresentato, cioè la certezza, la quale costituisce ora l'essenza della verità; è chiara la provenienza cartesiana di questa impostazione: «la verità come rappresentatezza dell'oggetto, l'oggettività, ha il suo fondamento nella soggettività, nel rappresentare che si rappresenta; ma ciò, perché il rappresentare stesso è l'essenza dell'essere»⁵⁷. Per Heidegger però Kant si distingue da Descartes proprio perché egli, a partire dall'*ego cogito*, è il primo a pensare l'essere dell'ente come

nel rappresentare. Per il posto di Descartes nella metafisica e per il mutamento che egli imprime al concetto di soggetto cfr. rispettivamente ivi, pp. 881-887 e pp. 887-893. Cfr. anche Vattimo, *Introduzione*, pp. 86-88.

⁵⁴ Heidegger, *Il nichilismo*, p. 291. Solo se la soggettività diventa, oltre che fondamento dell'ente come oggettività (come sarà in Kant), fondamento di esso come realtà effettiva, la rappresentazione diviene pienamente essenza della soggettività.

⁵⁵ Ivi, pp. 292-293. Il soggetto come monade è *vis primitiva activa*, precedente alla distinzione di *potentia* e *actus*.

⁵⁶ La volontà schopenhaueriana avrà invece per Heidegger (ciò che ci pare discutibile) influenza minima sulla volontà di potenza nietzschiana. Per Leibniz nella storia della metafisica ci siamo riferiti a *Il nichilismo*, pp. 290-293; cfr. anche *La metafisica come storia*, pp. 893-904. Vattimo, *Introduzione*, p. 88, riconduce l'idealismo proprio alla *volontà* dell'io, omettendo però Leibniz.

⁵⁷ Heidegger, *Il nichilismo*, p. 284. Heidegger chiama la descrizione di Kant delle categorie come condizioni di possibilità degli enti l'esposizione della sua “metafisica” (secondo un concetto heideggeriano, non kantiano, di metafisica). È proprio perché per Heidegger il termine “categoria” indica tradizionalmente l'essere dell'ente, che egli può identificare in Kant l'essere con la condizione di possibilità dell'ente; ora, in base a quanto detto prima da Heidegger, nella metafisica moderna l'essere è rappresentatezza e le condizioni trascendentali sono sia condizioni di possibilità del rappresentare che del rappresentato. Chiariremo più avanti la posizione di Heidegger secondo cui in Descartes ogni rappresentare è un rappresentarsi. L'uomo è, in quanto rappresenta in questo modo.

condizione *transcendentale* di possibilità dell'oggettività degli oggetti, aprendo la strada al pensare per valori nietzschiano. Heidegger perverrà a tale lettura evidenziando il fatto che il valore per Nietzsche è la *condizione* di conservazione-incremento della volontà di potenza, ma una condizione posta dalla volontà stessa: la condizione kantiana si depositerebbe nel valore nietzschiano, ovviamente dopo che la temperie idealista avrà preparato il completo dispiegamento della *volontà*⁵⁸. Tale volontà riposa però sulla soggettività, che sarà Kant stesso a consegnare all'*idealismo*: la *soggettività trascendentale* è il presupposto dell'«incondizionata soggettività della metafisica di Hegel, nella quale l'“idea assoluta” (l'apparire-a-se-stesso dell'incondizionato rap-presentare) costituisce l'essenza della realtà»⁵⁹.

c) *Uscire dalla metafisica*

Abbiamo detto che il motivo che ci ha spinti ad accostare gli inaccostabili Heidegger, Adorno e Deleuze, è il presentimento che nelle filosofie della differenza (chiamiamole così) degli ultimi due vi sia un tentativo di uscire da quel dominio del soggetto che il primo ha indicato come la cifra della metafisica moderna; siamo ora in grado di capire perché la metafisica è per Heidegger a un tempo storia dell'essere (e dell'ente *in quanto* ente) e del suo oblio, cioè del privilegio che, nella svelatezza che l'essere accorda all'ente, è dato all'ente svelato piuttosto che all'essere velato. Pare anzi che per Heidegger tale oblio faccia scambiare come essere ciò che è solo un ente, per quanto sommo: (idea, ἐνέργεια, *actualitas* di Dio, *ego cogito*, monade, soggetto trascendentale, spirito assoluto, volontà di potenza). Anche se Heidegger non dà affatto una valutazione morale di questo oblio, ché anzi le radici di esso sono nel destino dell'essere, è evidente che già il termine oblio ha una connotazione tale per cui a esso si vorrebbe perlomeno tentare di sostituire un pensiero che sappia *ricordare* l'essere: un pensiero che sappia guardare *oltre* la metafisica e il dominio del soggetto in cui essa sfocia in era moderna. In Heidegger tale dominio non è ricondotto (come negli altri due autori) esplicitamente al potere politico, ed egli anzi aderì notoriamente all'organismo politico in cui il potere come assoggettamento toccò uno dei più tristi apici d'ogni tempo; eppure egli vede sicuramente le implicazioni “politiche” del primato del soggetto quando vi scorge l'essenza della tecnica, per mezzo della quale l'uomo vuole plasmare l'ente a propria immagine per assicurarsene il controllo⁶⁰: al punto che bisognerebbe chiedersi se la critica heideggeriana della tecnica non sia anche la critica, ancorché forse sconosciuta all'autore, del potere inteso come riduzione da parte dell'umanità (o di una parte d'essa) d'ogni differenza a se stessa e se sotto tale critica non cada anche il nazismo; e se parimenti le varie

⁵⁸ Per Kant nella storia della metafisica abbiamo scelto Heidegger, *Il nichilismo*, pp. 282-286.

⁵⁹ Ivi, p. 289. Per le posizioni di Leibniz e Kant, cfr. anche *La sentenza di Nietzsche*, in *Sentieri interrotti* pp. 224-225.

⁶⁰ Due osservazioni: a) come vedremo nella prossima sezione, il soggetto, dato il suo carattere antinomico, non è solo autore di dominio, né solo una sua vittima di esso, ma anche colui che permette di sottrarsene; b) la tecnica non è dominio in quanto tale (secondo una sua supposta essenza, come dice altrove Heidegger), ma solo secondo un determinato uso che si fa di essa.

critiche di quest'ultimo possano davvero fare appello a concetti come umanità o soggetto senza metterli in questione. Nella selezione di testi heideggeriani che abbiamo fatto prevale l'analisi della metafisica sullo sforzo di elaborare un pensiero che sappia sottrarvisi; tale analisi però, permettendo di cogliere come la metafisica abbia comportato una riduzione dell'essere all'ente e come essa si sia sviluppata come restrizione dell'ente e del suo essere entro il perimetro del soggetto-uomo, consente altresì di intravedere che c'è una dimensione di eccedenza e alterità sia rispetto al soggetto sia, più radicalmente, rispetto all'ente e alla sua presenza: alla ricerca intorno a tale dimensione, che Heidegger chiama essere, sono dedicati anche gli sforzi di Adorno e Deleuze, anche se il primo criticherà lo stesso concetto di essere (identificandolo come astrazione soggettiva o viceversa come oggettività, frutto entrambe di scarsa mediazione dialettica) e il secondo, più che insistere sulla differenza tra essere ed ente, farà coincidere l'essere con la differenza⁶¹. Dobbiamo allora vedere alcuni luoghi in cui Heidegger ci parla di questa dimensione ulteriore rispetto al soggetto e all'ente. Heidegger ritiene che i limiti della metafisica possano essere scorti solo quando essa giunge a compimento e che essa giunga a compimento proprio in Nietzsche: «la metafisica di Nietzsche, in quanto compimento della metafisica moderna, è al tempo stesso il compimento della metafisica occidentale in generale e quindi [...] la fine della metafisica come tale»⁶². Nietzsche, leggendo la storia occidentale come storia del nichilismo, la interpreterebbe metafisicamente: dall'analisi di quella che crede di poter chiamare la “metafisica” di Nietzsche, Heidegger in *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»* vuole allora ottenere una comprensione circa il rapporto dell'uomo contemporaneo con la verità. A questo punto Heidegger dice che questa sua analisi deve andare *al di là* di ciò che analizza. Ora, anche se egli ci assicura che «questo andar-al-di-là non è però un porsi al di sopra o un lasciar indietro, e neppure un oltrepassamento»⁶³, è evidente come egli stia invece proprio compiendo un tentativo di sorpasso: se è vero che Nietzsche, portando alle estreme conseguenze la metafisica, la capovolgerebbe preparando senza riuscirci un suo superamento, Heidegger può esprimersi sul ruolo di Nietzsche nella storia della metafisica, solo mettendosi nella condizione di chi ha intenzione di portare a termine tale *superamento*. Del resto Heidegger lo dice chiaramente: nello studio della “metafisica” di Nietzsche, egli cerca di «preparare un passo avanti del pensiero», che ha «il compito di illuminare l'ambito entro cui l'essere stesso potrebbe riprendere l'uomo, quanto alla sua essenza, in un rapporto che abbia il carattere dell'inizio»⁶⁴; dunque un passo *avanti*, oltre la metafisica, ma che è anche un passo *indietro*, prima

⁶¹ Alla critica dell'ontologia e dell'essere Adorno dedica tutta la prima parte di *Dialettica negativa*, cfr. *ivi*, pp. 57-120; l'essere come differenza è il modo in cui interpretiamo la lettura deleuziana dell'eterno ritorno (cfr. *Differenza e ripetizione*, pp. 59 e ss. e 77 e ss.), in cui l'identità si dice della differenza e l'essere del divenire: se c'è un essere, esso è il continuo movimento diveniente, la differenza, a partire dalla quale si generano gli enti, nelle loro forme stabili e identiche.

⁶² Heidegger, *Il nichilismo*, p. 233.

⁶³ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 192.

⁶⁴ *Ibidem*.

dell'accecamento che essa ha comportato, alla ricerca di un rapporto originario essere-uomo: è forse questa ricerca dell'originario che rende il discorso heideggeriano non perfettamente sovrapponibile a quello dei due autori con cui l'abbiamo fatto risuonare, producendo una discrepanza che però non esclude un tentativo comune di sottrarre la filosofia dalla metafisica della presenza e dal primato del soggetto. Vediamo (compatibilmente coi progressi fatti finora) che cosa intende Heidegger quando dice che in Nietzsche la metafisica giunge alla sua fine: questa non significherebbe che in futuro non ci saranno più uomini che pensano o vivono entro presupposti metafisici, ma indicherebbe una rinascenza della metafisica entro forme mutate, che riprenderebbero le posizioni metafisiche datesi nella storia per costruire un nuovo mondo del "sapere"; fine della metafisica è allora «l'attimo storico nel quale sono esaurite le *possibilità essenziali* della metafisica. L'ultima di queste possibilità deve essere quella forma della metafisica nella quale la sua essenza viene rovesciata»⁶⁵. Heidegger pensa che questo rovesciamento sia attuato in modo consapevole nelle metafisiche di Hegel e Nietzsche, che definisce entrambe della "*soggettività incondizionata*": Heidegger individua il rovesciamento della metafisica in Hegel e in Nietzsche in quanto per il primo pensare entro il suo sistema significa camminare "a testa in giù", e il secondo pensa la propria filosofia come rovesciamento del platonismo⁶⁶. A questo punto Heidegger si chiede se le possibilità della metafisica siano tutte compiute, o se rimangano per essa possibilità ancora sconosciute; è qui che Heidegger sembra porre il problema della fine della metafisica non solo riguardo ai filosofi che lo hanno preceduto ma anche riguardo a se stesso: da un lato non essendo la metafisica una "cosa", ma il fondamento di ogni storia di cui noi, essendo storici, facciamo parte, «il tentativo di stare "al di sopra" della storia è uno sforzo che non potrà mai raggiungere la postazione per una decisione storica»⁶⁷; dall'altro parlare come fa Heidegger di fine della metafisica è «una decisione storica»⁶⁸, alla quale ci si avvicina proprio riflettendo sull'essenza originaria della metafisica: ritorna il motivo del dover guardare all'origine per poter tentare di pensare un superamento. Tale essenza originaria va colta anche in riferimento all'uomo e al suo rapporto con gli altri enti; ma attenzione: a tal fine non ci si può limitare alla semplice relazione dell'uomo con essi. Poiché infatti la metafisica ci parla dell'ente in quanto tale, dunque dell'essere, in essa dovrebbe esserci un riferimento dell'uomo all'essere dell'ente. Eppure, in essa manca proprio «la domanda se, e come, l'uomo si rapporti all'essere dell'ente, non solo all'ente»⁶⁹. Emerge anche qui l'ambivalenza

⁶⁵ Heidegger, *Il nichilismo*, p. 244.

⁶⁶ In che senso quella hegeliana e quella nietzschiana sono secondo Heidegger metafisiche della soggettività incondizionata? La prima come ragione in quanto volontà che sa se stessa (spirito), la seconda come soggettività delle passioni del corpo (volontà di potenza): entrambi penserebbero l'essenza dell'uomo in modo metafisico, cioè come *animal rationale*, il primo accentuando la *rationalitas*, il secondo l'*animalitas*: cfr. *ivi*, p. 242-243.

⁶⁷ *Ivi*, p. 245-246.

⁶⁸ *Ivi*, p. 246.

⁶⁹ *Ivi*, p. 248. Tale mancanza è dovuta al fatto che si crede che la questione del rapporto dell'uomo con l'ente esaurisca quella del rapporto all'essere.

della metafisica che, mirando all'ente in quanto tale, deve riferirsi all'essere, ma resta incapace di pensare tale riferimento; Heidegger precisa ulteriormente tale oblio dell'essere, secondo un aspetto a cui abbiamo solo accennato; esso si presenta come oblio della *differenza* tra essere ed ente: si prendono «il rapporto con l'ente e il riferimento all'essere per lo “Stesso”, e [...] in tale equiparazione si profila il tratto di fondo del pensiero metafisico»⁷⁰. In pagine che non hanno nulla di conclusivo (in cui però forse potremmo trovare tracce d'una dimensione d'alterità rispetto a ente e soggetto), Heidegger cerca di determinare meglio sia tale riferimento sia la distinzione tra essere ed ente; meglio, le due questioni sono una sola: Heidegger precisa che, se noi siamo enti in costante rapporto con altri enti solo perché “ci teniamo” in tale riferimento, ciò avviene solo nella misura in cui «noi stiamo nella distinzione di essere ed ente»⁷¹. Per Heidegger la distinzione è colta meglio se chiamata differenza, *Differenz*, perché ciò indicherebbe «che ente ed essere sono [...] di-vergenti l'uno dall'altro», divergenza che Heidegger chiama *Austrag*, «e tuttavia riferiti l'uno all'altro»⁷²; Heidegger spiega che la differenza ontologica tra essere ed ente è il fondo (*Grund*), ignoto ma di cui è necessario domandarsi, di ogni metafisica: ricordando che egli sta cercando l'essenza della metafisica per pensare l'essere fuori dalle deformazioni che essa gli ha imposto, vediamo che egli ravvisa tale essenza in un fondo che è a un tempo una Differenza (tra essere ed ente) e uno Stesso, che porterebbe la metafisica a pensare nello stesso modo l'essere in questa sua differenza dall'ente. Per Heidegger l'essere in Platone è come sappiamo οὐσία e questa è “enticità”; qui Heidegger specifica che essa è ciò che è generale rispetto all'ente: l'*essere* è così concepito come *universale*, mentre l'*ente* è il singolo e il *particolare*. La differenza ontologica è sfigurata nell'astrazione per cui si astraggono dall'ente i particolari per ottenere l'“essere” come l'universale: così, lamenta Heidegger, non si è detto nulla sull'essenza dell'essere, «ma soltanto sulla maniera in cui la metafisica pensa in merito al *concetto* dell'essere»⁷³; così alla metafisica è estranea pure «ogni meditazione sulla distinzione di essere ed ente, benché essa faccia ovunque uso di tale distinzione»⁷⁴: la differenza ontologica è il presupposto della metafisica, da essa però costantemente frainteso. La metafisica pensa l'essere, nella sua differenza dall'ente, come *a priori*, πρότερον, cogliendo il proprio fondamento solo entro i propri limiti angusti.

⁷⁰ Ivi, p. 249. Non solo, l'oblio dell'essere e l'attenzione esclusiva all'ente lasciano oscuro anche il rapporto con quest'ultimo: l'uomo può entrare in rapporto all'ente solo perché ha un riferimento all'essere

⁷¹ Ivi, p. 252. Tale distinzione è, ancora, ciò da cui la metafisica nasce e ciò che però le sfugge: e poiché la distinzione rende possibile ogni pensiero e discorso sull'ente (ὄν) in quanto tale all'interno del λόγος, Heidegger può dire che essa rende possibile la metafisica in quanto ontologia, cioè pensiero sull'essere dell'ente.

⁷² Ivi, p. 253-254.

⁷³ Ivi, p. 258. Heidegger descrive così questo modo di pensare il rapporto tra essere ed ente: si dice che un ente è essente, dicendone la determinazione più universale, e l'enticità è ciò che in questa è più universale. Così però non si è detto niente sull'essere, limitandosi a pensarlo come astrazione rispetto all'ente.

⁷⁴ *Ibidem*. La critica heideggeriana al misconoscimento per cui l'essere è ridotto a concetto e la differenza ontologica ad astrazione ricorda molto da vicino la critica deleuziana della confusione tra il concetto della differenza e la differenza meramente concettuale. La critica della metafisica come pensiero del “Primo” accomuna invece i “nemici” Adorno e Heidegger.

Questa nostra disamina del testo heideggeriano ha lo scopo di preparare un'ipotesi che può per ora essere espressa solo in maniera dubitativa. Abbiamo cercato di rilevare anche in Heidegger una dimensione eccedente rispetto al soggetto e all'ente e abbiamo visto che essa prende in lui il nome di essere; la questione dell'essere fa tutt'uno con quella della differenza che intercorre *tra* essere ed ente. Abbiamo poi visto intervenire, da parte di una tradizione di pensiero che risponde al nome di metafisica, una dimenticanza del fondamento su cui pure essa opera, cioè l'essere nella sua differenza dall'ente; un oblio che porta a vedere "in distorsione" tanto l'essere quanto la differenza ontologica: la differenza tra essere ed ente è pensata unicamente in modo tale che l'essere è fatto coincidere con l'universale, il primo, la causa rispetto all'ente, che sarà così il singolare, il secondo, l'effetto. Tale interpretazione sfigura entrambi gli aspetti: certo l'ente, che è posto in subordine rispetto all'essere, da cui deriva e dipende; ma anche l'essere, messo sul gradino più alto di una gerarchia in cui il posto è dato dalla maggior universalità ed efficacia causale, non è nobilitato ma frainteso in quanto essere: anzi, dato che gli sono attribuite determinazioni tratte per astrazione dall'ente, è l'essere che è derivato da questo e "ridotto" a ente sommo fornito di tali determinazioni; la differenza ontologica s'assottiglia fino a sparire. Abbiamo visto che l'essere come ente sommo prende il nome di *subiectum* e che esso con Descartes viene a coincidere con l'ego: questo sarà allora il primo, l'universale, l'efficace; la metafisica moderna riposerà su questo ente, il soggetto-uomo, che può manipolare gli altri enti, su cui ha il primato. Heidegger risale "indietro" al fondamento della metafisica, prima delle distorsioni impostegli da questa, perché vuole forse preparare un pensiero che guardi "avanti" rispetto agli esiti nefasti prodotti da essa sul pianeta. Egli non può essere chiaro su come debba essere inteso questo fondamento, che è sia un "oltre" che un "prima", perché esso si sottrae alla chiarezza della definizione con cui parliamo degli enti: sappiamo solo che coincide con l'essere e la differenza ontologica. Il fondamento è dunque determinato da Heidegger come differenza, almeno *tra* essere ed ente. L'ente sommo che, pur reggendosi su di esso, ne usurpa il posto, ha invece i caratteri di primarietà, universalità, efficacia e, da ultimo, identità soggettiva; potremmo allora, almeno in maniera contrastiva, dire che il "fondamento" non ha tali caratteri, cioè quelli che la metafisica attribuisce al fondamento: non è il Primo, l'universale, la causa, né l'identità del soggetto. Forse Heidegger non avrebbe condiviso questa lettura del suo pensiero: del resto il suo essere sembra avere il carattere dello Stesso, che si dà in modi sempre diversi. Forzando il suo dettato, non potrebbe darsi però che il fondamento non sia solo la differenza *tra* essere ed ente, ma che l'essere stesso "*sia*" – queste virgolette intendono preservarlo da ogni identificazione con questo o quell'ente più o meno universale – la differenza, il

“fondamento” che si agita al di sotto dell’identità e dell’universalità a cui la metafisica ha cercato di ridurlo⁷⁵?

d) Descartes: soggetto, oggetto e rappresentazione

Sappiamo che Descartes gioca un ruolo decisivo nella storia della metafisica tracciata da Heidegger, dato dalla torsione che egli imporrebbe all’essere dell’ente, circoscrivendolo alle dimensioni del soggetto e della rappresentazione e inaugurando così la metafisica moderna: focalizzando l’attenzione su alcuni luoghi in cui Heidegger si confronta col filosofo francese, forse si può chiarire meglio il rapporto tra metafisica e soggettività, capire che cosa significhino soggetto e rappresentazione e perché a un certo punto la filosofia abbia sentito l’esigenza di muoversi al di fuori del loro perimetro. In *L’epoca dell’immagine del mondo*, Heidegger individua in Descartes l’inizio della metafisica moderna perché in lui «per la prima volta l’ente è determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare»⁷⁶. Heidegger ritiene che in Descartes emerga proprio la questione della metafisica come problema dell’essere dell’ente e della verità come darsi dell’essere attraverso l’ente, ancorché in maniera ignota all’autore; anzi, il disinteresse per la posizione esplicita del problema certifica una nuova fase di esso, entro cui soltanto è possibile la teoria della conoscenza e la questione della cosa in sé, che giungono fino agli idealisti. Il ruolo di Descartes nella storia della metafisica è pensare l’uomo come *subiectum*⁷⁷. Compagno però altri concetti, *oggettività e rappresentazione*, che abbiamo intravisto e che forse contengono indicazioni decisive circa il problema della soggettività. Heidegger infatti prosegue dicendo che il passaggio dal medioevo all’era moderna si contraddistingue per il gioco che esso instaura tra *soggettivismo*, che porterà all’individualismo estremo, e *oggettivismo*, che porterà a concepire l’ente come oggetto: ecco perché anche la nostra analisi non può evitare di riferire i due termini l’uno all’altro. Il fatto decisivo per Heidegger è che l’uomo qui diventa soggetto, termine che come sappiamo deriva da ὑποκείμενον e che di per sé indica il fondamento dell’ente che permane al di sotto dei mutamenti di questo, senza contenere riferimenti all’io dell’uomo; ciò accade solo quando l’uomo, divenendo soggetto, «diviene quell’ente in cui ogni

⁷⁵ Forse una possibilità del genere è autorizzata da Heidegger stesso: se il fondamento è inteso normalmente come il generale che determina il particolare, allora questo diverso “fondamento” è piuttosto uno “sfondamento”, un’assenza di fondamento, ciò che egli definisce *Abgrund*, ad esempio nei *Contributi alla filosofia (dell’evento)*; ringraziamo Valentina Zampieri per la segnalazione. Resta il problema di come intendere all’interno delle coordinate heideggeriane tale “fondamento”, che noi penseremmo piuttosto in riferimento alla differenza e al desiderio, dunque al di fuori di tali coordinate.

⁷⁶ Heidegger, *L’epoca dell’immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, p. 84. Sull’opera di Descartes come intrinsecamente metafisica, cfr. ad esempio Heidegger, *Il nichilismo*, p. 155.

⁷⁷ Solo perché Descartes ha pensato l’uomo come *subiectum* sarebbe stata possibile l’*antropologia* successiva che, anche se si erge contro la metafisica, non la può oltrepassare poiché si muove entro i suoi presupposti: tale oltrepassamento riuscirebbe solo al pensiero che si interroga sulla verità dell’essere: cfr. Heidegger, *L’epoca dell’immagine*, p. 84, nota 1. È interessante notare che anche per Adorno la forma “scientifica” della metafisica come pensiero del “primo”, che vuole innalzarlo a “certo” tramite una riflessione sul soggetto, è la teoria della conoscenza, cfr. *Metacritica*, p. 65.

ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità [...]. Ma ciò è possibile solo se si trasforma la concezione dell'ente nel suo insieme»⁷⁸. Non dobbiamo farci fuorviare da Heidegger, la cui attenzione è rivolta all'essere e alla sua verità, mentre noi – che pure l'abbiamo seguito nel tentativo di pensare l'essere, determinandolo provvisoriamente come differenza, al di fuori del primato metafisico del soggetto – cerchiamo proprio perciò in lui una chiarificazione della questione del *soggetto*. A ogni modo anche qui Heidegger è d'aiuto. Richiamiamo un luogo su cui siamo già passati: il mondo, l'ente nel suo insieme, per il filosofo diviene immagine quando l'uomo se lo pone innanzi, cercando di farsene un'idea fissa per orientarsi in esso; sappiamo che tale porre innanzi è *Vorstellung*, rappresentazione: l'ente è tale solo se rappresentato e l'essere dell'ente diviene così rappresentazione⁷⁹. Alla coppia soggetto-oggetto si aggiunge un terzo termine, la *rappresentazione*, che forse è la radice degli altri due e ci permette di chiarire un po' la questione del soggetto: l'ente-uomo è *soggetto* solo se si rappresenta l'ente nella sua totalità, il quale a sua volta è *oggetto* solo se entra in tale rappresentazione e i tre termini ottengono così la loro determinazione solo all'interno di questo circolo. Heidegger ammette che l'ipseità, il modo in cui l'uomo è se stesso, è presente prima di Descartes, presso i Greci, come ἐγώ; questo però non coincide per lui con l'*ego cogito* perché qui l'essere è esser-presente e la verità è non-esser-nascosto: l'uomo “sta” nella “cerchia” del non-esser-nascosto, percepisce come essente ciò che è-presente in essa e l'io è in quanto appartiene all'essente-presente; la cosa importante in questa ricostruzione (che semplifichiamo) è che Heidegger dice che c'è un modo di essere “io” in cui questo non è soggetto: l'ἐγώ si mantiene nel non-esser-nascosto non potendo disporre dell'esser-presente o non-esser-presente dell'ente; il soggetto moderno dà invece all'uomo la misura a cui l'ente, che diviene oggetto accessibile mediante la rappresentazione valida per tutti, si deve adeguare⁸⁰. Il tentativo di Heidegger è ammirevole perché cerca di rintracciare un io che, nel suo costituirsi come tale, cerca di percepire l'ente senza ridurlo a sé come farà il soggetto⁸¹. Restano però alcuni dubbi: con che legittimità egli può rintracciare tale io all'interno della greicità ed essere sicuro che i greci percepissero così l'ente? La metafisica come assoggettamento dell'ente da parte di un uomo che non si chiama ancora soggetto non può risalire a epoche molto più antiche e violente sia della modernità

⁷⁸ Heidegger, *L'epoca dell'immagine*, p. 86.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 87-88. Il carattere dell'essere come rappresentazione compare nel testo sul nichilismo (tradotto dall'ottimo Volpi; non abbiamo fatto qui comunque un ricorso puntuale al testo tedesco) col termine di “rappresentatezza”.

⁸⁰ Cfr. Heidegger, *L'epoca dell'immagine*, nota 8, soprattutto a pp. 91-91. Heidegger sottolinea la differenza, nella stessa storia della metafisica, di greicità ed età moderna giustapponendo Protagora e Descartes: cfr. anche *Il nichilismo*, pp. 159-167 e pp. 202-209.

⁸¹ Nella quinta sezione, recuperato parzialmente il concetto di soggetto come desiderante, invertiremmo i termini: l'io (l'*ich* e il *moi* di Freud e Lacan) sarà l'istanza rappresentativa che consente all'uomo di esperire il mondo, ma rischia di fissarsi in identificazioni immaginarie, laddove il soggetto sarà l'istanza globale che, costituita anche dall'*es*, è protagonista di un'esperienza guidata anche da desiderio e godimento. Nomi che non cambiano la sostanza del discorso: fare del soggetto (o dell'io) il protagonista di un'esperienza che non si solidifica in forme fisse e *identiche* (l'*ego* o il soggetto) né si fa sistema, ma si apre ai processi sempre divenienti e *differenti* della vita, senza cercare di farsene padrone.

che della gremità, in cui la violenza era data dallo sforzo di sopravvivere? Certo, la tecnica moderna porta la manipolazione dell'ente da parte dell'uomo a vertici prima impensabili: ma bisogna chiedersi se essa non abbia fatto che rendere possibile, mediante l'applicazione sistematica della matematica alla scienza, ciò che l'uomo ha tentato da subito con tecniche più limitate. Chiediamoci altresì se la percezione che "lascia stare" l'ente senza farlo suo non possa comparire solo se si è creato rispetto a esso uno scarto, ciò che può avvenire solo in una fase piuttosto avanzata dello sviluppo culturale, forse posteriore alla gremità, e che prosegue parallelamente alla tecnica e spesso (ma non solo) in contrasto con essa. Continuiamo l'analisi del testo di Heidegger, che precisa ulteriormente la natura della rappresentazione: essa porta l'ente «come qualcosa di *contrapposto*» innanzi al rappresentante, riconducendolo «al soggetto come *principio* di ogni misura»⁸²; qui l'uomo «pone se stesso come la scena in cui l'ente non può che rappresentarsi [...], cioè esser *immagine*. L'uomo diviene il rappresentante dell'ente risolto in oggetto»⁸³. Emergono dei temi in cui risuona la strana affinità che ci ha colpiti di Heidegger con Adorno e Deleuze: 1) nella rappresentazione tra l'ente-uomo e l'ente che è altro da lui c'è un rapporto ostile, secondo una *contrapposizione* che sappiamo depositarsi nella *contraddizione* dialettica hegeliana; 2) tale contrapposizione è il riflesso del *primato del soggetto*: rappresentare significa «ricondurre a sé»⁸⁴; 3) l'ente rappresentato è ridotto a *immagine*; 4) quando l'uomo diventa soggetto, l'ente diviene *oggetto*: in un unico processo «il mondo si costituisce a immagine e l'uomo a *subjectum*»⁸⁵; idealismo e materialismo si riflettono l'un l'altro. 5) Poiché l'ente «ci sta dinanzi come oggetto e riceve così il sigillo dell'essere»⁸⁶, in questi sviluppi pare cadere la *differenza* ontologica. 6) Il fatto decisivo è la co-implicazione di tale processo col *dominio politico*; per Heidegger l'importante è che la posizione di primato dell'uomo è prodotta da lui: essere uomo significa ora prendere possesso «dei poteri umani come luogo di misura e di dominio dell'ente»⁸⁷. Com'è che l'uomo diviene soggetto? Heidegger lo dice ritornando sulla storia dell'ente in quanto ente: esso è *subiectum*, ossia, fino a Descartes, qualcosa che sta alla base di sé e delle sue proprietà; un *subiectum* particolare assume il primato in quanto fondamento incondizionato, quando l'uomo cerca un tale tipo di fondamento per la verità, che ora assume il carattere di certezza: fin qui nulla di nuovo. Heidegger si spiega però meglio, mettendo in relazione il problema teoretico della verità con

⁸² Heidegger, *L'epoca dell'immagine*, pp. 92-93. Corsivi nostri.

⁸³ *Ibidem*. Corsivo nostro.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Ivi, p. 94. Si ricordi la denuncia deleuziana dell'immagine come "non filosofica" e il materialismo senza immagini adorniano, introdotto dall'osservazione che l'immagine fa del materialismo un idealismo larvato, in cui le immagini sono prescritte a opera di un soggetto costitutivo.

⁸⁶ Ivi, p. 93.

⁸⁷ *Ibidem*. Questa osservazione di Heidegger, pur confliggendo in parte con quella del *Nichilismo europeo*, secondo cui l'uomo non dispone della propria soggettività che lo rende padrone dell'ente in quanto essa dipende dalla storia dell'essere, ne tempera l'effetto in parte deresponsabilizzante, contribuendo ad arricchire la posizione heideggeriana e lasciando maggior spazio all'iniziativa dell'uomo per poter revocare il proprio dominio sull'ente, allorché esso minacci anche lui.

quello etico della libertà: tale ricerca nasce quando l'uomo si libera dalla verità rivelata cristiana cercando un'autonomia, che modifica l'essenza della libertà (che per il filosofo è l'esser vincolato a qualcosa di obbligatorio), in quanto ora è l'uomo a porre ciò che è obbligatorio. Il ruolo di Descartes è dare fondamento metafisico alla libertà come autodeterminazione certa di sé; esso deve essere certo in base a se stesso e garantire come certo l'ente per cui e tramite cui il sapere è certo: l'uomo⁸⁸. Ecco, il *subiectum* che possiede tali caratteristiche è l'*ego cogito (ergo) sum*, che ora possiamo chiarire meglio: esso è una proposizione che è allo stesso tempo nel *pensiero* dell'uomo ed è *presente* in maniera indubitabile insieme a lui⁸⁹. Heidegger precisa come questa operazione, in apparenza solo teorica, sia connessa a una presa di possesso reale: se pensare significa rappresentare, egli aggiunge che ciò che è posto innanzi deve essere reso *sicuro* e che solo il *calcolo* lo garantisce costantemente. Il rappresentare è «un afferrare e un comprendere» e il suo è «il territorio dell'*aggressione*»⁹⁰. Heidegger indica colui che rappresenta come *cogitatio*, precisando così la natura di questa; essa non va limitata intellettualisticamente al solo pensiero: *cogitans*, rappresentativo, è «ogni rapporto a qualcosa», *cogitatio* sono «tutti i modi della *voluntas* e dell'*affectum*, tutte le *actiones* e le *passiones*»⁹¹. Anche nel *Nichilismo europeo* Heidegger estende la *cogitatio* a ogni comportamento rappresentativo umano; il fatto centrale è però un altro, ancora lo stesso: Heidegger riconduce il *percipere* (da *per-capio*, prendo), il porsi innanzi qualcosa (*Vor-sich-stellen*), alla presa di *possesso* di questo qualcosa per renderselo sicuro (*sicher-stellen*), cioè indubitabile⁹². La certezza rappresentativa e la completa appropriazione dell'ente rimandano l'una all'altra, in un circolo che è quello del *dominio*. Torniamo allo scritto sull'immagine del mondo: base di ogni calcolo è il *subiectum*, la certezza fondamentale,

⁸⁸ Cfr. nota 9, ivi, p. 94; in realtà la liberazione dalla verità rivelata si basa sulla verità rivelata stessa: come questa doveva garantire la certezza della salvezza dell'anima, così ora la liberazione deve garantire all'uomo la verità, intesa come certezza del suo sapere. Ciò è possibile solo se l'uomo decide da sé cosa è oggetto di sapere e cosa significa certezza. Sulla libertà come vincolo che l'uomo, liberandosi dalla rivelazione, pone da sé, su come tale liberazione si fondi sulla certezza della salvezza che si muta in certezza del sapere umano, su come Descartes dia fondamento a tale libertà-auto-legislazione, e su come ciò caratterizzi l'epoca moderna, cfr. anche *Il nichilismo*, pp. 170-175.

⁸⁹ Tale proposizione è dunque un'unione di pensiero ed esistenza. Sulla trasformazione del *subiectum* nell'*ego* dell'uomo operata da Descartes, cfr. *Il nichilismo*, pp. 167-169. Sull'*ego cogito (ergo) sum* come fondamento della verità-certezza, cfr. *Il nichilismo europeo*, pp. 176-177.

⁹⁰ *L'epoca dell'immagine*, nota 9, p. 95, corsivo nostro. Sul rapporto tra soggetto rappresentante e certezza come sicurezza, ottenibile mediante il calcolo, della sua rappresentazione, cfr. anche Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, in *Sentieri interrotti*, p. 224. Il rapporto tra calcolo e dominio è notato anche dal marxismo francofortese, del resto (soprattutto Horkheimer e Marcuse) influenzato da Heidegger.

⁹¹ Heidegger, *L'epoca dell'immagine*, nota 9, p. 95. La lettura di Heidegger è corretta: Descartes, cfr. *Meditazioni metafisiche* (1641), trad. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 47 [ed. or., pp. 23-24], dice che il *cogitans* è «una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma [...], vuole [...] e anche immagina e sente», che il «sentire [...] non è poi altro che pensare», cioè è un fatto mentale appartenente a me; Descartes poi precisa però che immaginazione e sensibilità sono sì dimensioni fenomenologiche, ma che dal punto di vista della loro validità conoscitiva sono subordinate all'intelletto, che solo è in grado di cogliere la natura della mente e dei corpi, cfr. pp. 49-51 [pp. 26-28]; cfr. anche le note 17, 19 e 22 di Landucci alla *Seconda meditazione*.

⁹² Per l'estensione della *cogitatio* a ogni comportamento rappresentativo e per la coincidenza di essa con la *perceptio*, intesa come idea e presa di *possesso*, cfr. Heidegger, rispettivamente *Il nichilismo*, pp. 186-188 e pp. 179-183. Heidegger fa coincidere la *cogitatio* con la *perceptio* e questa con ogni idea (avventizia, immaginativa e innata) individuata da Descartes (cfr. *Terza Meditazione*), ove il termine idea indica sia ciò che è rappresentato sia l'atto del rappresentare.

l'unione rappresentativa di rappresentato e rappresentante, «*me cogitare = me esse*»⁹³. L'uomo, rappresentante e fonte di certezza di ogni rappresentazione, è sicuro del suo essere e rappresenta anche *se stesso* in questa certezza fondamentale: egli, poiché sempre certo, acquista il ruolo di *subiectum* per eccellenza, eminente tra gli altri enti⁹⁴. A questo punto Heidegger fa una distinzione importante. Il *subiectum* (cioè il *cogito*) e l'*ego* non coincidono perché, anche se il secondo è nominato nel primo, ciò non significa che l'uomo sia concepito egoisticamente, ma che è soggetto in quanto rappresentante: «l'io dell'uomo è posto al servizio di questo *subjectum*»⁹⁵ e, proprio perché ogni io diviene così soggetto, la certezza del *cogito* diventa vincolante per tutti, stabilendo anche cosa è oggettivo per ognuno. Heidegger, per spiegare il rapporto del soggetto con l'ente ridotto a oggetto, introduce il termine (importantissimo nelle sue implicazioni con l'hegelismo e la fenomenologia husserliana) di *con-scientia*, risolvendo in questa l'essenza dell'*ego* del *cogito*: essa «è la riunione rappresentativa dell'oggettivo e dell'uomo rappresentante»⁹⁶. Riassumiamo così i risultati conseguiti da Heidegger: il principio dell'*ego*, risolto in soggetto del *cogito*, è la coscienza rappresentativa, la quale diviene soggettività *par excellence* e decide così dell'essere dell'ente; in uno stesso rivolgimento l'uomo diviene soggetto e l'essere dell'ente coscienza, creando i presupposti dell'idealismo successivo⁹⁷. Heidegger giunge a considerazioni fondamentali sul significato *politico* del soggetto: anzitutto se la soggettività così determinata non coincide con l'*ego*, essa può essere una soggettività “collettiva”, a cui l'uomo moderno imprime varie forme (nazione, popolo, razza); l'isolamento solipsistico dell'io potrà allora esser corretto mediante il suo inserimento nel “noi” sociale e noi pensiamo, nonché alla risoluzione hegeliana dello spirito soggettivo in spirito oggettivo, al corporativismo fascista, al collettivismo sovietico o alla massa di consumatori delle società capitaliste: ma (e qui crediamo Heidegger colga nel segno) «ciò non farà che rafforzare la soggettività»⁹⁸. Emerge ancora il nesso di soggetto e potere: nel dominio dell'uomo sulla Terra, il soggettivismo raggiunge la sua fase estrema; esso dà

⁹³ Heidegger, *L'epoca dell'immagine*, nota 9, p. 95. Sulla differenza di *ego* e soggetto, in *La metafisica come storia dell'essere*, cit., cfr. pp. 905-908, Heidegger fa una distinzione importante, usando i termini di soggettività e soggettività: soggettività si riferisce all'essenza plurale dell'essere che, dall'idea platonica alla volontà di potenza nietzschiana, si dà come sostrato (ὄποκειμενον) dell'ente; soggettività è il modo moderno della soggettività, in cui l'essere diviene egoità ed ipseità, acquisendo i caratteri di rappresentazione e soprattutto volontà.

⁹⁴ Sul primato dell'uomo come ente il cui essere è sempre certo, cfr. anche *Il nichilismo*, p. 159. Nello stesso testo, pp. 188-189, Heidegger dice che Descartes nel *cogito* sottintende che il rappresentare è *subiectum* e che lo è per l'essenza della verità, giungendo a pp. 200-202 al chiarimento definitivo del *cogito*: esso, come rappresentazione, è il *subiectum*, il fondamento che da Descartes in poi decide dell'essenza dell'essere e della verità.

⁹⁵ *L'epoca dell'immagine*, nota 9, p. 96.

⁹⁶ *Ibidem*. Prima di introdurre la coscienza, Heidegger, per spiegare il rapporto tra il soggetto e l'ente ridotto a oggetto, usa il termine di *co-agitatio*, in modo a prima vista oscuro: «in quanto *subjectum* l'uomo è la *co-agitatio* dell'*ego*»; che cosa sia “agitato insieme” egli lo spiega in maniera ostica, ma infine abbastanza chiaro: «nella *co-agitatio* la rappresentazione raccoglie tutto l'oggettivo nella simultaneità dell'esser-rappresentato»: *ibidem*.

⁹⁷ Heidegger, in *La sentenza di Nietzsche*, p. 240, sembra esplicitare questa parentela; a partire dall'*ego cogito*, «in quanto “oggettivo”, l'ente è assorbito nell'immanenza della soggettività»: non è tale assorbimento la cifra dell'idealismo moderno?

⁹⁸ *L'epoca dell'immagine*, nota 9, p. 97.

vita paradossalmente all'uniformità organizzata che scalza i *singoli* soggetti e assicura il «dominio completo, cioè tecnico, della Terra» da parte di ciò che ci appare allora come un gigantesco soggetto *anonimo*. Per Heidegger l'uomo non può decidere di sottrarsi a questo processo perché fa parte del suo destino; di fronte a questa tetra realtà l'uomo può però «comprendere che l'esser-soggetto da parte dell'umanità non è stata, e non sarà l'unica possibilità dell'essenza futurativa dell'uomo storico»⁹⁹. La nostra analisi del testo di Heidegger può fermarsi qui: abbiamo compreso meglio il ruolo di Descartes nella storia della metafisica e i concetti di soggetto, oggetto e rappresentazione, nella loro reciproca relazione e nella loro implicazione con l'"umanismo", cioè con la posizione metafisica (invisibile a se stessa) che colloca l'uomo-soggetto al centro dell'ente per assicurargliene il dominio¹⁰⁰.

Dobbiamo però cominciare a vedere le ragioni che spingono Heidegger a fare della fase "soggettivistica" della metafisica una traiettoria che va da Descartes a Nietzsche e lo faremo leggendo *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, ove egli chiarisce ancor meglio la posizione del primo esplicitando i debiti che con lui avrebbe il secondo¹⁰¹. Nella volontà di potenza nietzschiana si depositerebbe l'unione lebniziana di percezione e appetito, a sua volta figlia della metafisica cartesiana del soggetto¹⁰². Ora, sappiamo già che Descartes porta l'*ego cogito* a farsi *sub-jectum* (ciò che sta sotto) per eccellenza, e che il principio dell'*ego* è la coscienza; ma qui Heidegger spiega meglio perché la soggettività, che giungerebbe così fino alla volontà di potenza nietzschiana, non diviene semplicemente coscienza, ma *autocoscienza*: «l'*ego sum* diviene allora *subjectum*, cioè: il soggetto diviene autocoscienza. La soggettività del soggetto risulta definita in base alla certezza di questa coscienza»¹⁰³. La "novità" qui è che il soggetto con Descartes è autocoscienza, cioè coscienza che sa se stessa: se essa forse giungerà a Nietzsche, sicuramente dovrà prima passare per Hegel. Nel *Nichilismo europeo* Heidegger esprime ancora meglio il rapporto tra soggetto e autocoscienza; in ogni rappresentare, l'io rappresentante è rappresentato anch'esso, in un modo che è al contempo "essenziale", perché esso è ciò «ritornando a cui e *dinanzi* a cui ogni rap-presentato è posto», e "inappariscente", perché io non sono «oggetto di un rappresentare, ma sono nondimeno fornito "a me" nel rappresentare rivolto agli

⁹⁹ *Ibidem*. Sul nesso di calcolo, tecnica e dominio inaugurato dal *cogito*, cfr. anche *Il nichilismo*, pp. 197-200.

¹⁰⁰ Cfr. anche Heidegger, *L'epoca dell'immagine*, pp. 97-100. Per tali temi cfr. anche *La sentenza di Nietzsche*, p. 235.

¹⁰¹ Su come per Heidegger in Nietzsche, che pure prende posizione contro Descartes, vi sia il completo dispiegamento del soggettivismo inaugurato da questi, cfr. ad esempio, *Il nichilismo*, cit., pp. 65-66, 178-179 e soprattutto 209-233.

¹⁰² Per Heidegger la volontà di potenza è una "psicologia" in cui si risolve la metafisica. Ogni metafisica, non solo quella cartesiana, in realtà cerca l'essere dell'ente come *subiectum* e Descartes da un lato cerca questo fondamento stabile in ciò «che ci sta di contro, che è oggetto» e «corrisponde all'essenza dell'ente come costante presenza»¹⁰²: Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 218; in ciò la ricerca cartesiana è la ricerca "classica" del *subjectum*. Dall'altro, Descartes ponendo la verità come fa la metafisica moderna nella certezza, rinviene tale costante presenza nell'indubitabile *ego cogito*.

¹⁰³ *Ibidem*. Sul soggetto di Descartes come autocoscienza e su come esso si depositi in Nietzsche cfr. anche Heidegger, *Il nichilismo*, p. 152 e pp. 183-186.

oggetti, e solo per suo mezzo»¹⁰⁴; l'uomo subentra con la sua coscienza in ogni rappresentare, però non "dopo" o "lateralmente", ma subito ed essenzialmente. Heidegger può così dire che «la coscienza umana è per essenza autocoscienza», facendo coincidere questa frase con l'efficace formula: «*cogito è cogito me cogitare*»¹⁰⁵. Il testo sul nichilismo ci permette di chiarire l'interpretazione di heideggeriana del *cogito*, che egli riporta anche come *ego cogito (ergo) sum*: con la messa tra parentesi dell'*ergo* Heidegger prende sul serio l'affermazione di Descartes secondo cui la propria tesi non è un sillogismo¹⁰⁶. Il *cogito-sum* è il fondamento indeducibile da altro e dunque la tesi indica semplicemente la coappartenenza immediata di *cogito* e *sum*: ciò significa che, mentre io rappresento, è già posto l'io come essente. La tesi dice non solo che il mio essere è determinato dal mio rappresentare autocosciente, «ma che il mio rappresentare [...] decide sulla presenza [...] di ogni rappresentato [...], cioè sull'essere di quest'ultimo in quanto ente»¹⁰⁷. Il *cogito sum* fa della *cogitatio* (rappresentazione) il *subiectum*; e, poiché il *me cogitare* è contenuto per Heidegger nel *cogito sum*, l'io rappresentante a cui è ricondotto il rappresentato è «soggetto nel soggetto [...], ciò a cui tutto risale»¹⁰⁸. Torniamo al testo di *Sentieri interrotti*, in cui la spiegazione del rapporto Descartes-Nietzsche secondo il filo conduttore dell'autocoscienza raggiunge un punto importante: Heidegger può riportare la volontà di potenza, che vuole se stessa, all'autocoscienza solo perché per lui il *volere-se-stesso* è già un *sapere-se-stesso* e, se il soggetto-autocoscienza deriva dal *cogito*, anche la volontà di potenza deriverà da questo. Al di là dalla legittimità di tale interpretazione, cerchiamo di vedere come essa si produca. Heidegger sta precisando la natura dell'autocoscienza come soggetto in Descartes: «il saper-se-stesso diviene il soggetto per eccellenza. Nel saper-se-stesso si raccoglie ogni sapere e ogni scibile»¹⁰⁹. Tale precisazione ne reca con sé un'altra, che riguarda la *cogitatio*: questa, come co-agitazione, è un mettere insieme che coincide proprio con l'autocoscienza-soggettività come raccolta di sapere; Heidegger compie ancora una mossa: «la *co-agitatio* è *in se stessa* [...] un volere»¹¹⁰; è una mossa decisiva perché così l'essenza della soggettività è fatta riposare sulla *volontà* e, siccome la

¹⁰⁴ Heidegger, *Il nichilismo*, p. 184.

¹⁰⁵ Ivi, p. 185.

¹⁰⁶ Sappiamo che nella rappresentazione di un oggetto è già dato colui che lo rappresenta; dunque l'io sono «è fornito al rappresentare in modo *così* sicuro che nessun sillogismo [...] può mai raggiungere la sicurezza di questa fornitura», ivi, p. 192. Sul rifiuto cartesiano di considerare il *cogito* un sillogismo, cfr. S. Landucci, *Introduzione a Descartes, Meditazioni metafisiche*, pp. V-LX, p. XXVII, nota 12.

¹⁰⁷ Heidegger, *Il nichilismo*, pp. 194-195. Poiché nel *cogito sum* cade anche l'*ego* in quanto «l'egoità non è essenziale», ivi, p. 193, si intuisce che Heidegger mira, con un suo consueto gesto filosofico, a ricondurre il *cogito* alla questione dell'essere: egli sembra dire che, solo entro una mutata concezione dell'essere, l'io diviene soggetto. Ci si potrebbe chiedere se la riconduzione heideggeriana del soggetto all'essere non sia anch'essa una sorta di metafisica inconfessata, che ha il suo principio non più nel soggetto, ma nell'essere: si giura che questo non sia un fondamento primo da cui derivare il resto, ma non si riesce a evitare di farlo funzionare così.

¹⁰⁸ Ivi, p. 195. Il *cogito sum* è definito l'essenza della rappresentazione, la quale determina anche l'essenza dell'uomo moderno. La dipendenza del *me cogitare* dal *cogito sum* istituita da Heidegger testimonia ancora la sua volontà di ridurre la questione del soggetto a quella dell'essere.

¹⁰⁹ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 223.

¹¹⁰ *Ibidem*.

metafisica moderna è metafisica della soggettività, l'essere dell'ente diviene la volontà stessa. Se vediamo la questione da un punto di vista "storiografico" (per usare un termine impiegato spesso da Heidegger) è senz'altro vero, come lui dice, che la filosofia che va da Descartes agli idealisti (passando per Leibniz e Kant) trova il suo principio in una soggettività che è pure volontà; resta però il dubbio se in questa storia possa essere incluso anche Nietzsche: la volontà di potenza riposa su una soggettività che sa se stessa o in Nietzsche questa è solo l'effetto di quella e dunque egli dà la prima spallata a tale soggettività costitutiva autoconsapevole? Se vediamo poi la questione prescindendo dalle posizioni che i filosofi hanno assunto nella storia, chiediamoci se in linea di "principio" la soggettività cosciente di sé e la volontà che vuole se stessa debbano per forza coincidere in un'unione in cui il primo termine detiene il privilegio: non è possibile che l'esperienza umana si debba svolgere entro il campo di forze che si genera tra una coscienza che, nel suo sapersi, rimane trasparente ma passiva e una volontà che, nel suo volersi, resta attiva ma cieca? Quando Heidegger dice che la riflessione sulla metafisica, nel suo nesso di soggetto e dominio, permette di comprendere che tale nesso non è la nostra sola possibilità, evidentemente vuole sporgersi oltre di esso: ma questa comprensione liberante non ha forse il carattere di una presa di coscienza? Ora, noi crediamo che tale presa di coscienza non sia una ricaduta nell'idealismo, che consiste nella riconduzione dell'ente ridotto a oggetto dall'attività rappresentativa dell'uomo innalzato a soggetto, solo a patto di ripensare il rapporto tra coscienza e volontà: l'uomo potrebbe paradossalmente prendere coscienza di se stesso come qualcosa che non è solo soggetto autocosciente, ma anche "qualcosa" che eccede questo; questo qualcosa potrebbe essere proprio la volontà, pensata ora in una dimensione non limitabile al soggetto. E forse (la cautela è d'obbligo) l'uomo potrebbe sottrarsi al nesso soggetto-dominio della metafisica, proprio in tale presa di coscienza. *Nihil novi*, del resto: la volontà era stata scoperta nella sua dimensione impersonale e irriducibile alla rappresentazione già da Schopenhauer – che però rovinerà ciò che gli schiude cercando di uscire da essa con la *noluntas* – di cui Heidegger, forse con troppa fretta e schiacciandolo sui contemporanei, misconosce i meriti e l'influenza su Nietzsche¹¹¹; il nesso tra soggetto e potere è stato scorto anche dai marxisti francofortesi, che vedono una possibile via di fuga da esso proprio nel riconoscimento da parte dello spirito, in un rovesciamento dell'idealismo, di se stesso anche come natura. Resterebbe il problema di come intendere sia tale natura, che ovviamente non coinciderà con l'ente ridotto a oggetto della metafisica, sia tale "volontà" non riducibile al soggetto: i francofortesi, rifacendosi esplicitamente a Freud, rinverranno tale dimensione nell'*es*, nell'inconscio erotico pre-individuale¹¹². Occorre allora chiedersi prudentemente se l'uomo non possa trovare una

¹¹¹ Cfr. Heidegger, *Il nichilismo*, p. 293.

¹¹² Un esempio potrebbe venire dal primo modello, dedicato all'etica, della *Dialettica negativa* di Adorno: egli vuole integrare l'idea kantiana di libertà, fondata sull'identità di soggetti autocoscienti, la quale rischia però di diventare coattiva, con un'altra idea di libertà: essa è fondata sui soggetti che, in quanto *natura*, da un lato non sono liberi perché

possibile uscita dal soggettivismo della metafisica nel riconoscimento e nell'accettazione di se stesso come (anche) *desiderio*; e, ancora più cautamente, se il riavvicinamento all'essere che, ritraendosi, ci consente l'accesso agli enti non possa passare anche dall'ascolto del richiamo del desiderio che, sottraendosi alla coscienza, le consente però di sperimentare i suoi contenuti manifesti.

e) *Nietzsche: nichilismo, volontà di potenza e superuomo*

Riepiloghiamo quanto visto finora: Heidegger vede l'età moderna come l'epoca in cui l'essere si trasforma nella rappresentatività del *soggetto*, il quale nello stesso momento diviene *autocoscienza* e riduce a *oggetto* l'ente che entra nella rete della sua *rappresentazione*. Crolla ogni *differenza*: l'essere coincide ora con l'attività rappresentativa di un ente particolare, l'uomo, che a sua volta somiglia sempre più all'ente-mondo che si è costruito a propria immagine; questa torbida *identità*, in cui l'essere finisce per sparire, caratterizza il *soggettivismo* estremo in cui per Heidegger consiste la *metafisica* moderna. Nel ripercorrerne la storia, egli traccia una linea, di cui ora conosciamo un capo, Descartes: si tratta ora di vedere in dettaglio l'altro capo, Nietzsche, in cui per Heidegger la storia della metafisica, portata al suo punto estremo, si capovolge fino ad esaurirsi. I riferimenti di Heidegger a Nietzsche, del quale egli è come noto uno dei primi a riconoscere l'importanza fondamentale nella storia della filosofia, sono sterminati: scegliamo di analizzare di nuovo *La sentenza di Nietzsche* «Dio è morto» perché qui Heidegger concentra molti dei temi essenziali di Nietzsche (nichilismo, valore, volontà di potenza, eterno ritorno, superuomo), legandoli in un quadro complessivo che è quello della metafisica, nel suo rapporto di essere e verità e nel suo influsso sul destino dell'uomo; poiché miriamo a una chiarificazione della riflessione di Heidegger intorno al soggetto, terremo conto anche de *Il nichilismo europeo*, dove egli esplicita l'influenza del *cogito* cartesiano, che sappiamo contenere il nucleo della soggettività in epoca moderna, sulla volontà di potenza nietzschiana, in cui tale soggettività otterrebbe il culmine terminale.

Cerchiamo di orientarci seguendo l'ordine con cui Heidegger espone i concetti-cardine nietzschiani (che non possono però essere compresi separatamente), cominciando dal *nichilismo*. Lo scritto di *Sentieri interrotti* mira, tramite l'analisi dell'aforisma nietzschiano di *La gaia scienza* in cui l'uomo folle annuncia la morte di Dio, a «chiarire il luogo a partire dal quale potrà forse un giorno esser posto il problema dell'essenza del nichilismo»¹¹³; Heidegger dice che questa indagine è legata al tema della metafisica, che in Nietzsche raggiungerebbe la sua fine, in quanto (come si è in parte visto) qui essa ha «spogliato se stessa della propria possibilità essenziale» e non le resta «che il suo

determinati, ma, dall'altro, proprio in quanto tali sono anche liberi, perché le *pulsioni* che li sopraffanno li liberano dalla costrizione dell'identità, cfr. *ivi*, pp. 267.

¹¹³ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 191. Si tratta del celebre aforisma 125, *L'uomo folle*, cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882,1887), trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 1977, 2008, pp. 162-164.

capovolgimento nel non essere»¹¹⁴. Heidegger vuole studiare quella che secondo lui è la metafisica di Nietzsche, il quale lega il proprio pensiero alla questione del nichilismo, di cui la frase “Dio è morto” è la sintesi estrema¹¹⁵: essa significa non tanto che s’è persa la fede nel Dio cristiano, ma che «il mondo ultrasensibile è senza forza reale [...]. La metafisica, cioè – per Nietzsche – la filosofia occidentale intesa come platonismo, è alla fine»¹¹⁶; intuiamo già una divergenza terminologica tra Nietzsche e Heidegger: per il primo metafisica è la svalutazione del mondo *sensibile* in favore del *sovrasensibile*, per il secondo storia dell’*essere* e del suo oblio, di cui ciò che Nietzsche indica come “metafisica” pare un effetto. Morto Dio, per l’uomo non resta nulla di vincolante ed è proprio in questo nulla che consiste il nichilismo: Heidegger ci sta indicando ciò che per Nietzsche significherebbe nichilismo, dichiarando però di voler determinare autonomamente il problema¹¹⁷. Heidegger offre una definizione di nichilismo più “larga” di quella di Nietzsche; «il nichilismo, pensato nella sua essenza, è [...] il movimento fondamentale della storia dell’Occidente»¹¹⁸: in questa storia succede che il cristianesimo perde la sua forza vincolante, venendo sostituito alla guida della vita umana da altri ideali sovrasensibili (ragione, società, progresso...), che però ereditano dal mondo platonico-cristiano l’ordine gerarchico dell’ente; poi anche questi perdono peso e si annullano (nichilismo): qui le diagnosi di Nietzsche e Heidegger sono sovrapponibili. Per il secondo però la parabola del nichilismo è spiegabile solo entro quella della metafisica come destino dell’essere, perché la divisione del mondo in sensibile e sovrasensibile e l’annullamento di questo e degli ideali che lo sostituiscono dipendono dal mutato modo di darsi dell’essere dell’ente¹¹⁹; è evidente che Heidegger sta cercando di situarsi su un “piano” ulteriore rispetto a quello di Nietzsche, in modo da poter decidere di questo e, nonostante le rassicurazioni contrarie, cercare di superarlo. Di questo tentativo è testimone uno scritto, *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell’essere*, in cui Heidegger non a caso dà una definizione (tra le più note ed efficaci) più precisa di nichilismo, proprio riferendosi a Nietzsche: la “metafisica” di questi sarebbe nichilismo, che egli non può superare proprio nel momento in cui crede di poterlo fare, cioè ponendo (diagnosticato il nichilismo come *svalutazione* dei valori supremi) nuovi *valori* basati sulla volontà di potenza; per Heidegger invece nichilismo significa «che dell’essere stesso, che è ora diventato valore, non ne è niente»¹²⁰; dunque Heidegger vede il nichilismo nella sparizione dell’essere, ormai indistinguibile dall’ente: la svalutazione dei valori supremi è

¹¹⁴ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 191.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 194.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 198.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 199.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 200.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 201-202. Su come per Nietzsche il nichilismo sia svalutazione dei valori supremi e su come per Heidegger ciò dipenda in realtà dal mutato modo di darsi dell’essere, cfr. Heidegger, *Il nichilismo*, pp. 43-50 e pp. 50-58.

¹²⁰ M. Heidegger, *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell’essere* (1944-1946), in *Nietzsche*, cit., pp. 809-861, p. 813.

semmai un effetto, non riscattabile d'altronde con una nuova posizione di valori, perché è lo stesso pensare per valori che contribuisce a precipitare l'essere nel nulla. Per capire cosa spinga Heidegger a una simile conclusione, dobbiamo spostare l'analisi sul concetto di valore, ritornando al testo degli *Holzwege*. Ricostruiamo prima il nesso tra nichilismo e valore: in Nietzsche il nichilismo è svalutazione dei valori supremi; a fronte del loro venir meno, il nichilismo prende le forme di un "capovolgimento di tutti i valori", caratterizzato da un loro rifiuto e da una nuova posizione di valori: il venir meno dei vecchi valori può infatti dar luogo alla sostituzione (che Nietzsche chiama nichilismo incompiuto) dei vecchi valori con altri valori altrettanto sovrasensibili (utilitarismo, socialismo...) ¹²¹. Il nichilismo compiuto cui mira Nietzsche vuole però, più radicalmente, «una trasformazione di genere e di modo dell'essere valore», una mutazione del valore dei valori, che viene cercato in «ciò che è vivente al massimo grado» ¹²². Per capire la metafisica di Nietzsche occorre chiarire allora l'essenza del valore, avverte Heidegger, riconducendo anch'esso all'essere e riportando a tal fine un frammento nietzschiano: «il punto di vista del "valore" è il punto di vista delle condizioni di *conservazione-accrescimento* in ordine alle formazioni complesse di relativa durata della vita in seno al divenire» ¹²³. Heidegger trae le somme: l'essenza del valore è essere *punto di vista* su qualcosa, che è preso di mira e su cui si conta, e il valore è posto via via da un vedere che pone a suo vantaggio qualcosa entro la rappresentazione. È fin troppo evidente che Heidegger cerca così di inscrivere Nietzsche entro la metafisica moderna, nella sua "triade" di *calcolo*, il valore vale in quanto conta, *rappresentazione*, il valore è il vedere dopo la mutazione dell'idea «da εἶδος a *perceptio*», e *volontà*, tale rappresentare è pensato «all'insegna del tendere (*appetitus*)» ¹²⁴. Per Heidegger Nietzsche pone i valori come condizioni al contempo di conservazione e di accrescimento perché l'ente *rappresentante-appetente* richiede tale duplice punto di vista come condizioni della sua *vita* – si noti per inciso che accentuando il carattere rappresentante-appetente, che si riferisce alla monade leibniziana, e il termine "condizione", che rimanda al trascendentale kantiano, Heidegger mira a legare ancor più Nietzsche alla "metafisica moderna", nel suo nesso di soggetto e dominio –: la vita è questo processo in cui conservazione e accrescimento hanno bisogno l'uno dell'altra e il vivente è la formazione complessa caratterizzata da esso; la durata della vita dipende dal rapporto tra conservazione e accrescimento ed è inserita entro un più vasto "divenire", inteso come il generale mutamento di qualcosa in qualcos'altro.

¹²¹ Cfr. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, pp. 203-206. Per Heidegger anche Nietzsche fa del nichilismo (ma come svalutazione dei valori supremi) la legge della storia occidentale. Al venir meno dei vecchi valori può anche succedere, non la loro sostituzione con dei valori nuovi, ma la svalutazione dell'intero ente, che pare privo di senso (pessimismo).

¹²² Ivi, p. 207. Per la storia del nichilismo e il suo rapporto col valore, cfr. anche Heidegger, *Il nichilismo*, pp. 102-110.

¹²³ Heidegger cita il passo in *La sentenza di Nietzsche*, p. 208, facendo riferimento all'aforisma 715 dell'opera *La volontà di potenza*, che ai tempi in cui Heidegger scriveva circolava ancora; siccome oggi sappiamo che si tratta di una manipolazione degli inediti di Nietzsche da parte della sorella Elisabeth, il riferimento è da fare ai *Frammenti postumi 1887-88*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1964, vol. VIII, t. II, 11, [73] (331). Abbiamo trovato la corrispondenza in F. G. Menga, *La passione del ritardo*, FrancoAngeli, Milano, 2004, p. 148.

¹²⁴ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 209.

Giungiamo a un luogo fondamentale della lettura heideggeriana di Nietzsche perché tale divenire è sia «il dominio originario in cui i valori e la posizione di valori hanno la loro sede», sia il principio della “metafisica” di Nietzsche, in quanto «determina ogni ente nella sua *essentia*»¹²⁵: il divenire non è altro che la *volontà di potenza*¹²⁶. Ecco allora che l’analisi si sposta sul concetto di volontà di potenza, che per Heidegger (e forse anche per Nietzsche) è il principio di tutti gli altri concetti nietzschiani. È la volontà di potenza che pone i valori «quali condizioni di se stessa»¹²⁷; essa si fa principio di una nuova e di ogni posizione di valori, che riposeranno così «sull’essere come fondamento dell’ente»¹²⁸: l’essere diviene volontà di potenza. La posizione di valori è nuova perché per la prima volta sarebbe posta a partire da un principio riconosciuto e voluto da essa: anche in questa unione di *riconoscimento e volontà*, che sappiamo caratterizzare il soggetto moderno, Heidegger sembra voler indicare la provenienza della volontà di potenza dalla metafisica moderna. Egli esplicita tale appartenenza: la volontà di potenza è il principio di rovesciamento dei valori e, poiché essi sono i valori sovrasensibili che dominavano il mondo sensibile, Nietzsche si serve di essa per rovesciare e oltrepassare la metafisica, intesa in senso *nietzschiano* come dominio dell’intellegibile sul sensibile; ma tale rovesciamento «si risolve in un inconsapevole irretimento nella medesima cosa»¹²⁹, cioè nella metafisica, intesa ora in senso *heideggeriano* come trasformazione dell’essere, da Descartes in poi, in rappresentazione: quello di Nietzsche sarebbe un soggettivismo larvato. Ma cosa significa l’espressione “volontà di potenza”? Heidegger cerca di eliminare anzitutto i possibili fraintendimenti: non la si deve interpretare “psicologicamente”, come se la volontà fosse un tendere (caratterizzato dalla *manca*za) verso la potenza, intesa come esercizio del potere. La spiegazione è da cercarsi ancora nella metafisica come storia dell’essere; Heidegger chiama in soccorso *Così parlò Zarathustra*, in cui Nietzsche rende nota l’espressione per la prima volta: «ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza»¹³⁰. La volontà di potenza è gerarchia: «la volontà di potenza non è un desiderio o la semplice aspirazione a qualcosa; volere è in se stesso un comandare»¹³¹. Heidegger avrebbe dunque escluso (forse tacciandola di psicologismo o antropologismo) l’ipotesi che

¹²⁵ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 211. Anche il divenire nietzschiano come mutamento di qualcosa in qualcos’altro è per Heidegger eredità leibniziana.

¹²⁶ Per il valore come condizione di conservazione-accrescimento e per il rapporto tra valore e volontà di potenza, cfr. *ivi*, pp. 209-211 e anche Heidegger, *Il nichilismo*, pp. 110-126; per la parentela tra valore e condizione trascendentale, richiamiamo un luogo già analizzato, *Il nichilismo*, pp. 282-288.

¹²⁷ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 212. È evidente che, se le condizioni, definite prima condizioni di vita, sono condizioni della volontà di potenza, questa coincide con la vita stessa.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*. Abbiamo toccato il tema all’inizio dell’analisi su Heidegger, ma ora possiamo capirlo meglio.

¹³⁰ La citazione, in *ivi*, p. 214, è da F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1883-1885), trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976, 2010, *Della vittoria su se stessi*, pp. 129-132, p. 130; abbiamo usato questa traduzione, non quella degli *Holzwege*; se Zarathustra dice «anche nella volontà di colui che serve ho trovato la volontà di essere padrone», *ibidem*, Heidegger nota che tale volontà indica pure nel servo la passione del comando, non la volontà di sostituirsi al padrone.

¹³¹ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 212.

sopra abbiamo avanzato timidamente: bisogna prendere sul serio (senza attendere per forza Heidegger) il tentativo nietzschiano d'uscita dalla metafisica tramite la volontà di potenza, una volta sottratta questa all'appannaggio del soggetto che vi scorge Heidegger, e presa in considerazione l'idea che essa possa essere pensata come *desiderio*; a nostra "difesa", diciamo che il desiderio non va inteso come sforzo verso qualcosa che manca, ma come l'inconscio puramente *affermativo* a partire da cui il soggetto-autocoscienza si origina costantemente e senza poterne disporre del tutto (e qui cadrebbe forse l'accusa di psicologismo, se esso indica un primato esclusivo della coscienza). Come collocare in questo quadro l'aspetto del comando insito nella volontà di potenza? Crediamo che andrebbero a tal proposito rilette le pagine deleuziane in cui la *gerarchia* è ricondotta ai giochi della volontà di potenza, che determina i rapporti tra forze, di cui alcune comandano altre obbediscono, al di sotto del soggetto; andrebbe poi richiamata la distinzione deleuziana tra *potere* e *potenza*, dove il primo è sì riconducibile al dominio del soggetto sull'ente, ma la seconda indica la capacità del vivente di agire le proprie forze, senza che essa debba necessariamente tramutarsi in sopraffazione¹³². Torniamo all'analisi del passo: «l'essenza del comandare consiste nel fatto che colui che comanda [...] può disporre [...] delle possibilità dell'agire efficace» e «ubbidisce a questa [...] facoltà di disporre, ubbidendo così a se stesso»¹³³; comandare è dunque superare se stessi. Heidegger giunge così forse alla formulazione definitiva della volontà di potenza: la volontà possiede già ciò che vuole perché «il suo volere è il suo voluto. La volontà vuole se stessa. Essa oltrepassa se stessa», mentre dal canto suo «la potenza autorizza se stessa all'oltrepassamento dei singoli gradi di potenza [...] in vista della conquista di sé nell'incondizionatezza della propria essenza»¹³⁴; perciò in Nietzsche volontà e potenza non possono essere disgiunte: la volontà vuole se stessa come incremento illimitato della propria potenza. Heidegger non si allontanerebbe così di molto, riguardo alla volontà di potenza, dalla possibilità che abbiamo evidenziato appoggiandoci a Deleuze. In realtà non è proprio così, perché Heidegger punta a ricondurre la volontà di potenza alla soggettività moderna; quest'ultima trova la sua origine nella storia dell'essere, in cui prima diviene "io" (Descartes) e poi irriconoscibile in quanto "io" (Nietzsche): se l'essere viene a coincidere con la volontà di potenza, sarà difficile individuare questa tramite la "psicologia", perché è la psicologia che per Nietzsche va spiegata attraverso la volontà di potenza-essere. O meglio, siccome (spiega altrove Heidegger) la psicologia è in Nietzsche la ricerca sul «vivente nel senso della vita che determina ogni divenire nel senso della "volontà di potenza"» e

¹³² Per i giochi della volontà di potenza, che determinano la gerarchia tra forze, cfr. ad esempio Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 14-16, pp. 117-119, p. 237. Per la distinzione che Deleuze, richiamandosi a Nietzsche, istituisce tra potenza e potere, cfr. ad esempio *Differenza e ripetizione*, pp. 76-77.

¹³³ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 212.

¹³⁴ Ivi, p. 215.

questa è «il carattere fondamentale di tutto l'ente»¹³⁵ ricercato dalla metafisica, Nietzsche trasforma la metafisica in psicologia. Il mutamento della metafisica, che da subito «intende l'ente quanto al suo essere come [...] *sub-jectum*»¹³⁶, in una psicologia fondata, come unità di percezione e appetizione, sulla volontà di potenza dipende da una trasformazione nel darsi dell'essere; Heidegger scopre le carte, esplicitando finalmente la derivazione della volontà di potenza dalla soggettività moderna: «l'ὄνσία (entità) del *subiectum* diviene soggettività dell'autocoscienza e rivela ora la sua essenza come volontà di volere»¹³⁷. Nessuna sorpresa allora se la volontà di potenza nella ricostruzione di Heidegger presenta i tratti che il soggetto assume a partire da Descartes: essa comanda (*dominio*), si muove entro un campo visivo (*rappresentazione*) di cui è lei a porre le condizioni-valori (*trascendentali*), in vista del proprio accrescimento. Ecco, noi ci chiediamo se la volontà di potenza di Nietzsche debba per forza essere associata a tali determinazioni: la gerarchia in essa senz'altro presente non può influenzare i rapporti di forze, dunque la potenza vitale di un vivente, *senza farsi dominio* soggettivo dell'ente? L'attività *rappresentativa* del soggetto-coscienza non è forse, piuttosto che il presupposto della volontà di potenza, l'*effetto* dei giochi sub-rappresentativi di questa? La volontà di potenza non pone forse *condizioni* da un "luogo" non circoscrivibile all'"io penso"? A ogni modo, Heidegger si serve della propria lettura della volontà di potenza per interpretare un altro concetto-chiave di Nietzsche, l'*eterno ritorno*, su cui non si sofferma molto, ma a cui imprime (in un argomento in due parti) un senso coerente col resto della sua esegesi; parte prima: siccome la volontà esercita la propria potenza superandosi continuamente, essa ritornerebbe «costantemente a se stessa come eguale a se stessa»¹³⁸; parte seconda: dunque «il modo in cui l'ente nel suo insieme – ente di cui la volontà di potenza costituisce l'*essentia* – esiste (la sua *existentia*) è l'"eterno ritorno dell'uguale"»¹³⁹. Ora, noi crediamo (anche se occorrerebbe una lettura puntuale dei testi nietzschiani) che nella seconda parte Heidegger pervenga alla giusta considerazione secondo cui volontà di potenza ed eterno ritorno stanno in rapporto come essenza ed esistenza; senonché la conclusione di Heidegger secondo cui l'eterno ritorno è legato all'uguaglianza non è (con il rispetto dovuto) secondo noi corretta, e non lo è perché la prima parte dell'argomento non è cogente: perché la volontà di potenza, superandosi continuamente, tornerebbe infatti a sé come *uguale*? In questo superarsi non è insito invece tutto un mutamento continuo di forme, una differenza insomma? Allora la volontà di potenza è sì il principio dell'eterno ritorno, ma un principio "plastico", un fondamento che è piuttosto uno "sfondamento" (e

¹³⁵ Heidegger, *Il nichilismo*, p. 65. Heidegger non dà una definizione di "psicologia", ma si può supporre che essa *per lui* coincida con l'osservazione (dipendente da un'epoca della metafisica), da parte della *coscienza* (anche nella sua trasformazione vitalistica nietzschiana), innalzata a soggetto, della coscienza stessa ridotta a oggetto.

¹³⁶ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 217.

¹³⁷ Ivi, p. 217. In *Il nichilismo*, p. 67, Heidegger definisce la psicologia proprio come «la metafisica che concepisce l'uomo [...] come *subiectum*, che lo pone [...] come fondamento [...] di tutto l'ente».

¹³⁸ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 218.

¹³⁹ *Ibidem*.

anche qui il riferimento a Deleuze è d'obbligo), e che determina ciò che ritorna a “ritornare” sempre mutato: ciò che resta “uguale” nell'eterno ritorno è il mutamento, determinato dalla volontà di potenza; essa è la differenza “essenziale” che fa da principio alle differenze e alle identità che compaiono nell’“esistenza”, sempre mobili e mai definitive¹⁴⁰. Crediamo dunque (con buona pace di Heidegger) che anche l'eterno ritorno sia, non un irretimento nella metafisica della soggettività, ma un vero punto di rottura con essa: in esso l'identità soggettiva e l'attività rappresentativa sono l'effetto di una differenza più profonda, la volontà di potenza; essa non deve per forza dissolvere – come, va detto, avrebbe forse voluto Nietzsche – qualsiasi posizione di soggetto-autocoscienza ma può contribuire (disgiunta la potenza dal dominio) ad abbatte la tirannia sull'ente e il ruolo di fondamento esclusivo dell'esperienza umana¹⁴¹.

Il ricchissimo testo di Heidegger comunque offre ancora molti spunti sul rapporto tra volontà di potenza e soggetto, a cominciare dalla questione della *verità*. Come abbiamo accennato, Heidegger cerca di situare anche la volontà di potenza nel solco della verità-certezza derivante dal *cogito* cartesiano: poiché la volontà di potenza-essere pone come valore «l'assicurazione della persistenza di se stessa, giustifica ad un tempo la necessità della assicurazione di ogni ente che, in quanto rappresentante, è nel contempo caratterizzato dal tener-per-vero. L'assicurazione del tener-per-vero è la certezza»¹⁴²; Heidegger sta dicendo che per Nietzsche la *volontà di potenza* è fondamento della rappresentazione e della verità come *certezza*, e che ciò avviene sul presupposto che la verità è un *valore*. Heidegger aggiunge però un altro presupposto, cioè «che la certezza è la forma assunta dalla verità nel Mondo Moderno», che di fatto ribalta la prospettiva nietzschiana, facendo dipendere la volontà di potenza ponente valori da un mutato modo di darsi della verità; fatto importante, perché per Heidegger è proprio per questo che la volontà di potenza «conclude la metafisica moderna della soggettività»¹⁴³. Heidegger lega come sempre la questione della *verità* a quella dell'*essere*; la volontà di potenza per conservarsi si circonda di enti che è lei a porre: ora, poiché tali enti sono disponibili come

¹⁴⁰ Deleuze in *Nietzsche e la filosofia*, pp. 73-75, spiegando la volontà di potenza come *principio* dell'eterno ritorno, li pensa dunque secondo un rapporto essenza-esistenza; potremmo indicare il primo termine come ciò che qualcosa è sempre e comunque, che fa da “principio” al secondo termine, che è ciò che qualcosa è ora e che (prima o poi) può non essere (ancora o più); ora, se una distinzione di questo tipo comporta il rischio di ricaduta nella metafisica, Deleuze precisa che la volontà è un principio che non si estende al di là di ciò che determina, venendone anzi determinato; sull'eterno ritorno come ritorno della differenza, in cui le cose tornano solo mutando, cfr. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, pp. 59 e 77-79, sull'eterno ritorno come sfondamento, cfr. *ivi*, p. 122.

¹⁴¹ Heidegger offre comunque tra le letture più ricche e profonde dell'eterno ritorno: cfr. in *Nietzsche, L'eterno ritorno dell'uguale* (1937), pp. 217-391 e *L'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza* (1939), pp. 543-562. La lettura di Nietzsche secondo il tema del superamento del soggetto e delle sue pretese, che non può però evitare il riproporsi nella stessa opera nietzschiana di un residuo soggettivo, il quale mostra come il soggetto sia sì un'*illusione*, ma *necessaria*, è al centro di F. Polidori, *Necessità di un'illusione*, Guerini Scientifica, Milano, 1995, 2000, cfr. ad esempio, *ivi*, p. 11.

¹⁴² Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 219. Riepiloghiamo: per Heidegger la metafisica tenta di dare alla verità un fondamento stabile (ὄποκειμενον), la metafisica moderna cerca la verità nella certezza e Descartes pone tale ὄποκειμενον nel *cogito*.

¹⁴³ *Ibidem*.

stabilmente presenti e sono posti da una «produzione rappresentativa»¹⁴⁴, Heidegger mira chiaramente a inserire Nietzsche entro una duplice genealogia, quella dell'essere come presenza dell'ente (che domina *tutta* la metafisica) e della verità come rappresentazione (che caratterizza la metafisica *moderna*); dunque secondo Heidegger, anche se Nietzsche mira a superare la metafisica e la verità come rappresentazione – e, in quest'ultimo caso ci riesce perché riconduce il porre rappresentativo all'attività di un principio più profondo, la volontà di potenza, che deve conservarsi – rimarrebbe interno a esse. Heidegger sembra dire che Nietzsche, anche riportando alla volontà di potenza la verità-rappresentazione, non mette in questione quest'ultima, cosa che nel *Nichilismo europeo* è indicata esplicitamente come una dipendenza di Nietzsche (ignota a questi) da Descartes e che ha a che vedere con la posizione dell'uomo nell'ente: la volontà di potenza, che ridurrebbe «tutto ciò che è [...] a “proprietà e prodotto dell'uomo”, non fa che portare a compimento l'estremo sviluppo di quella dottrina di Descartes secondo la quale ogni verità viene fondata riconducendola all'autocertezza del soggetto umano»¹⁴⁵. Heidegger mette a tacere le possibili obiezioni circa tale filiazione; non dovremmo farci ingannare dalla distanza “storiografica” tra Descartes e Nietzsche, o dall'opposizione del secondo al primo: «la differenza tra le posizioni metafisiche di Descartes e Nietzsche»¹⁴⁶, ci indicherebbe in realtà che con «la metafisica di Nietzsche incomincia la storia del compimento di ciò che, in metafisica, si avvia con Descartes»¹⁴⁷; sicché anche l'uscita di Nietzsche dal campo tracciato da Descartes avviene a partire da regole poste da quest'ultimo. Ancora una volta dissentiamo da Heidegger, non per quanto riguarda la provenienza di Nietzsche da Descartes, ma perché pensiamo che Nietzsche compia effettivamente una rottura: la volontà di potenza, per come abbiamo cercato di definirla fuori dal potere del soggetto e della sua attività rappresentativa, non rafforza affatto il dominio dell'uomo in seno all'ente e offre anzi quel *decentramento* del soggetto che permette di rovesciarne il *primato* (in maniera forse più netta di Heidegger stesso); questo anche perché essa a livello “epistemologico” consente di scoprire, in quanto legge dei rapporti effettivi di *forze* (naturali, psichiche, sociali...) e dando quindi una determinazione più “concreta” alla storia dell'essere di Heidegger, come quel primato si è prodotto storicamente. Torniamo alla questione della verità in *Sentieri interrotti*; Heidegger prosegue dicendo che la volontà di potenza, nel suo sforzo d'accrescimento, pone un altro valore: si tratta dell'*arte*, che non è tanto l'attività degli artisti, quanto la creazione di nuove prospettive che la volontà si apre per ampliare il suo raggio d'azione; essendo la condizione principale d'accrescimento della volontà di potenza, in Nietzsche «l'arte è il valore supremo. Paragonata al valore “verità”, essa

¹⁴⁴ Ivi, p. 219-220.

¹⁴⁵ Heidegger, *Il nichilismo*, p. 152.

¹⁴⁶ Ivi, p. 178.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

risulta essere un valore più alto»¹⁴⁸. Heidegger rintraccia dunque in Nietzsche una gerarchia precisa: la volontà di potenza è l'essere dell'ente, il fondamento della sua "metafisica", la cui tesi principale sarebbe espressa così da Nietzsche: «l'arte ha *più valore* della verità»¹⁴⁹, in cui la prima è il valore necessario, il secondo quello sufficiente. Richiamiamo la ricostruzione di Heidegger non solo perché in essa è espressa la tesi principale della "metafisica" nietzschiana, ma perché permette di vedere ancora all'opera la strategia heideggeriana consistente nell'utilizzare un termine con accezione diversa rispetto a Nietzsche per ridurre questi in proprio "potere". Il termine è verità: da un lato la verità-valore nietzschiana, subordinata ad arte e volontà di potenza, dall'altro la verità che per Heidegger ogni metafisica ricerca come «essenza dell'ente come tale»¹⁵⁰ e che Nietzsche riporrebbe nella volontà di potenza; ecco allora che questa, che in Nietzsche riassorbe in sé la verità, viene a sua volta ricondotta da Heidegger a una verità d'altro tipo. È facile intuire quale sia questa verità: poiché l'essenza della volontà di potenza spingerebbe questa all'esame di se stessa, essa si rappresenterebbe (cosa a nostro avviso tutt'altro che ovvia), e dunque la rappresentazione è il suo essere; poiché l'essere-rappresentazione è a sua volta «il modo in cui la volontà pone se stessa nel non-esser-nascosto»¹⁵¹, cioè la verità in senso "heideggeriano", Heidegger ha gioco facile a inserire la volontà di potenza entro una verità che, da ἀλήθεια, è degenerata con Descartes a rappresentazione, all'autocoscienza del soggetto. Il tema della verità è di difficile lettura, ma ci sentiamo di intervenire: la ricostruzione di come la verità si faccia rappresentazione e di come tale mutazione non sia "neutra" ma implichi un rapporto "padronale" dell'uomo sull'ente è uno dei meriti capitali di Heidegger; pensiamo ancora però che egli, inserendo la volontà di potenza entro la verità-rappresentazione, non renda giustizia a Nietzsche e che si debba invece prendere sul serio il tentativo di Nietzsche (che ne farebbe invero un prezioso "alleato" di Heidegger) di subordinare tale verità alla volontà di potenza: questa mossa, riportando di fatto la verità a rapporti multiformi tra forze, permette un'analisi (complementare a quella di Heidegger) della *genesis* della verità-rappresentazione e dunque una *critica* di questa. Ricostruire poi, tramite la volontà di potenza, la *genesis* della verità (d'ogni tipo) non deve per forza risolversi in un misconoscimento della validità di tale verità (come forse avrebbe voluto Nietzsche)¹⁵²; consente però di vedere (nella contesa tra varie verità per il primato) i rapporti di forze che ne

¹⁴⁸ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 221.

¹⁴⁹ La citazione di Heidegger, in *ivi*, p. 222, è da F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-89*, tr. it. di S. Giametta, vol. VIII, t. 3, 17[3], p. 312: per la localizzazione del passo, di cui riportiamo questa traduzione, non quella degli *Holzwege*, cfr. F. Polidori, *Necessità di un'illusione*, p. 21.

¹⁵⁰ *La sentenza di Nietzsche*, p. 222.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 223.

¹⁵² In *Il nichilismo*, p. 239, Heidegger nota giustamente che in Nietzsche la verità, posta in subordine rispetto alla volontà di potenza, diviene paradossalmente errore funzionale a quest'ultima. Si potrebbe però fare della verità, esattamente come del soggetto (del resto intimamente intrecciato a essa), un'illusione, ma necessaria: è ancora la prospettiva di F. Polidori, che in *Necessità di un'illusione* studia il carattere illusorio eppure inaggirabile della verità in Nietzsche, in riferimento ai temi dell'arte, pp. 33 e ss. e dell'eterno ritorno, pp. 129 e ss.

condizionano l'esisto, nonché il necessario trapassare d'ogni posizione di verità qualora la vita, nel suo incessante processo di costruzione e dissoluzione, determini il sopraggiungere di un'altra verità che possa garantirne più facilmente la prosperità. Questo aspetto "euristico" della volontà di potenza rispetto alla verità, mettendone in discussione la pretesa all'universalità e all'eternità, offre anche un'efficace critica del *potere*, qualora esso utilizzi una determinata verità come ideologia al servizio del proprio mantenimento.

Heidegger continua il tentativo di inscrivere la volontà di potenza nietzschiana entro la metafisica moderna, di nuovo mediante l'utilizzo ambivalente di un termine, questa volta "giustizia". In breve, l'argomento: con Descartes, il soggetto rappresentante deve assicurarsi di sé e del suo rappresentato, e la verità diviene certezza di questa assicurazione, garantendo la rettitudine della rappresentazione; se questa è retta, risulta *giustificata* e in tale giustificazione del soggetto consiste la "giustizia". Per Heidegger nella metafisica moderna questa giustizia diventa la verità e l'essenza del soggetto-coscienza, in cui riposa ora l'essere dell'ente; la metafisica però ignorerebbe tutto ciò e solo nella volontà di potenza, consapevole di sé come ciò che pone valori per la sua conservazione in modo da giustificarsi sempre, l'essere dell'ente si rivelerebbe come giustizia (il cui significato "slitta" dalla giustificazione del soggetto rappresentante a quella della volontà di potenza). Heidegger, solo riportando tale consapevolezza della volontà di potenza di nuovo alla rappresentazione, può dire che «la certezza di sé della soggettività si rivela come la giustificazione della volontà di potenza»¹⁵³. A nostro parere non è detto però che la volontà di potenza debba sapersi come tale, né che l'autocoscienza debba trasformarsi nell'auto-giustificazione della volontà di potenza; *potenza* e *coscienza*, sono due cose distinte e forse la nostra esperienza non potrebbe fiorire se venissero schiacciate l'una sull'altra né se fossero separate: la coscienza senza potenza rifletterebbe il dato senza potervi creare il nuovo, la potenza senza coscienza sarebbe attività che si scatena sull'ente rischiando di distruggerlo. Heidegger scorge quest'ultimo pericolo nel *Nichilismo europeo*, dove nota i possibili pericoli della volontà di potenza (legandola ancora alla soggettività) proprio in riferimento alla questione della "giustizia": poiché ormai spetta solo alla volontà decidere in base alla propria potenza del vero e del falso, del giusto e del torto, cioè ora di ciò che condiziona l'accrescimento o la diminuzione di questa stessa potenza, la volontà di potenza è la giustizia. Per Heidegger così «la soggettività della volontà di potenza [...] è incondizionata», perché la verità come errore funzionale alla volontà di potenza «procura al soggetto l'incondizionato disporre di vero e falso»¹⁵⁴; la soggettività così non è solo «sciolta da

¹⁵³ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 226. L'intero argomento è a pp. 224-226.

¹⁵⁴ Heidegger, *Il nichilismo*, p. 241.

ogni limite [...], ma dispone ora [...] di ogni specie di limitazione e scioglimento di limiti»¹⁵⁵. La faccenda si fa così complicata e la nostra riflessione incerta: fermo restando che per noi Heidegger sbaglia a identificare volontà di potenza e soggettività, crediamo che egli faccia bene sia a individuare i pericoli dello scatenamento della volontà di potenza, sia a rinvenire alla base di tale scatenamento il tentativo del soggetto-coscienza di costruirsi un mondo a proprio uso. Stiamo forse contraddicendo quanto detto prima, cioè che la volontà di potenza non coincide con la soggettività nella sua imposizione dell'uomo sull'ente e che la potenza si scatena proprio quando non accompagnata dall'attività riflessiva della coscienza? La contraddizione sparisce quando si pensa che i termini in questione, volontà di potenza e soggetto, si articolano ciascuno secondo due "usi", anche se la nostra meditazione è provvisoria e può sembrare una costruzione artificiosa: per quanto riguarda il *soggetto*, esso è tanto la coscienza che frappone l'attività rappresentativa all'ente per impossessarsene, tanto la stessa *coscienza* che riflettendo su di sé come l'artefice di quel dominio può spezzarlo; per quanto riguarda la *potenza*, essa è tanto l'attività ormai impersonale che l'uomo scatena automaticamente sull'ente per averne un controllo più efficace, tanto la potenza vitale che l'uomo ha in comune con gli altri viventi e da cui trae forza per creare il proprio destino. Se incrociamo in un "chiasmo" i quattro "usi", otteniamo (e qui è d'obbligo il riferimento ai francofortesi) da una parte lo schema del *potere*, dall'altro quello della *critica* di esso: la soggettività, formatasi (forse da subito) come la coscienza di cui l'uomo ha bisogno per garantirsi una sopravvivenza che la natura concede in base alla potenza, in età moderna si svincola da ogni limite, trasformandosi però in una soggettività irriflessa, impersonale e ultra-potente, simile alla natura, ridotta però ormai in suo dominio¹⁵⁶; d'altro lato il soggetto, in quanto coscienza, per arrestare questo processo ha ancora un mezzo, cioè la riflessione su se stesso, ma come ciò che è anche effetto dei giochi sub-coscienti della potenza, i quali avvengono entro un campo più vasto dell'umanità e che questa non può ridurre a sé senza esaurire la sua spinta vitale.

Poiché Heidegger inserisce comunque la volontà di potenza nella "linea" della soggettività-auto-coscienza, dobbiamo studiare più in dettaglio il rapporto che egli istituisce tra Descartes e Nietzsche; in esso dobbiamo distinguere la presa di posizione di Nietzsche contro Descartes, che Heidegger ricostruisce molto accuratamente ma di cui potremo dare solo dei cenni, e i motivi per cui a parere di Heidegger Nietzsche porta a compimento la metafisica cartesiana. I due aspetti sono collegati: Heidegger dice che l'interpretazione di Nietzsche del *cogito*, per certi versi erronea, perviene a intuizioni

¹⁵⁵ *Ibidem*. Per Heidegger è però ancora la verità (cioè qui di nuovo il darsi dell'essere nell'ente) che, dandosi come "errore", determina la soggettività del soggetto e muta l'essere dell'ente, ridotto a mondo in cui l'uomo può esercitare la sua signoria.

¹⁵⁶ Per il dominio come soggezione alla natura, riscattata col dominio del soggetto-uomo sulla natura stessa, che però si rovescia in nuova "natura" irriflessa, in quanto dominio (su uomo e natura) di una nuova soggettività anonima, cfr. ad esempio Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 15-16, 20-21, 39. Nella quinta sezione vedremo come la coscienza si associ, più che al soggetto, all'io, laddove il soggetto è l'esperienza, globale e processuale, che si svolge tra (auto)coscienza da una parte e desiderio e godimento dall'altra, senza poter essere ridotto a nessuno di essi.

essenziali e soprattutto mostrerebbe come la metafisica nietzschiana rimanga sul fondamento di quella cartesiana; per Heidegger è proprio nel rifiuto che Nietzsche oppone al *cogito* che si mostra la sua dipendenza dalla soggettività inaugurata da Descartes¹⁵⁷. Secondo Heidegger quando Nietzsche, sostenendo che le categorie “fisse” del pensiero derivano dall’“attività” di questo, crede di contestare Descartes ne riprende in realtà la tesi principale; Nietzsche concorderebbe con Descartes sul fatto che essere significa rappresentatezza e che verità significa certezza, solo che spiegherebbe diversamente l’origine di esse: il *cogito* cartesiano, che dovrebbe garantire certezza immediata, è per Nietzsche espressione di una “volontà di verità”, che è a sua volta una forma della “volontà di potenza: «Nietzsche riconduce l’*ego cogito* a un *ego volo* e interpreta il *velle* come [...] volontà di potenza»¹⁵⁸. Non ci interessa riportare integralmente la ricostruzione di Heidegger della lettura nietzschiana del *cogito*¹⁵⁹, quanto vedere gli argomenti con cui mira a suggerire sottilmente la tesi secondo cui Nietzsche si muoverebbe entro i presupposti metafisici posti dal *cogito* stesso. Heidegger esplicita tali argomenti, riportandoli ai quattro aspetti che caratterizzerebbero ogni metafisica. Prima, una precisazione: Heidegger sostiene che il motivo per cui Nietzsche non riesce a cogliere la propria provenienza “cartesiana” risiede nella metafisica della volontà di potenza, che «si preclude una intellesione [...] dell’essenza della metafisica»¹⁶⁰; dunque la volontà di potenza è secondo Heidegger caratterizzata da una certa inconsapevolezza, che però non coincide con quella che le abbiamo attribuito: abbiamo detto che la volontà di potenza non è cosciente di sé perché si muove al di sotto della rappresentazione cosciente e che un’uscita dall’idealismo potrebbe essere il riconoscimento paradossale da parte della coscienza di se stessa come (anche) effetto di una “volontà” incosciente; Heidegger, riconducendo all’opposto la volontà di potenza alla rappresentazione, inserisce invece l’inconsapevolezza della volontà di potenza nel tema più ampio della cecità della metafisica rispetto a se stessa: tale cecità può essere interrotta solo con una presa di coscienza, che non è una ricaduta nel soggettivismo metafisico solo se compiuta in direzione di una dimensione “altra” rispetto a esso; in Heidegger tale dimensione è l’essere: perché allora non seguire anche Nietzsche, prendendo sul serio il suo tentativo di sottrarre la volontà di potenza a rappresentazione e metafisica? Passiamo ai motivi che farebbero di Nietzsche un cartesiano *malgré lui*: 1) se l’uomo per Descartes è *soggetto* come io che rappresenta, per Nietzsche l’uomo è soggetto come *corpo* pervaso da *istinti e passioni*¹⁶¹; Heidegger dice poco prima che,

¹⁵⁷ Cfr. Heidegger, *Il nichilismo*, pp. 209-211. La ricostruzione heideggeriana si serve soprattutto dei *Frammenti postumi* nietzschiani. Anche Nietzsche fraintenderebbe il *cogito* come un sillogismo malriuscito in quanto tesi fondamentale, perché dipendente da premesse (cosa significano pensare, soggetto, essere) che si proporrebbe invece di fondare; per Heidegger Nietzsche si sbaglia perché il *cogito* non è un sillogismo, ma un principio essenziale che trova in sé il proprio fondamento: cfr. *ivi*, pp. 213-216.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 219. L’argomento è a pp. 217-219.

¹⁵⁹ L’intera ricostruzione è in *ivi*, pp. 219-229.

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 229-230.

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 230.

quando Nietzsche afferma che il corpo è da anteporre metodicamente all'io, si muove entro la metafisica di Descartes perché il primato del *metodo* non è messo in discussione¹⁶²; crediamo però che questo argomento non basti a dimostrare l'appartenenza di Nietzsche a tale metafisica e che anzi l'invito nietzschiano a considerare filosoficamente il corpo abbia contribuito ad aprire una breccia nel dominio esclusivo del soggetto-coscienza sul mondo. 2) Se per Descartes l'*essere* dell'ente è rappresentazione dell'io-soggetto, anche per Nietzsche l'essere sarebbe rappresentazione, ma tale essere è solo una parvenza di un divenire più profondo, che sappiamo essere la volontà di potenza; quella che per Heidegger è una continuità di Nietzsche con la metafisica cartesiana, in realtà segna una distanza, perché riporta la rappresentazione a una volontà di potenza *più profonda*; inoltre ricondurre l'essere al *divenire*, dinamizzandolo, potrebbe contribuire a scrollare l'identificazione di esso con questo o quell'ente, più o meno fisso o universale, e quindi rappresentare una mossa utile a fini "heideggeriani". 3) Se per Descartes la verità è la certezza della rappresentazione, per Nietzsche è il tener-per-vero, cioè l'assicurare ciò che diviene in favore dell'accrescimento di potenza e sappiamo che anche qui Heidegger istituisce una dipendenza tra i due concetti di verità; abbiamo però cercato di mostrare come la riduzione (che presenta certo pericoli innegabili) della *verità* a rapporti di *potenza* almeno permette di capirne l'insorgere e il trapassare, come di contestarne il primato quando essa diventa un ostacolo alla vita. 4) Se per Descartes l'*uomo* è misura di ogni cosa in quanto la rappresentazione certa è sciolta da ogni limite, per Nietzsche ogni rappresentazione e attività sarebbero prodotto dell'uomo che, come volontà di potenza, si assicura il dominio sul mondo¹⁶³. Ecco che Heidegger fa di Nietzsche un pensatore eminentemente "umanista", sostenitore del dominio dell'uomo sull'ente. Ma è davvero così?

Per capirlo, dobbiamo studiare l'analisi heideggeriana di un altro concetto fondamentale nietzschiano, il *superuomo*. Torniamo agli *Holzwege*, dove il superuomo è anch'esso legato ai temi del nichilismo e della volontà di potenza¹⁶⁴. Heidegger precisa che, poiché la volontà di potenza e i valori che ne derivano determinano le nostre rappresentazioni e azioni, l'uomo entra in un'altra dimensione storica. In questa storia, riemerge il legame che Heidegger istituisce tra metafisica e soggettività: tale storia differisce dalla precedente perché qui l'essere dell'ente è determinato come volontà di potenza, e questo lo sappiamo, come pure intuiamo come Heidegger miri così ancora a mantenere Nietzsche all'interno della metafisica nella sua epoca di soggettivismo estremo; le parole del filosofo sono eloquenti: «l'autocoscienza, in cui consiste l'essenza dell'umanità moderna, compie così il suo passo

¹⁶² Cfr. *ivi*, pp. 225-227.

¹⁶³ Questi quattro motivi sono raccolti in *ivi*, a pp. 230-231.

¹⁶⁴ Ricordiamo l'interpretazione nietzschiana del nichilismo: esso è da un lato il venir meno dei valori superiori, dall'altro il tentativo di superamento di tale perdita tramite una nuova posizione di valori, che ha il suo principio nella volontà di potenza; e quella heideggeriana: dell'essere, degradato a valore, non ne è più nulla.

estremo. Essa vuole se stessa come autrice della volontà incondizionata di potenza»¹⁶⁵. Per parte nostra, speriamo di aver dato alcuni argomenti (forse non ancora sufficienti) affinché volontà di potenza e autocoscienza non vengano schiacciate come fa Heidegger l'una sull'altra ma, una volta distinte accuratamente, siano pensate nella loro relazione; si tratta di un passaggio cruciale, perché è proprio esso che decide circa la nostra posizione nell'ente. Il superuomo compare infatti in questa costellazione tematica; l'uomo che pone il suo *essere-uomo* nella *volontà di potenza* oltrepassa l'uomo precedente: il *superuomo* non è altro che tale nuova forma di umanità. È ovvio che tutto dipende da come viene intesa la volontà di potenza; se essa è letta in direzione di un rafforzamento del soggetto-coscienza come fa Heidegger, allora il superuomo potrà certo essere letto anch'esso in senso ultra-umanistico: esso sarà l'uomo che, assicurato il proprio ruolo di soggetto autocosciente e ultra-potente, si fa signore dell'ente. Heidegger è molto attento a non attribuire a Nietzsche un umanismo “volgare”: il superuomo non è un singolo «uomo in cui le capacità e gli intenti dell'uomo comune sono ingigantiti e potenziati», ma “semplicemente” l'umanità, il cui volere e la cui essenza sono determinati dalla volontà di potenza «in quanto essere dell'ente»¹⁶⁶. La “concessione” heideggeriana non cambia comunque nulla quanto al consolidamento della posizione di primato metafisico del soggetto che Nietzsche, anche attraverso il concetto di superuomo, istituirebbe: il superuomo è tale in base alla volontà di potenza, nella quale sappiamo “sfociare” per Heidegger tanto l'autocoscienza quanto l'essere dell'ente. Se soggetto e metafisica fanno tutt'uno col *dominio*, lo lasceranno in eredità anche al superuomo: «l'uomo viene a trovarsi [...] di fronte al compito dell'assunzione del dominio della Terra», ma «non è ancora preparato [...] per l'essere che frattanto domina l'ente»¹⁶⁷; Heidegger individua dunque ancora nell'essere dell'ente le ragioni della necessità che l'uomo si superi in vista del superuomo. L'essere però ci si dà ancora attraverso la lente “distorta” della metafisica: la cecità di quest'ultima rispetto all'essere, nonché rispetto a se stessa, non permetterà allora di cogliere nemmeno il superuomo nel suo rapporto con la volontà di potenza. Per Heidegger tale cecità affliggerebbe Nietzsche stesso, che rimarrebbe ancora interno alla metafisica¹⁶⁸. Tale fraintendimento, da parte di

¹⁶⁵ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 230.

¹⁶⁶ Ivi, p. 231.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Richiamando la connessione istituita prima tra volontà di potenza ed eterno ritorno rispettivamente come essenza ed esistenza, Heidegger dice che «l'essere, pensato nel ritorno, contiene il rapporto all'essenza del superuomo»: ivi, p. 232; questa sua lettura vuole mostrare che tale rapporto non sarebbe pensato nella sua connessione con l'essere e dunque verrebbe frainteso. Heidegger qui peraltro non spiega meglio come secondo lui i tre concetti nietzschiani siano intrecciati: dirà un po' più avanti che il superuomo è colui che assume la volontà di potenza come il proprio essere; se uniamo quanto detto prima, cioè che l'eterno ritorno è il continuo tornare della volontà di potenza su se stessa, potremmo dire che il superuomo è anche colui che sa vivere tale eterno ritorno della volontà di potenza come prova; ora, per sostenere tale lettura, si deve forse abbandonare la lettura heideggeriana dell'eterno ritorno come ritorno dell'uguale e pensarlo invece come ritorno del differente, basato una volontà di potenza che non è affermazione del proprio ego, ma a sua volta una differenza “essenziale”, principio plastico che spinge ciò che ritorna a “tornare” come sempre mutato: dopotutto, se nell'eterno ritorno tutto tornasse uguale, ritornerebbe anche il piccolo uomo, ossia colui che è incapace di sostenere la “prova”, e dunque il suo superamento da parte del superuomo non sarebbe possibile; ed è proprio contro questa “canzone

Nietzsche ma anche di coloro venuti dopo, porta per Heidegger soprattutto questi ultimi a non comprendere il nesso tra superuomo e dominio, scatenando la loro indignazione di fronte al superuomo stesso. Anche qui Heidegger cerca di sottrarre tale figura nietzschiana a un umanismo troppo “facile”: il superuomo non implica arbitrio folle, ma anzi il dominio sulla Terra a cui esso è autorizzato dalla volontà di potenza richiede un «alto senso di responsabilità»¹⁶⁹. Heidegger sembra indicare come anche nella fase estrema della metafisica, in cui l’essere è sfigurato come volontà di potenza, essenza del superuomo, quest’ultimo può evitare che il proprio primato si faccia distruzione della Terra. È come se fossimo posti innanzi all’alternativa: o tentiamo di sviluppare un pensiero che, rimettendosi in ascolto dell’essere, ci traghetta al di fuori del nesso metafisica-dominio; oppure, poiché tale superamento non è facile né immediato, possiamo cercare nel frattempo di fare in modo che la posizione di supremazia sull’ente che la metafisica ci assicura non ci porti a tiranneggiare su di esso ma, dandoci il senso della responsabilità e dei pericoli che tale posizione comporta, ci porti ad agire con cautela. Autorizzare, come sembra fare Heidegger, la possibilità di optare provvisoriamente per un “male minore” sembra un’idea accorta: il superamento della metafisica e il riavvicinamento all’essere (comunque vengano intesi) sono auspicabili, ma raggiungibili in maniera forse non definitiva e solo a seguito di un lavoro teorico costante e spesso esposto al fallimento, poiché le nostre strutture di pensiero e linguaggio (come Heidegger sa) sono condizionate da secoli di metafisica. Torniamo alla lettura heideggeriana di Nietzsche: il superuomo, a differenza dell’uomo precedente, assume consapevolmente la volontà di potenza come essenza di sé e del proprio volere e come essere di ogni ente; riemerge la co-implicazione di superuomo e nichilismo, perché il superuomo in tal modo è consapevole della perdita d’efficienza del mondo sovrasensibile dei fini, perdita in cui consiste la morte di

d’organetto” dell’eterno ritorno come evidenza naturale cantata dai suoi animali che protesta Zarathustra-Nietzsche, cfr. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit. pp. 253-260, *Il convalescente*. Che cos’è in questa prospettiva il superuomo se non colui che accetta di mandare in pezzi la propria soggettività, quando essa è quella che gli è stata tramandata e gli si è solidificata addosso, per potersi immergere nel divenire sempre cangiante di volontà di potenza ed eterno ritorno, riuscendo così a reinventare nuove e mai definitive posizioni di soggettività?

¹⁶⁹ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 232. Una lettura del pensiero heideggeriano in termini di *responsabilità*, che la posizione peculiare in seno all’ente da parte dell’uomo (non del superuomo nietzschiano però, da cui Heidegger intende smarcarsi) affiderebbe a quest’ultimo, è offerta da F. Polidori in *L’altro che forse sono. Tra umano e animale*, in *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XVI (2014) 2, pp. 889-917; punto di partenza sono il rapporto tra uomo e animale e le critiche che J. Derrida muove a Heidegger, soprattutto in riferimento a Heidegger *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* (1983), trad. it. di P. Coriando, il melangolo, Genova, 1999, critiche per cui il pensatore tedesco, tracciando un *limite* assoluto tra uomo e animale, finirebbe in questo corso del 1929-1930 per ricadere nella posizione metafisica di *primato* dell’uomo sull’ente che negli scritti successivi contesta: il limite è dato dal fatto che l’uomo è “formatore di mondo”, mentre l’animale è “povero di mondo”, cfr. *ivi*, p. 232, dove mondo indica l’“accesso alla manifestatività dell’ente in quanto tale nella sua totalità”, cfr. *ivi*, p. 363; (negli anni successivi, quando la critica heideggeriana della metafisica si radicalizza, il concetto stesso di mondo diventa problematico, proprio in quanto l’enfasi sulla manifestatività dell’ente, che accetta sempre meno l’“oscurità” a partire dalla quale l’essere si dà, pare legato a un progetto di dominio dell’uomo sull’ente). Polidori sostiene, diversamente da Derrida, che è invece proprio questo *limite* che consente di mantenere l’animale in quell’irriducibile *alterità* rispetto all’uomo, la quale soltanto consente da parte dell’uomo un’assunzione di *responsabilità* nei confronti dell’animale stesso, cfr. Polidori, *L’altro che forse sono*, soprattutto, pp. 909-914. Potremmo forse estendere tale assunzione di responsabilità anche al rapporto dell’uomo con gli altri enti.

Dio. Sembra che secondo Heidegger il superuomo pensi per assurdo Dio e la sua morte in modo più profondo del credente che finge che non sia avvenuto niente: «Dio non sarà un Dio vivente fin che continueremo a voler manipolare il reale [...], senza considerare *se* l'uomo è maturo per quell'essenza in cui è collocato dall'essere, sì da poter assumere il proprio destino sul fondamento della propria essenza»¹⁷⁰; il superuomo, pare dire Heidegger, pensando la propria essenza come volontà di potenza riuscirebbe più del credente "nostalgico" ad avvicinarsi (pur non riuscendoci perché rimarrebbe comunque interno alla metafisica) alla comprensione della nostra posizione nella storia dell'essere. Cosa succede una volta che Dio muore e l'essere dell'ente diviene volontà di potenza? Accade che «il dominio sull'ente come tale passa, sotto forma di dominio sulla Terra, nelle mani del nuovo volere dell'uomo, determinato dalla volontà di potenza»¹⁷¹. Qui il primato dell'uomo è di nuovo pensato come dominio incondizionato sulla Terra, non più nel senso della responsabilità che tale posizione comporta. Heidegger analizza le parole con cui Nietzsche certifica l'avvento del superuomo: «*morti sono tutti gli dèi: ora vogliamo che il superuomo viva*»¹⁷². L'analisi di Heidegger è acutissima e comincia con lo sgomberare il campo dalle letture erranee del passo: esso non vuol dire che Nietzsche pone l'uomo al posto di Dio, poiché l'essenza dell'uomo non può innalzarsi a quella divina; il posto di Dio, da cui egli determinava causalmente l'ente creato, resta vuoto e «in sua vece può aprirsi un altro posto, metafisicamente corrispondente»¹⁷³ (in cui troviamo cioè gli attributi tradizionalmente dati a Dio: efficacia causale, universalità, potenza...), diverso sia dall'essenza divina che da quella umana (pur essendo in rapporto con l'uomo). Il volere del superuomo occupa proprio tale posto, «da cui procede un'altra fondazione dell'ente in base a un suo altro essere»: quest'ultimo non è altro che «la *soggettività*, quale si è costituita all'inizio della metafisica moderna»¹⁷⁴. Ci è appena stata data la spiegazione definitiva di come nel superuomo riappaia l'unione di metafisica, soggetto e dominio, al chiarimento della quale è dedicato il nostro studio su Heidegger: il superuomo non è né Dio né uomo, ma vuole in base alla volontà di potenza che, pur non essendo divina, "corrisponde" a questa quanto alla capacità di determinare causalmente l'ente, e soprattutto nel fornire a quest'ultimo l'essere; in questa prospettiva *metafisica* che giustamente Heidegger definisce "inquietante", l'essere non coincide però solo con la volontà di potenza, ma con la soggettività stessa, o meglio le due cose sono diventate una: questo *soggetto*, che non è l'uomo quale s'è visto sinora ma influenza totalmente le vite degli uomini (travalicando le individualità di questi), dispone di *potenza* incondizionata e si crea un mondo che possa rispecchiare le proprie strutture rappresentative. Il concetto di superuomo,

¹⁷⁰ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 233.

¹⁷¹ Ivi, p. 234.

¹⁷² Heidegger in *ibidem* cita F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 88 (*Della virtù che dona*); riportiamo questa traduzione, non quella degli *Holzwege*.

¹⁷³ Heidegger, *La sentenza di Nietzsche*, p. 234.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 234-235. Corsivo nostro.

introdotta da Nietzsche che lo esalterebbe intendendolo in tale maniera (ma siamo sicuri?) e ripreso da Heidegger che ne mostra i rischi, permette di diagnosticare tutto questo. Pensiamo che sarebbe difficile contestare tale diagnosi; essa ha di fronte una realtà che Nietzsche comincia a intravedere, che si scatena innanzi agli occhi di Heidegger e che oggi ha solo mutato forma: nei totalitarismi novecenteschi e nell'industrializzazione integrale, nei meccanismi finanziari e nei sistemi comunicativi digitali, domina una soggettività impersonale che mira a rendere l'ente integralmente trasparente e disponibile alla coscienza e attività umane, che si sviluppa con potenza inarrestabile simile a quella della natura, sottomessa ora ai propri scopi, e che paradossalmente scalza i singoli soggetti da cui sembra emanare. Ci poniamo però alcune domande: il superuomo di Nietzsche si esaurisce in una diagnosi di questo tipo? E, soprattutto, con esso si autorizza e celebra davvero una situazione storica e culturale che avrebbe fatto forse inorridire anche lo sguardo disincantato e "cinico" di Nietzsche? Come potremo poi conciliare un tale concetto di superuomo con gli altri concetti di Nietzsche che abbiamo cercato di sganciare dall'interpretazione heideggeriana, che lo vorrebbe come l'ultimo metafisico, per cercare invece di ascoltarlo quando si presenta come il primo non-metafisico? Per rispondere a queste domande, pensiamo possa venirci in soccorso la provvisoria costruzione concettuale che abbiamo proposto sopra: due termini, volontà di potenza e soggetto, ciascuno con due "usi" che, se incrociati, ci restituiscono da una parte il nesso soggetto-metafisica-dominio, dall'altra la critica di tale schema. In quale dei due lati cercheremo il superuomo? Risponderemo: in *entrambi*. Tale risposta sembrerà meno deludente, se si tiene presente che anche nella lettura di Heidegger abbiamo visto in parte una tale oscillazione: il superuomo viene indicato da un lato come colui che, volendo in base alla volontà di potenza, a sua volta interpretata come risultato finale del soggetto-autocoscienza sorto in epoca moderna, si appresta al *comando* assoluto sull'ente; qui Nietzsche consentirebbe almeno, celebrando il superuomo, di rendere perspicua la pericolosa situazione metafisica in cui ci troviamo. D'altra parte, Heidegger ha parlato, rispetto al superuomo, di un alto senso di *responsabilità* a cui la sua posizione egemonica all'interno dell'ente lo vincolerebbe: il superuomo potrebbe, senza fare propri gli altri enti, prendersene "cura", salvaguardando il loro essere e preconizzando così l'uomo "pastore dell'essere" di Heidegger stesso¹⁷⁵. Anche noi allora vedremo il superuomo di Nietzsche come concetto antinomico, o meglio cercheremo di sottrarlo al primo "ramo" dell'antinomia: qui il superuomo – secondo una lettura "fascisteggiante" che effettivamente ha prodotto nel Novecento influssi nefasti – sarebbe una sorta di "super-soggetto" senza testa e volto (se non quelli del leader), che mira a inscrivere tutto l'ente nella propria coscienza che vorrebbe illimitata (e che proprio perciò diverrebbe cieca), scatenando su questo, per appropriarselo, la propria potenza altrettanto illimitata (e che proprio perciò diverrebbe impotenza); in tale contesto Nietzsche avrebbe soltanto il

¹⁷⁵ Cfr. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 295.

merito di diagnosta del suo tempo¹⁷⁶. Potremo però scorgere in Nietzsche anche un potenziale terapeuta, solo se pensassimo anche il superuomo come un concetto che all'opposto rompe con la signoria umana imposta dalla metafisica: il superuomo vuole sì in base alla volontà di potenza, ma essa potrebbe essere il *desiderio* che si muove al di sotto della rappresentazione soggettiva e appartiene al processo della vita, di cui l'uomo è solo piccola parte. Nel superuomo l'*autocoscienza* potrebbe raggiungere il suo vero concetto, quando essa accettasse che l'ente non può essere tutto penetrato dal suo sguardo; invece di progettare un mondo a misura d'uomo, essa potrebbe divenire la consapevolezza di quest'ultimo di appartenere, come desiderante, a tale gigantesco processo di cui non dispone. In questo duplice gioco di coscienza e desiderio, il superuomo supererebbe, con l'uomo, il suo dominio soggettivistico sul globo; la posizione innegabilmente peculiare che l'uomo ha, grazie alle sue acquisizioni culturali e alla tecnica, rispetto agli altri enti potrebbe portarlo almeno a non farsene il distruttore e prepararlo a una convivenza il più possibile armoniosa con essi: in attesa che i tempi siano maturi per il superuomo o, più verosimilmente, tenendo in mente tale figura come "ideale regolativo" che orienti le nostre vite.

¹⁷⁶ Distingueremmo (almeno a "sinistra") tre tipi di lettura di Nietzsche: 1) quella sostenuta da Lukács nella *Distruzione della ragione*, secondo cui Nietzsche incarnerebbe l'irrazionalismo borghese e un superomismo fascisteggiante, che si libererebbe dei vincoli razionali per giustificare "normativamente" rapporti reali di sopraffazione e subordinazione di classe (per assurdo, una lettura di questo tipo avrebbe trovato d'accordo alcuni fascisti supposti nietzschiani e pare fosse il modo in cui Hitler e Mussolini stessi "leggevano" il filosofo); 2) quella di Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'illuminismo*, per cui Nietzsche, mostrando (come altri scrittori "neri" della borghesia: Hobbes, Mandeville, Sade) i lati più spietati della *ragione* moderna, permettono a livello "diagnostico" di rendersene conto, aiutando loro malgrado il pensiero "progressista"; 3) quello francese, legato alla rivista *Acéphale* (Bataille, Klossowski, Wahl) prima e al post-strutturalismo (Deleuze, Foucault) poi, che vedono in Nietzsche (la cui eredità è stata usurpata dai fascisti) un pensatore che, mostrando la genealogia dei vecchi "idoli" (religione, valori, Stato, Dio, nazione, morale), ne demolisce le pretese di eternità e costituisce "normativamente" le basi per una nuova posizione di valori, consentendo quindi un approccio critico-rivoluzionario su pensiero e società: personalmente ci sentiamo più vicini a questa terza opzione.

3. Il soggetto: un concetto antinomico. Husserl, Paci e il soggetto trascendentale

Negli studi precedenti, abbiamo cercato di mostrare come in Adorno, Deleuze, Heidegger e Nietzsche vi sia la netta consapevolezza della co-implicazione tra *soggettività* e *dominio*: per soggettività potremmo intendere provvisoriamente la coscienza nel duplice atto in cui essa rappresenta l'ente trasformandolo in oggetto e contemporaneamente rappresenta se stessa in quanto operante questa rappresentazione, diventando soggetto proprio in tale auto-rappresentazione. Il dominio potrebbe essere invece definito come il perversimento della socialità – necessaria all'uomo ai fini della sopravvivenza e forse anche di una vita vissuta pienamente e felicemente¹ – in oppressione, tanto dell'insieme dell'umanità nei confronti degli enti non riducibili a essa, tanto di una parte dell'umanità nei confronti di un'altra. Si è visto, nei discorsi diversissimi di questi autori, come tale dominio, la cui natura è innegabilmente politica, sembri lasciare una traccia nel pensiero teoretico, sotto forma di una “dequalificazione” (come oblio, annullamento o assorbimento) della *differenza* a vantaggio dell'*identità*; ora, cosa sono identità e differenza? È a rigore impossibile ridurre l'una all'altra figure della differenza come il *Nichtidentisches*, la *différence*, la differenza ontologica o il *Wille zur Macht*, ma si è visto come tutte spingano verso una dimensione che non è riducibile all'uomo e che, certamente refrattaria alle forme definite della rappresentazione, pare caratterizzata da una certa mutevolezza e inafferrabilità concettuale; l'identità pare allora collegata al tentativo di ricondurre tale dimensione all'uomo, stabilizzandola e rendendola comprensibile, magari in virtù di un fondamento primo. Donde viene la necessità di “arginare” la differenza? Qui si entra nel campo delle speculazioni arbitrarie, perciò occorre procedere con cautela: è probabile che la differenza, proprio in quanto è l'ambito sovrumano in cui tutto muta incessantemente e si sottrae alla nostra comprensione, susciti terrore; tale paura è forse motivata dal fatto che questa mutevolezza e incomprendibilità rendono difficile la sopravvivenza umana, che richiede invece l'acquisizione di abitudini pratiche e conoscitive fisse. Di nuovo il bisogno di sopravvivenza, che implica uno sforzo collettivo e porta alla costituzione di una società, alla quale sarà demandato il compito di creare e trasmettere le conoscenze e le pratiche sempre più “identiche” con cui controllare la differenza; non esiste però società senza gli individui che la compongono, perciò queste pratiche e conoscenze sono introiettate da quello che in termini moderni sarà detto soggetto, che anzi si forma proprio in tale interiorizzazione. La formazione parallela di *soggetto* e *società* implica questo progressivo inserimento della differenza entro l'identità. Tutto ciò

¹ Ad esempio, per Aristotele la polis sorge per rendere possibile la vita e sussiste per garantire una *buona* esistenza, avendo dunque come fine sì l'*autosufficienza*, cfr. *Politica*, cit., cfr. 1252b-1253a e 1261b, perché gli uomini sono spinti dal bisogno di aiuto reciproco per *salvaguardare* la vita, ma anche il fine di una vita *buona*, perché essi sono mossi anche dal desiderio stesso di *vivere assieme*, che li porta a vivere meglio, cfr. *ivi*, 1278b: «né la città si costituisce semplicemente perché i suoi membri possano vivere, ma perché possano vivere bene», *ivi*, p. 1280a.

che, tanto nella genesi della società che in quella del soggetto, reca ancora i segni della differenza – cioè tutti gli individui e le caratteristiche non completamente integrabili nel sistema dell'identità – viene assimilato, annullato o dimenticato. Ecco di nuovo ciò che avevamo definito dominio, in quanto oppressione da parte dell'umanità di ciò che si estende al di fuori di essa, o di chi all'interno di essa, in quanto elemento “marginale” (e variabile nei tempi e nei luoghi: si pensi allo straniero, al folle, alla donna...), ricorda questo “fuori”, della differenza insomma. Il rapporto tra soggetto e dominio diviene così scoperto: la genesi del soggetto e di quei macrosoggetti che sono le società sembra comportare questo meccanismo di assoggettamento della differenza entro l'identità sempre più compatta del sistema, che andrà inteso sia in senso politico che teorico-simbolico. La necessità di correggere questa tendenza al dominio non deriva però solo dall'ovvio senso d'orrore e colpa che l'oppressione nei confronti del diverso suscita in noi, ma dallo stesso bisogno di sopravvivenza che aveva innescato il processo infine trasformatosi in dominio; sarebbe infatti un errore pensare i concetti di identità e differenza come opposti irrelati: l'identità sembra potersi formare solo come questa continua azione di delimitazione di un “suolo” sempre mobile, la differenza appunto, la cui completa rimozione toglierebbe qualsiasi senso proprio a ogni posizione d'identità, che perderebbe così il “terreno” su cui potersi esercitare. Così la differenza non è solo il pericolo che minaccia le identità, codificate sul piano sociale e interiorizzate su quello soggettivo, con cui l'uomo cerca di garantirsi la sopravvivenza, ma è anche il “fondamento” che rende possibili queste identità: le rappresentazioni fisse con cui il soggetto si rende comprensibile la realtà emergono da un fondo irrepresentabile, mentre le società evolvono, dunque vivono, entrando in contatto con gli elementi interstiziali su cui pure esercitano la repressione; un completo addomesticamento od oblio di questa dimensione “differenziale” comporterebbe il suicidio sia delle società che dei soggetti che ne fanno parte.

A questo punto la domanda: la soggettività, cioè l'attività (auto)-rappresentativa della coscienza, e la società, come unione dei soggetti che condividono determinate rappresentazioni, comportano necessariamente il prezzo del dominio? E, per converso, ammesso che si possa parlare di una dimensione come la differenza che si sottrae alla rappresentazione e al discorso, non si rischia di tesserne lodi ingenuie, magari seguendo mode culturali nemmeno troppo recenti che ne avevano fatto il proprio filo conduttore? In realtà, in quello che si è scritto si è tentato di evitare questa *naïveté*: non solo si è cercato di mostrare la necessità della genesi di soggetto e società, vedendo nel dominio un perversimento non necessario di queste istanze, ma si è cercato altresì di evitare di esaltare la differenza; si sono sottolineati piuttosto i pericoli di un suo fraintendimento come naturalità immediata e le difficoltà – per noi che ci muoviamo nella dimensione “ontica” di soggetti all'interno di un sistema di rappresentazioni condivise da una società *de facto* – di risalire alla differenza, come alla condizione “ontologica” della nostra soggettività e socialità. Nella nostra critica della lettura heideggeriana di

Nietzsche, abbiamo cercato di pensare il rapporto tra soggetto, come coscienza auto-rappresentativa, e differenza, che qui assume il volto della volontà di potenza come “legge” dei rapporti tra forze che agiscono al di sotto del soggetto, provando a mostrare la necessità (e al contempo i pericoli) di entrambi gli aspetti per l’esperienza umana; abbiamo cercato di dividere coscienza e potenza secondo due “usi” ciascuno: coscienza come rappresentazione di cui l’uomo si serve per ottenere il controllo sugli enti e al tempo stesso come autoriflessione critica su se stessa; potenza come attività automatica che, innescata dall’uomo per impossessarsi degli enti, sfugge al suo controllo e al contempo come “innocente” forza vitale che l’uomo condivide con gli altri viventi. Abbiamo mostrato come nel dominio coesistano una riduzione dell’ente alle rappresentazioni di un soggetto costitutivo e un’attività ultra-potente che diviene tanto più anonima quanto più l’uomo, che pure l’ha scatenata, si è assolutizzato come soggetto; la critica del dominio passerà allora attraverso l’auto-riflessione della coscienza la quale, riconoscendo se stessa come ciò che (tramite l’assolutizzazione di se stessa e delle proprie rappresentazioni) ha originato tale dominio, lo potrà superare; la coscienza potrà però effettuare tale superamento solo riconoscendo, precisamente in se stessa, qualcosa che è non completamente riducibile a sé: abbiamo cercato di intendere questo “qualcosa” proprio come la potenza vitale di cui l’uomo partecipa senza disporre del tutto; tale dimensione naturale non andrà assunta ciecamente ma andrà sottoposta al vaglio della riflessione filosofica: abbiamo suggerito che tale dimensione potrebbe essere sondata esplorando il concetto di desiderio. Riepilogando: si potrebbe tentare di vedere un’uscita dal nesso di soggettività e dominio, nell’atto in cui il soggetto riconosce di essere (anche) *desiderio*. Si obietterà che così si avrà solo proposto un’altra ingenuità: la forza liberante del desiderio è stata sostenuta molti anni fa in ambito filosofico e presso i movimenti di contestazione degli anni ’60 e ’70, ma non ne è certo seguita la liberazione sperata. A questa obiezione, che ha dalla sua la forza dei fatti, si potrebbe aggiungere che non è ben chiaro sul piano filosofico perché il desiderio potrebbe aprire una breccia nella connessione di soggetto e potere, né perché si sceglierebbe proprio quel concetto e non un altro². Si potrà rispondere a queste obiezioni (a cui si può trovare già qualche risposta parziale leggendo quanto precede) solo dopo aver analizzato più a fondo il concetto di desiderio. Per ora ci rimane come risultato l’ipotesi che nella coppia *soggetto-desiderio* si nasconda una *critica del potere* e dunque un potenziale di libertà.

Lasciando per ora da parte l’aspetto liberante del desiderio, si affaccia per la prima volta la possibilità che il soggetto (e qui emerge tutto il suo carattere *antinomico*) non sia solo connesso al dominio,

² Riportiamo integralmente un’osservazione fattaci da F. Polidori a tale proposito: «il desiderio è un elemento di finitezza, il desiderio rende finito il soggetto, anzi, destruttura il soggetto, analogamente a quanto accade in ambito heideggeriano con il *Dasein*; e la finitezza è ciò che rende impossibile la dialettica, il discorso autoreferenziale dello spirito, tendenzialmente assoluto, che coincide con la dimensione del potere; cfr. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, pp. 268-270, e: “La finitezza rende impossibile la dialettica, rivela come essa sia un’apparenza illusoria” [ivi, p. 270]».

ma viceversa sia un'istanza che, opportunamente ripensata, possa opporsi criticamente a esso. Questo ripensamento è possibile solo se il *soggetto* (dunque l'autocoscienza) si muove in direzione *opposta* rispetto alla propria assolutizzazione e alla tendenza a ridurre a sé l'ente circostante: in altri termini, se riconosce che, dentro di sé e di fronte a sé, è presente un'*alterità* – la questione del desiderio vorrà toccare proprio tale alterità – di cui non può disporre, che non può ignorare, né far scomparire senza scomparire esso stesso. Si è visto che il soggetto, in quanto si muove all'interno di un sistema di rappresentazioni condivise, non esiste al di fuori di quell'unione di soggetti che è la società – come quest'ultima, al di fuori dei soggetti concreti che la costituiscono, sarebbe un'espressione vuota –: comincia a delinearsi anche la possibilità di forme associative che comportino la *continua critica* dei rapporti d'oppressione che possono verificarsi al loro interno o al loro esterno – alla condizione però di un ripensamento che, analogamente a quello da attuarsi a livello del soggetto, faccia sì che esse riconoscano, entro e fuori di sé, quell'alterità in relazione alla quale esse si formano e su cui dunque non hanno potere.

Dunque, la soggettività e quelle intersoggettività che sono le società hanno anche un potenziale critico e perciò liberante. Dobbiamo allora chiederci se la filosofia può venirci in aiuto, se cioè questo potenziale critico del soggetto è stato pensato prima di noi nella storia del pensiero. Dovremo escludere preliminarmente l'ipotesi che tale possibilità liberante possa trovarsi nei sistemi idealistici "classici", fondati su un soggetto costitutivo: sappiamo già che essi si trovano troppo indietro nella storia della connessione di soggetto, dominio e metafisica tracciata magistralmente da Heidegger, e non certo per la circostanza banale che "vengono prima" nel tempo; nell'immaginazione produttiva con cui l'Io trae a partire da sé il non-io, o nel gesto con cui lo Spirito, dopo essersi estraniato in Natura, riconduce quest'ultima a sé come un proprio momento, è fin troppo evidente il tentativo dell'uomo di estendere sull'ente le proprie categorie rappresentative per poterlo manipolare. Né si scamperà al dominio rovesciando semplicemente l'idealismo in materialismo, in quanto la "materia" alla quale si vogliono ricondurre le produzioni spirituali dell'uomo, è pur sempre un'astrazione posta dal soggetto che, messo innanzi a sé ciò che non è immediatamente riconducibile alla sua attività di pensiero, cerca di assicurarsene il controllo trasformandolo in estensione misurabile matematicamente. Potrebbe venirci allora in soccorso quell'atteggiamento (fatto proprio da così tanti pensatori nel Novecento) che, alla ricerca di un concetto di scienza rigorosa e al contempo di un avvicinamento filosofico alle "cose stesse", ha cercato di vedere in queste ultime correlati intenzionali della coscienza: ciò significa che esse, dopo essere state "tolte" momentaneamente dal contesto naturale in cui sono in un'unione indistinta con altre cose, vengono studiate nelle modalità in cui appaiono alla coscienza del meditante (come fenomeni dunque), la quale, in una sorta di auto-riflessione, sposterà poi l'attenzione anche sulle diverse modalità (in quanto suoi "atti") con cui essa si relaziona ai fenomeni. Si sarà intuito che

si sta parlando della *fenomenologia husserliana*. Perché in questo atteggiamento filosofico dovremmo trovare un concetto modificato di soggetto, in cui questo è in grado di invertire la propria tendenza alla prevaricazione? Due elementi per ora ci appaiono importanti: a) l'atto con cui la coscienza riferisce a sé le cose – certo preceduto da un'astrazione metodica di esse dal loro contesto che può sembrare arbitraria e “autoritaria” – pare voler *lasciare* che siano esse ad *apparire* al meditante, senza imporre loro alcuna gabbia concettuale, agendo dunque in direzione opposta rispetto all'impossessamento di esse; b) la coscienza riferisce a sé stessa anche i propri atti, operando quell'*autoriflessione* in cui avevamo visto una possibile via d'uscita dal dominio; si obietterà che la riflessione del soggetto su se stesso è qualcosa che caratterizza anche l'idealismo classico e che non si capisce perché in questo ripiegamento su di sé dell'io dovrebbe trovarsi un correttivo del potere e non una sua conferma. Abbiamo però detto che l'autoriflessione della coscienza, in cui questa potrebbe rovesciare la propria tendenza al dominio, va intesa come il riconoscimento da parte della coscienza di qualcosa d'*altro* (che noi abbiamo collegato al *desiderio*) entro se stessa. Come vedremo anche l'ultimo Husserl, e proprio quando il suo metodo fenomenologico si concentrerà sempre più sull'ego, in un momento dunque di apparente solipsismo estremo, scoprirà in questo io estremamente “rarefatto” un'alterità a esso irriducibile (non interessandosi però alla questione del desiderio)³.

Il nostro compito è allora analizzare gli ultimi lavori di Husserl, in cui egli concentra i suoi sforzi sul *soggetto trascendentale*⁴, per vedere se in questo concetto possiamo rinvenire quei diversi “tipi” di soggettività e intersoggettività che stiamo cercando come alternative al potere dell'uomo sull'ente e sull'altro uomo. Ora, Husserl è uno scienziato e un filosofo “puro”: nella sua ricerca sul soggetto trascendentale egli non si interessa alla questione della liberazione dal dominio, riconducibile a una dimensione *lato sensu* filosofico-politica; egli con la sua fenomenologia trascendentale si muove piuttosto con intenti di natura epistemologica: vuole cioè trovare una base filosofica per un tipo di scienza diverso rispetto a quello che, introdotto all'inizio dell'era moderna, egli vede all'opera nelle scienze contemporanee e che gli sembra essere entrato in crisi. A questo punto sorge però in noi il sospetto che le due questioni, quella del *dominio* e quella della *crisi delle scienze*, non siano poi così distanti:

³ Accenneremo però in questa sezione, e approfondiremo nella quinta, che – come pare emergere in alcuni inediti husserliani appartenenti al gruppo E, tradotti parzialmente da Enzo Paci, il quale ha il merito di evidenziare il problema – anche Husserl si è posto il problema del desiderio erotico come base del rapporto io-altro, cellula della comunità “monadica”.

⁴ Il soggetto è “trascendentale”, Husserl gli attribuisce cioè il termine tradizionale che indica la condizione di possibilità per un determinato ordine di esperienze; le nostre esperienze, scientifiche e non, hanno fondamento in tale soggetto. Il tema del trascendentale verrà ripreso da Deleuze, che, alla ricerca delle condizioni dell'esperienza reale e non meramente possibile, le rinverrà in un “piano” più largo di quello del soggetto e della coscienza umani, del quale essi costituiscono una semplice variante. La decentralizzazione deleuziana del soggetto è forse un'operazione necessaria, in contrasto alla sua auto-assolutizzazione moderna, eppure non può secondo noi portare alla sparizione del soggetto e della coscienza stessi, perché l'eliminazione di *chi* fa esperienza e dello “strumento” *con cui* fa esperienza, appunto la coscienza (pur forse non sufficiente), renderebbe (posto che in tal caso sia possibile parlare ancora di esperienza) il problema poco interessante per *noi*, uomini e donne coinvolti nell'esperienza stessa.

di più, ci sembra che esse siano strettamente intrecciate, e che il soggetto trascendentale possa essere pensato come un'istanza critica rispetto a questa connessione di potere e "cattiva" pratica scientifica; saremmo tentati di spiegare (ma la spiegazione potrà essere argomentata meglio solo in seguito) tale connessione come quella tra un determinato ordine di rapporti sociali e l'apparato *ideologico* che lo sostiene.

Husserl compie però un tipo di diagnosi non solo diversa, ma *opposta* rispetto a quella dei filosofi che abbiamo studiato finora: questa opposizione permette di problematizzare il concetto di soggetto, mostrandone ancora tutto il carattere *antinomico*, dunque la ricchezza. La crisi delle scienze (filosofia compresa) non è spiegabile mediante quell'*ipertrofia* del soggetto in cui Adorno o Heidegger vedevano la cifra del dominio, anche tecnico, dell'uomo sul pianeta; all'opposto essa per Husserl va attribuita a una "*deficienza*" di soggetto, a una mancanza di auto-riflessione e di indagine sui propri presupposti da parte delle scienze stesse. Questa indagine dovrà rivolgersi sul soggetto concreto che compie la ricerca scientifica, o meglio su quelle inter-soggettività che costituiscono le comunità di scienziati. È interessante notare come Husserl pronunci questa diagnosi opposta, scorgendo una realtà che è la stessa: un'unione preoccupante di teoresi scientifica cieca, applicazione tecnologica della stessa e colonizzazione umana della Terra; quest'ultimo aspetto, sebbene meno evidente in un pensatore così lontano da preoccupazioni d'ordine politico come Husserl, ci sembra evidente nel suo utilizzo ricorrente del termine "barbarie", che indica un decadimento della civiltà umana e un abbruttimento delle relazioni sociali⁵. A ben guardare è l'intera triade di scienza, tecnica e dominio ad apparire barbarica; lo sguardo critico di Husserl si concentra maggiormente sul primo termine. Perché le scienze moderne sarebbero promotrici di barbarie e non d'umanità? Il problema è secondo il filosofo il loro "*naturalismo*", cioè il fatto che esse, esercitandosi in maniera irriflessa, facciano dei propri costrutti dei dati di fatto naturali. La causa di questo automatismo è ancora la mancanza di riferimento al soggetto concreto, la conseguenza è ancora l'imperversare automatico delle scienze e delle loro applicazioni tecnologiche sulla natura, che rischia così nel migliore dei casi di vedere la propria concretezza fraintesa, nel peggiore la distruzione. È intuibile che la nostra ipotesi di lettura vuole inserire i concetti husserliani nello schema di diagnosi e critica del dominio che abbiamo cercato di delineare e che implica lo studio dei termini di soggetto e natura nella loro ambivalenza: da una parte la "cattiva" naturalità delle scienze, che si scatena anonimamente e potentemente sull'ente, ma che a ben vedere è la "*seconda*" natura costituita dai costrutti logico-matematici di un soggetto che prima li ha elaborati per assicurarsi il controllo dell'ente, per poi dimenticare che sono opera sua, cadendo

⁵ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936, 1954), trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano (1961, 2015), *Dissertazioni, La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, p. 336, ove la barbarie è posta come la tetra alterativa nel caso l'Europa non rinasca dallo spirito della filosofia. Proprio sulla contrapposizione tra civiltà e barbarie Paci vuole fondare la rivista «aut aut», cfr. l'*Editoriale* del primo numero, in *aut aut*, n. 1, gennaio 1951.

anch'esso in loro potere; dall'altra il soggetto come autocoscienza, che riferendo a sé le teorie scientifiche e la loro applicazione tecnica, può riprenderne il controllo e indirizzarle secondo i propri bisogni concreti e di qui (ma il passaggio non è scontato) dar vita a società che non implicino rapporti oppressivi; il soggetto, come coscienza che riferisce a sé le cose senza appropriarsene, può al tempo stesso avvicinarsi, al di fuori delle proprie costruzioni arbitrarie, alla natura, conoscendola e *riconoscendosi parte di essa*, senza imporle il proprio dominio dunque. Ci interessa così sapere, a partire da Husserl, se il soggetto possa cessare d'essere l'origine concettuale del nesso tra rapporti sociali oppressivi e produzioni culturali (anche scientifiche) che li legittimano, diventando al contrario l'elemento necessario a quell'autoriflessione che sola potrebbe spezzare tale nesso; se si possa ripensare il soggetto in modo che esso, nella sua relazione con ciò che ne differisce, possa produrre conciliazione tra sé e tale differenza, non schiacciandola entro le proprie strutture rappresentative ma riconoscendosi (anche) quale sua parte⁶; se, su un piano più ampio, si possa dar luogo a società (che Husserl non a caso determina come intersoggettività) che, correggendo la propria tendenza all'oblio o all'assimilazione delle differenze al proprio interno o al proprio esterno, invertano la propria tendenza al dominio.

La nostra analisi si concentrerà sulle *Meditazioni cartesiane* e sulla *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* perché Husserl radicalizza la questione della soggettività trascendentale proprio in queste due opere, molto diverse tra loro: al centro, in entrambe, il soggetto, che nella prima è studiato nel suo costante emergere in seguito alle progressive "riduzioni" che il meditante compie su di esso e quindi su se stesso, mentre nella seconda diviene il fondamento della nuova idea di scienza che Husserl intende sostituire alle scienze moderne; tuttavia anche nelle *Meditazioni* la necessità dell'indagine sul soggetto ha come origine non secondaria il problema della fondazione della scienza, mentre nella *Krisis* il discrimine tra le scienze "in crisi" e la scienza che la fenomenologia si propone di rifondare è proprio il riferimento al soggetto, che solo la fenomenologia opererebbe: le due opere sono a tal punto intrecciate, che pare impossibile comprendere l'una senza leggere l'altra. Dovremo però includere nella nostra ricerca un altro pensatore che, in prima istanza, abbiamo "usato" per renderci più chiara la comprensione dei testi husserliani e che, via via che la ricerca proseguiva, abbiamo compreso dovesse diventare egli stesso oggetto di trattazione, in quanto le sue riflessioni si sono mostrate al contempo centrali e originali nel chiarire il tema del soggetto: Enzo Paci⁷.

⁶ È per questo che, via via che nella ricerca proseguiremo l'indagine sul rapporto tra soggetto e coscienza da una parte e bisogno e desiderio dall'altra, identificheremo sulla scorta della psicoanalisi la coscienza piuttosto con l'io, laddove il soggetto sarà l'*intero* campo di forze (io, coscienza, percezione, da una parte, bisogno, desiderio, godimento dall'altra) entro cui si svolge la totalità dell'esperienza umana.

⁷ In questa sezione ci riferiremo principalmente a *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, ma le riflessioni di Paci, contenute in *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* e in alcuni articoli di *Aut-aut* (di cui fu fondatore), ci accompagneranno nella quarta sezione sul bisogno e il marxismo fenomenologico e ci serviranno per introdurre la quinta sul desiderio e i suoi risvolti politici ed economici.

a) Husserl e il «Cogito» cartesiano. Introduzione al soggetto trascendentale

È importante notare che Husserl – nella sua ricerca sul soggetto trascendentale che dovrebbe “correggere” la crisi delle scienze (e delle loro applicazioni) – utilizza come interlocutore principale (sia nelle *Meditazioni* che nella *Krisis*) lo stesso filosofo che per Heidegger inaugura la metafisica moderna (e il domino tecnico dell’uomo sull’ente), ossia Descartes: questi «con le sue *Meditazioni* ha dato nuovo impulso alla fenomenologia. Lo studio di quest’opera ha contribuito [...] a trasformare la fenomenologia [...] in una sorta di filosofia trascendentale»⁸. La peculiarità della filosofia cartesiana è quella di essere «soggettivamente orientata»⁹; Husserl caratterizza questo «ritorno all’io filosofante» come un «ritorno all’ego delle cogitationes pure»¹⁰, che altro non è se non un «passaggio all’ego cogito»¹¹: se vogliamo avvicinarci al soggetto, dobbiamo tornare al *cogito* cartesiano. Donde viene per Husserl la necessità di tale ritorno e perché tale riferimento al trascendentale? Husserl è interessato al problema delle scienze e del loro carattere di verità, che secondo lui è entrato in crisi: «le scienze positive, nonostante il loro brillante sviluppo negli ultimi tre secoli, si sentono impedita da un difetto di chiarezza nei loro principi»¹². Con il richiamo a Descartes, Husserl mira chiaramente a suggerire che la situazione odierna è simile a quella che si presentava innanzi agli occhi del francese e che essa possa essere corretta rifacendosi a costui: solo entro l’«unità sistematica» della filosofia le scienze potrebbero essere tali, ma a mancare è proprio tale riferimento, che solo potrebbe dare loro «una fondazione totale [...] su intuizioni assolute, al di là delle quali non è possibile risalire»¹³. Ecco allora che, alla ricerca di tale fondamento, Descartes introduce in filosofia il «*soggettivismo trascendentale*»¹⁴: è proprio il soggetto (cogito) a fornire le condizioni trascendentali che riscattino le scienze dalla loro mancanza di chiarezza, unità sistematica e fondamento razionale. Mentre Husserl è interessato alla questione epistemologica del fondamento delle scienze, noi, in cerca di una chiarificazione della natura del soggetto, sposteremmo l’accento su quest’ultimo. Eppure, Husserl nella *Krisis* sembra animato dalla stessa preoccupazione: la crisi delle scienze non risiede solo nella loro maggiore o minore scientificità, bensì nel fatto che esse (dominate dal positivismo) perdono ogni significato per «i problemi del senso o del non-senso dell’esistenza umana [...]. La mera scienza dei fatti [...] astrae appunto da qualsiasi soggetto»¹⁵. La domanda *epistemica* “come e cosa posso conoscere con

⁸ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane. Con l’aggiunta dei Discorsi parigini* (1931, 1950), trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano, (1960, 1997), p. 33.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936, 1954), trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano (1961, 2015), p. 103.

¹² Husserl, *Meditazioni cartesiane...*, p. 39.

¹³ *Ivi*, p. 37.

¹⁴ *Ivi*, p. 39.

¹⁵ Husserl, *La crisi delle scienze europee...*, p. 43.

certezza?” e la domanda per così dire *esistenziale* “chi sono io in quanto soggetto?” sembrano rimandare costantemente l’una all’altra. Si tratta allora di vedere più da vicino il *cogito*, cercando di capire anche perché esso fornirebbe il fondamento assoluto che manca alle scienze. Non potremo ovviamente partire da esse, una volta appurate le loro mancanze e in cerca «di una scienza universale», ma anzi dovremo porre «fuori causa tutte le convinzioni finora ritenute valide, comprese tutte le nostre scienze»¹⁶. Questa operazione prende il nome di “riduzione” o di «*epochè scettica*»¹⁷ e, secondo Husserl, ogni filosofo deve compierla: Enzo Paci spiega che «essa non è una teoria filosofica ma [...] un esercizio, [...] un’operazione nella quale si è impegnati e che deve essere eseguita, nella quale il filosofo, l’uomo, deve mutare se stesso»¹⁸; ecco di nuovo il soggetto concreto, cioè «ciascuno per conto proprio e in sé medesimo»¹⁹, al quale sarà demandato il compito della riduzione e che non fornisce solo il fondamento, ma è anche colui che compie la meditazione. A questo punto Husserl sottolinea un problema da cui emerge come il suo recupero di Descartes non sia acritico: come facciamo a mantenere l’idea di una scienza universale (che altro non è se non la filosofia) se sotto i colpi dell’*epochè* non sono cadute solo le scienze di fatto, ma anche qualsiasi ideale di validità scientifica? Descartes stesso non è stato fedele all’*epochè*, accettando acriticamente l’ideale scientifico della matematica e dando alla sua scienza universale «la forma di un sistema deduttivo, per cui l’intero edificio deve riposare su un fondamento assiomatico che giustifica la deduzione. Per Cartesio l’assioma dell’autocertezza assoluta dell’ego [...] ha in rapporto alla scienza universale una funzione analoga a quella che in geometria spetta agli assiomi»²⁰. Che fare allora? L’idea-fine di una scienza universale deve essere «presunta. Non sappiamo cioè ancora se quest’idea possa realizzarsi. Tuttavia, pur sotto questa forma presuntiva e in un’universalità indeterminata e fluida, noi la possediamo; abbiamo dunque l’idea di una filosofia, senza sapere se e come sia da realizzare»²¹. È una base fragilissima, ma è anche l’unica se abbiamo messo da parte le scienze di fatto e la loro scientificità; ci rimane una via soltanto: possiamo «penetrare con la nostra *vivente esperienza* la tendenza e l’attività scientifiche [...]. Entrando quindi con progressivo approfondimento nell’*intenzione* della tendenza scientifica, vediamo spiegarci i *momenti costitutivi* dell’idea-fine universale della scienza autentica»²². Già dai

¹⁶ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 43.

¹⁷ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 104.

¹⁸ E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Editori Laterza, Bari, 1961, p. 57.

¹⁹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 43.

²⁰ Ivi, pp. 43-44. Per Husserl ciò ha avuto influssi nefasti sulla filosofia dei secoli seguenti: potremmo chiederci se tale sistema, deduttivo e dotato di fondamento assiomatico da cui derivare il resto, possa rappresentare un problema solo per le scienze, che vedono i loro risultati pregiudicati da questa costruzione, o anche per le società, che rischiano di vedere non solo le proprie conoscenze, ma gli stessi ruoli sociali predeterminati da uno schema di fondazione a partire da un principio primo, il quale impedisce l’irrompere del nuovo.

²¹ *Ibidem*. Paci indica per tale idea il carattere di “verità ipotetica”, cfr. *Tempo e verità...*, p. 61. Egli può dire che il senso della scienza è «vissuto [...] come senso finale non preconstituito. [...] Le scienze vivono della rigorosità a cui tendono e non di quella che realizzano. [...] Il loro errore è stato, semmai, di credersi compiute», ivi, p. 62.

²² Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 45. Corsivi nostri.

riferimenti all'*Erlebnis*, all'intenzionalità e alla problematica costituiva (nei quali si intravede nuovamente il soggetto concreto, momentaneamente sparito nella questione della scienza) cominciamo a capire come Husserl intenda distanziarsi da Descartes.

Continuiamo a seguire Husserl: le scienze, come noto, procedono attraverso *giudizi*; egli distingue allora tra giudizi *mediati*, il cui senso è spiegato mediante il riferimento ad altri giudizi, e giudizi *fondati*, che contengono in sé la giustificazione della propria verità (che Husserl determina come *correttezza*); noi conosciamo perché possiamo tornare al giudizio fondato e alla sua verità giustificata: «in virtù della libertà per la quale una verità consaputa come identicamente la medesima può essere riattualizzata, questa verità diviene acquisto [...] stabile e si dice conoscenza»²³. Il giudizio per Husserl consiste nel *presumere* che una cosa sia in un determinato modo, laddove esso può divenire *corretto*, dunque *fondato*, se conviene con la cosa e il suo contesto; proprio in ciò consiste l'*evidenza*: «nell'evidenza la cosa è come *se stessa* [...] e il giudicante è quindi consapevole di se stesso. Un giudicare meramente presuntivo in quanto trapassa [...] nella corrispondente evidenza, s'indirizza alle cose [...]. Questo trapasso porta in sé il carattere di un riempimento della mera intenzione»²⁴. Ecco, per Husserl l'idea-fine della scienza consiste nella possibilità di una giustificazione di questo tipo per i suoi giudizi, la quale – anche se mai pienamente realizzabile – rimane appunto un *fine*; Husserl anticipa inoltre che l'evidenza del giudizio predicativo (che cioè vuole essere fissato nell'espressione) rimanda a un'evidenza *antepredicativa*, in cui l'oggetto si dà per sé: Paci (che sottolinea perciò il rapporto tra le *Meditazioni ed Esperienza e giudizio*) spiega che, come la scienza è un'idea-limite, così la cosa non potrà mai darsi totalmente, ma solo attraverso infinite manifestazioni²⁵. Più avanti Husserl ci dà una definizione più precisa di evidenza: essa è «*esperienza* dell'ente, [...] il pervenire da sé dell'ente alla vista spirituale» e, allorché è completa, ha come correlato la *verità* e si dà insieme a quest'ultima come «l'idea dimorante nello sforzo [...] verso il riempimento dell'intenzione»²⁶; certo, la scienza, per come si è sviluppata, non è riuscita a costituire «un sistema di verità assolute», ma deve «andare dietro all'idea della verità assoluta [...] e vivere al di dentro di un infinito orizzonte di approssimazioni che convergono verso l'idea»²⁷. In questo continuo movimento di convergenza, «all'idea della scienza e della filosofia appartiene un ordine conoscitivo che

²³ *Ibidem*. Due osservazioni: a) per Husserl il carattere fondato di un giudizio pare risiedere nell'*immediatezza* della sua evidenza, mentre la fondazione del giudizio mediato è “derivata” a partire da un giudizio del primo tipo; b) questo tipo di fondazione rimanda comunque a un'idea di verità intesa come correttezza, che secondo Heidegger, allievo di Husserl, non sarà metafisicamente neutra; forse il nostro di trovare un soggetto che si sottragga alla metafisica moderna, pur percorrendo la via tracciata da Husserl, dovrà infine abbandonarla.

²⁴ *Ivi*, p. 46.

²⁵ Cfr. Paci, *Tempo e verità...*, p. 65.

²⁶ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 47.

²⁷ *Ibidem*.

va dalle conoscenze in sé anteriori alle conoscenze in sé posteriori»²⁸. Se riportiamo la teoria husserliana del giudizio, è perché qui si cominciano a intravedere conseguenze importantissime per la questione del soggetto: non è solo la scienza a essere un compito infinito e mai un sistema codificato una volta per tutte, né è solo la cosa a darsi nella sua concretezza ma mai completamente; è lo stesso *soggetto* meditante che, mentre formula i giudizi con cui si rende via via più evidente la cosa, subisce un processo di “trasformazione”: anch’egli comincia ad apparire via via a se stesso, ma senza potersi mai cogliere completamente; il soggetto non è dato e, se è un’idea-infinita, non lo è nel senso dello spirito che nell’idealismo dava vita a sistemi (almeno nelle intenzioni) chiusi e completi; esso coincide piuttosto con il “processo” stesso di avvicinamento alla cosa e di progressivo auto-disvelamento; a onor del vero, bisognerebbe chiedersi se nello Hegel della *Fenomenologia dello Spirito* non sia presente un’istanza simile: una maggiore insistenza sul processo di formazione del soggetto, piuttosto che sul risultato finale del sapere assoluto; quest’ultimo, sviluppato peraltro in poche pagine a confronto delle “tappe” precedenti, diviene poi la base su cui Hegel costituirà il proprio sistema enciclopedico, certo sempre attento al processo di formazione dello spirito, ma determinato ad arrivare alla “conclusione” in cui quest’ultimo ha risolto in sé l’intera realtà²⁹. Si potrebbe ravvisare un rischio simile pure in Husserl: per lui l’idea di scienza è quella dell’«universalità sistematica», ottenibile riferendosi tra l’altro «a un territorio scientifico in sé chiuso»³⁰; il rischio – e parliamo di rischio perché la totalità e la chiusura del sistema non rischiano solo di paralizzare l’attività scientifica, ma anche di bloccare qualsiasi sviluppo da parte del soggetto che fa scienza, nonché di escludere qualsiasi cambiamento all’interno del sistema sociale in cui tale scienza è praticata – può essere evitato se si tiene presente che questa totalità sistematica non è “data”: essa rimane un’idea limite che, se da un lato consente di sottrarre le scienze alla loro dispersione, dall’altro evita però di farsi un sistema duttivo di norme da applicare meccanicamente, impedendo l’avvento del nuovo. Se la questione del soggetto compare in Husserl assieme a quelle del giudizio fondato e dell’evidenza, ci troviamo nuovamente innanzi all’intima connessione di *soggetto* e *verità*, che avevamo visto essere centrale nella ricostruzione heideggeriana del rapporto tra soggettività e metafisica e proprio in riferimento a Descartes: meglio, la comunanza di temi tra Husserl e Heidegger, precisamente intorno a questo nucleo concettuale, è troppo evidente per non pensare a una loro ripresa da parte del secondo a partire dal primo; e se poco sopra abbiamo evidenziato come Husserl riprenda da Descartes l’idea di verità come

²⁸ *Ibidem*. Secondo Paci, cfr. *Tempo e verità*, p. 70, il movimento di continua approssimazione di scienza e filosofia verso l’idea, fa sì che esse siano caratterizzate dalla temporalità, una temporalità di natura storica.

²⁹ Paci, in *Tempo e verità*, p. 14, è invero meno possibilista, sottolineando piuttosto come lo spirito, già alla fine della *Fenomenologia* di Hegel sia «processo raggiunto, *coincidenza totale del finito e dell’infinito*», mentre in Husserl si può vivere l’idea solo come «possibilità teleologica», come termine mai raggiunto «di successive approssimazioni»: in questo consiste l’intenzione.

³⁰ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 47.

correttezza, è perché proprio in tale idea (a cui il soggetto cartesiano intende fornire un fondamento) Heidegger rinviene l'origine della metafisica moderna: non si può dunque perdere di vista la questione della verità se si vuole cogliere meglio l'antinomia del soggetto che stiamo cercando di delineare attraverso le figure paradigmatiche di Husserl e Heidegger (e che crediamo contribuisca a spiegare l'allontanamento dell'allievo dal maestro). Il richiamo di Heidegger all'*ἀλήθεια* presocratica, cioè alla verità intesa come venire fuori dal nascondimento, intende sostituire un concetto di verità come "processo", movimento di svelamento, alla verità-certezza cartesiana che cerca un fondamento stabile ed è quindi caratterizzata da una certa "staticità" e da una volontà di chiarezza totale: forse in questa verità statica Heidegger avrebbe incluso anche l'evidenza di Husserl; eppure anche questa è una chiarezza mai attingibile completamente perché caratterizzata da un movimento infinito di avvicinamento che, in quanto movimento, è di natura processuale. Continuiamo a seguire il testo di Husserl: infatti non vediamo ancora il *cogito*, che dovrebbe essere il fondamento della nuova idea di scienza. L'evidenza, nel movimento verso l'idea di verità, si fa via via più completa, secondo una sintesi di esperienze conoscitive sempre più concordi: l'evidenza perfetta (che è un'idea-infinita) è detta da Husserl *adeguata*. Egli spiega però che per le scienze è più importante un diverso tipo di evidenza, l'evidenza *apodittica*, che non è necessariamente adeguata; l'evidenza apodittica non è solo «certezza d'essere delle cose», come ogni evidenza, «ma [...] assoluta inconcepibilità del non-essere, in modo da escludere già [...] ogni dubbio immaginabile perché privo di contenuto»³¹. La scienza autentica dovrà fondarsi su evidenze prime e apodittiche: quali sono tali evidenze? Ora, per quanto possa sembrare che l'esistenza del mondo che viviamo ogni giorno possa offrire tale evidenza prima – chi potrebbe dubitarne? – Husserl segue Descartes nel chiedersi se siano proprio l'esperienza sensibile in cui il mondo ci si dà e correlativamente il mondo stesso a poterci fornire tali evidenze (i sensi, si sa, ingannano e anche l'unità di tutte le esperienze sensibili potrebbe essere un sogno)³²; già il fatto che il mondo possa essere messo in dubbio fa sì che esso non possa essere un'evidenza apodittica: l'«*epochè cartesiana*» [...] investe non soltanto la validità di tutte le precedenti scienze [...], ma anche addirittura la validità del *mondo-della-vita* pre- ed extra-scientifico, e cioè di tutto il mondo [...] dell'esperienza sensibile»³³.

³¹ Ivi, p. 50. Ogni evidenza è la certezza d'essere di una cosa ma, pur escludendo temporaneamente il dubbio, non preclude la possibilità che la cosa sia poi messa in dubbio. Si noti che (se ci rifacessimo a Heidegger) nemmeno il concetto di evidenza adeguata, rimandando a un'idea di verità come *adaequatio*, si trova in una posizione neutra metafisicamente.

³² Qui Husserl si riferisce certamente alla prima meditazione di Descartes: per il dubbio circa i sensi e per l'argomento del sogno, cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche* (1641), trad. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 27-33 [pp. 9-12, edizione originale].

³³ Husserl, *La crisi delle scienze europee...*, p. 104. Per il dubbio esteso anche alla matematica, cfr. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, p. 33 [p. 13, ed. or.]. Si noti che Husserl allude a una messa tra parentesi del mondo-della-vita (*Lebenswelt*) per come esso ci si dà nell'esperienza sensibile quotidiana: questa *Lebenswelt* non coincide con quella in cui Husserl riporrà il punto di riferimento essenziale per riscattare le scienze dalla loro crisi; questa "seconda" *Lebenswelt* comparirà

Bisogna fare attenzione perché il *cogito*, il soggetto, compare proprio ora. Che ne è infatti del mondo, sottoposto alla riduzione? Esso non scompare, ma diviene «per me un mero “fenomeno”»³⁴: questo significa che esso continua a essere *per me* presente, solo che io non do più valore alla credenza naturale nella sua esistenza; non solo, ma – in quello che potremmo definire un “secondo passo indietro” – io, pur avendo sotto lo sguardo le mie prese di posizione (giudizi, valori etc.) che presuppongono quella credenza naturale, mi astengo dall’attribuire loro validità. Cosa rimane? Rimane «il mio esperire puro» da una parte, e «l’universo dei *fenomeni*»³⁵ da esso intenzionato dall’altra: l’epochè è il metodo con cui «io colgo me stesso come io puro assieme alla mia propria vita di coscienza pura, nella quale e per la quale è per me l’intero mondo oggettivo»³⁶; dopotutto anche il mio astenermi «s’inserisce nell’intera corrente della vita esperiente»³⁷. Ci rendiamo conto che l’epochè ci ha portati innanzi al *soggetto*: io che vedo *me stesso* come *coscienza*; il soggetto coincide però col *cogito*: la coscienza intenziona infatti le cose del mondo, le quali hanno per me valore solo nella misura in cui le penso, le percepisco, me ne ricordi, le desideri e in generale le faccia ricadere sotto un qualsiasi atto intenzionale; tali comportamenti non sono altro che le *cogitationes* del *cogito* cartesiano, che (come anche Heidegger aveva notato) non è limitato al solo pensiero. Se il mondo ha senso solo nelle *cogitationes* e «in queste scorre il mio vivere-il-mondo, cui appartiene pure il vivere [...] come fondazione scientifica»³⁸, le conseguenze sono due: la prima, che forse interessa maggiormente Husserl, è che cominciamo a capire perché il *cogito*, proprio in quanto vita intenzionale, è il fondamento della scienza autentica; la seconda, che sicuramente interessa più noi, è che capiamo meglio in cosa consista il soggetto-*cogito*: se io dirigo il mio sguardo, non sul mondo in cui vivo, ma su «questo vivere stesso, come consapevolezza *del mondo*, allora io trovo me stesso come puro ego con la corrente pura delle mie *cogitationes*»³⁹. Diremmo che il *cogito* coincide non con la corrente della vita in genere, ma solo con quella parte di essa che, sottoposta all’epochè, è illuminata dal raggio della coscienza. Paci ci aiuta a capire il rapporto tra coscienza e vita, tra *cogito* e *Lebenswelt*: la vita che precede il mondo dato e fonda le scienze è la *Lebenswelt* e questa «è la vita *fungente* del *Cogito*»⁴⁰; evidentemente la *Lebenswelt* non è quella del naturalismo ingenuo, ma quella, vera e propria, che segue l’epochè: qui

infatti solo *dopo* l’epochè. L’esistenza del mondo, ridotta a «fenomeno di valore», forse presuppone «un suolo d’essere in sé anteriore», Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 52; cercheremo in questo “suolo” il soggetto?

³⁴ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 106.

³⁵ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 54.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 53.

³⁸ Ivi, p. 54. Per la comparsa del *cogito* nel discorso cartesiano, cfr. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, p. 41 [p. 18]. Per l’appartenenza al *cogito* anche di altri comportamenti intenzionali oltre all’intelletto (giudizio, volontà, immaginazione, sensazione), cfr. ivi, p. 47 [ed. or., pp. 23-24], subordinati però (soprattutto immaginazione e sensibilità), quanto a validità conoscitiva, all’intelletto, cfr. pp. 49-51 [pp. 26-28].

³⁹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 54.

⁴⁰ Paci, *Tempo e verità*, p. 71.

la vita è riflessa dalla coscienza e in questa riflessione diviene *fungente* (il riferimento alla vita fungente evidenzia peraltro lo stretto rapporto tra *Meditazioni* e *Krisis*). Sorge qui però nella meditazione husserliana tutta una serie di problemi complicati: se il mondo vale solo per me, non si ripropone il *primato* idealistico del soggetto, che abbiamo cercato di contrastare come radice di *dominio*? La preminenza della *coscienza* non rischia di squalificare la vita incosciente, che essa si trovi al di fuori dell'umano (l'animale), di determinate forme codificate di coscienza (il folle o lo straniero), o dell'io cosciente (l'inconscio erotico)? Offriremo a questi interrogativi risposte solo parziali: certo, il coscienzialismo è inevitabile in una filosofia come la fenomenologia, ma il rischio di un primato del soggetto a cui essa sembra condurre ci pare più un *momento*, appunto inevitabile, del metodo che uno scopo finale. Ci si chiederà se non sia piuttosto nell'oggettivismo delle scienze (che prendono le proprie costruzioni per natura) che si nasconde un larvato idealismo irriflesso. Le indicazioni di Paci sul rapporto tra *cogito* e *Lebenswelt* ci vengono in aiuto e solo apparentemente schiacciano vita e coscienza l'una sull'altra; di più, ci sembrano accostabili, anche se molto diverse, alle riflessioni sul rapporto tra *coscienza* e *potenza* che avevamo impiegato per fornire una descrizione critica del dominio: da una parte coscienza come rappresentazione finalizzata al controllo dell'uomo sul mondo, e potenza come attività cieca che, tanto nell'ingenuità naturale quanto nell'automatismo delle scienze moderne, non può certo evitare rapporti di sopraffazione; dall'altra, appunto il *cogito* come la coscienza che, *riflettendo* sui rapporti tra sé e il mondo, può fare un passo indietro, capendo la propria relazione con esso ed evitando di appropriarselo, e la *Lebenswelt* come la potenza di una *vitalità* che, solo riflessa dalla coscienza, può essere riconosciuta da questa, evitando di farsi asservimento (bruttamente naturale o tecnicamente raffinato che sia). Crediamo che in Husserl coscienza e mondo non possano essere pensati fuori dalla loro *relazione*: certo il mondo ha senso solo per la coscienza (di qui il rischio idealistico), ma la coscienza per poter realizzare l'epochè ha bisogno di un mondo sui cui potersi esercitare e su cui non ha potere.

Dobbiamo capire ancora perché il soggetto raggiunto con il *cogito* è detto *trascendentale*; se Husserl dice che il mondo naturale è preceduto dall'*ego cogito*, è proprio perché questo (crediamo, anche se egli non è esplicito) ne costituisce le condizioni d'esperibilità: «il piano d'essere naturale [...] presuppone costantemente quello trascendentale»⁴¹, datoci dall'epochè, che perciò è detta trascendentale. In questa precedenza del soggetto trascendentale sul piano naturale, non siamo forse ributtati indietro nell'idealismo? Per cercare di aggirare questo rischio, dobbiamo continuare la nostra analisi della meditazione husserliana, che deve chiarire anche perché il soggetto trascendentale sarebbe apodittico: solo in quanto apodittico, il soggetto può fondare una filosofia (e di qui un sistema di scienze). Come noto, l'apoditticità del *cogito*, l'impensabilità che esso possa essere messo in dubbio, era stata

⁴¹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 54.

sostenuta da Descartes: io posso dubitare di ogni cosa, ma per farlo dovrò pur esistere, cosciente di me. Le cose non sono però così semplici; si ricorderà la differenza tra apodittico e adeguato: certo, l'autoesperienza trascendentale è indubitabile, ma essa ci fa esperire solo la nostra presenza, che è solo *parte* di ciò che in noi è esperibile in modo adeguato (cioè in una sintesi di esperienze concordi); fuori dal *cogito* si estende un orizzonte (si pensi al nostro passato, ma anche alle nostre facoltà trascendentali) che, pur intenzionato, non è esperito pienamente: apoditticamente certo è «il mio *io sono* trascendentale», ma a esso appartiene l'«universalità indeterminata d'un orizzonte aperto»⁴². Il soggetto trascendentale viene prima solo dal punto di vista conoscitivo, ma esso è determinato da qualcosa che lo *eccede* e può essere solo presunto. Il pericolo idealistico è così scongiurato, ma ne emerge un altro, opposto, come se la «cresta di una roccia scoscesa»⁴³ su cui ci troviamo avesse *due* precipizi: «quanto può l'io trascendentale ingannarsi riguardo a sé medesimo e fin dove s'estendono [...] i dati assolutamente indubitabili»⁴⁴? Il soggetto accoglie così la propria «*debolezza*», cioè la propria fallibilità conoscitiva e la propria dipendenza da «*altro*». Paci illustra molto efficacemente la natura del *cogito* con una metafora: si pensi l'*ego* «come il centro luminoso d'una totalità che degrada nell'ombra»⁴⁵; esso è illuminato, cioè apodittico e adeguato solo in un *Kern*, un nocciolo, al di là del quale v'è un orizzonte oscuro, cioè non evidente, ma solo presunto; l'adeguatezza riguarda solo il presente, mentre passato e futuro possono essere intenzionati ma rimangono solo pre-sentiti, non evidenti. Io posso però, a partire dall'esperienza attuale, rendermi questo orizzonte potenziale via via più evidente e attuale, passando dalla mera opinione (inadeguata) all'evidenza riempitiva (adeguata). Senonché questo processo è intrinsecamente esposto al fallimento: «insieme alla viva esperienza della luce nell'*Ego* si dà anche l'esperienza dell'oscurità, [...] insieme all'*essere* si dà l'esperienza del *non essere*»⁴⁶. Paci pensa l'*ego*, il soggetto, nel suo vivere entro la dialettica di essere e non-essere, avendo certo in mente la dialettica platonica contenuta nel *Sofista*, che altrove influenza la sua lettura di Husserl⁴⁷; e, in piena temperie esistenzialista, interpreta il non-essere che circonda l'io come la possibilità, presentita dall'io stesso, di *morire*: in questo Paci si avvicinerebbe a un autore che non sentì mai vicino, come Heidegger. In realtà l'analogia si ferma qui: a ben vedere Paci fa coincidere l'*essere* con l'*io* e il *non-essere* con il *non-io*, mentre per Heidegger non si può piegare l'essere entro la coscienza umana. Noi – pur ammirando la genialità di Paci e il suo sforzo di pensare il soggetto nella fallibilità del suo tentativo di rendersi comprensibile l'ente, tentativo che troppo spesso sfocia in volontà manipolativa – proprio perciò seguiremmo il tedesco: l'essere va pensato come una dimensione

⁴² Ivi, p. 56.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Paci, *Tempo e verità*, p. 72. L'immagine della verità come luce è invero un *topos* della filosofia, da Platone a Heidegger.

⁴⁶ Ivi, p. 74.

⁴⁷ Per questa influenza cfr. ivi, p. 15. Nota 9.

che eccede l'io e a esso irriducibile, sempre che tale riduzione sia davvero possibile a quest'ultimo. Il rischio nella posizione paciana, che potrebbe inficiare la sua lettura di Husserl (e di qui anche il nostro tentativo di rinvenire un concetto modificato di soggetto), è quello della ricaduta nella metafisica, con i rapporti padronali che questa comporta. Paci rinviene sorprendentemente un antidoto a questo rischio proprio riprendendo la concezione platonica dell'*essere del non essere*: «non c'è mai un essere assoluto e un non essere assoluto»⁴⁸. Interverremo così: per quanto riguarda l'io, non parleremo di essere, semmai di un essere *per me*, cioè di una dimensione “ontica” in cui l'io si relaziona all'essere rendendoselo comprensibile ma mai definitivamente; per quanto riguarda l'orizzonte che Paci chiama non essere, esso coincide all'opposto proprio con l'essere heideggeriano non ancora venuto a presenza, che noi chiameremo non essere *per me* o, seguendo Deleuze, (non)-essere, dove il “non” indica la sua irriducibilità alla dimensione ontica e coscienziale, mentre le parentesi evitano che esso sia frainteso come mera negatività⁴⁹. A ogni modo, Paci (e questo ci sembra l'aspetto più importante) pensa io e orizzonte indeterminato in una relazione in cui nessuno dei due detiene la precedenza: nel suo ricchissimo testo egli reimpiega i termini anassimandrei di *peras* per l'io, a indicare la sua finitezza, e di *apeiron* per l'orizzonte, a indicare la sua inesauribilità; nessuno dei due termini può essere pensato fuori dalla loro relazione, se non si vuole generare quella separazione che porta a fraintenderli come tutto e parte, o viceversa⁵⁰: interpretiamo la prima illusione come quella idealistica, che mira a inscrivere ogni cosa nella totalità del sistema fondato sul soggetto e che spesso assume le sembianze politiche del regime totalitario, la seconda come quella materialistica che fa del soggetto un piccolo ingranaggio di meccanismi giganteschi, privandolo della libertà e prestandosi così a un uso ideologico che assicuri a determinati regimi una schiera di sudditi obbedienti. Tutte queste difficoltà rimandano alla possibilità, evidenziata da Husserl, che l'io trascendentale si inganni circa se stesso. A questo livello egli attribuisce a Descartes un auto-fraintendimento, il quale gli preclude di comprendere niente meno che la propria scoperta del *cogito*. È precisamente la risposta alla domanda “che cos'è il *cogito*?” che segna la distanza tra Descartes e Husserl; è noto che il primo, dopo aver sostenuto che è impossibile che io, mentre penso, non esista, si chieda “che cosa sono io?”, rispondendo infine: sono «una cosa che pensa»⁵¹. Ecco allora che Descartes, distante ma non come credeva dalla Scolastica, «fa dell'ego la *substantia cogitans*»⁵²; ci si potrebbe peraltro chiedere incidentalmente se questa critica husserliana del sostanzialismo cartesiano non possa aiutarci a sottrarre l'ego dalla traiettoria tracciata da Heidegger (ousia – hypokeimenon – substantia – subiectum) in cui

⁴⁸ Ivi, p. 15.

⁴⁹ Cfr. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, pp. 88-91 e 261-263, dove tale (non)-essere (scritto anche “?-essere”) è sottratto al negativo e pensato piuttosto, anche in riferimento alla differenza ontologica heideggeriana, come il “problematico”.

⁵⁰ Cfr. Paci, *Tempo e verità*, p. 75.

⁵¹ Descartes, *Meditazioni metafisiche*, p. 45 [p. 21]. La domanda è a p. 41 [p. 18].

⁵² Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 57.

esso diviene il fondamento con cui l'uomo cerca di rendersi certa l'appropriazione dell'ente: certo anche Husserl vuole offrire con l'*ego* trascendentale un fondamento certo alle scienze, ma si è visto che tale *ego* accetta fin da subito il fatto di non poter rischiare completamente il suo orizzonte d'esperienza, e che la totalità sistematica a cui mira è un'idea-limite, non una gabbia concettuale in cui inserire gli enti o da cui desumerli deduttivamente. Per Husserl, Descartes con la concezione dell'io come «*mens sive animus separata* [...] è divenuto il padre di quel controsenso che è il realismo trascendentale»⁵³, cioè la possibilità di passare «dall'*ego* [...] a qualcosa di “esterno”», senza che qualcuno si sia chiesto se, «rispetto a questa sfera d'essere egologica, un “esterno” possa in generale avere un senso»⁵⁴. Il peccato originale della posizione cartesiana deriva dall'interruzione dell'epochè proprio a livello dell'io puro, come se in questo potessimo «salvare una particella del mondo»⁵⁵: l'*ego* a cui mira Husserl, precisa ancora Paci, «è *nel mondo*», cioè vive in relazione con esso, «ma *non è del mondo*»⁵⁶, non è cioè parte di esso. L'epochè non si esercita solo sul mondo oggettivo, ma anche sui «fatti dell'esperienza interna»⁵⁷: ciò significa che io non sono né l'uomo che si esperisce in modo ingenuo-naturale, ma nemmeno l'io dell'esperienza psichica, che Descartes ottiene astraendo l'anima dal corpo, inaugurando così lo *psicologismo* dei secoli successivi. L'esclusione di Husserl ci permette di capire cosa *non* è il soggetto trascendentale, ma ancora più importante è la sua spiegazione della relazione di questo con il mondo: infatti come il primo non è parte del secondo, così «il mondo stesso e ogni oggetto mondano non sono pezzi del mio io»⁵⁸; e perciò, anche se il mondo ottiene senso solo dal soggetto trascendentale, è *trascendente* rispetto a esso: al mondo appartiene «la *trascendenza* di una inclusione irreal», mentre l'io «porta in sé questa trascendenza come senso valido»⁵⁹. Ci sembra così che il soggetto trascendentale husserliano possa aprire una breccia nel soggettivismo della metafisica moderna denunciato da Heidegger come essenza del dominio dell'uomo sull'ente: il soggetto, pur essendo indispensabile per attribuire senso al mondo, lo “lascia stare” senza farlo suo; eppure questa trascendenza non implica un'esteriorità irrelata, perché il soggetto vive proprio attribuendo *sensu* al mondo – di cui proprio perciò ha bisogno – attraverso i propri atti intenzionali: l'intenzionalità «costituisce l'essenza della vita egologica» e consiste nell'«*aver-coscienza di qualcosa* [...] perché ogni cogitatio ha un proprio cogitatum»⁶⁰, senza il quale (aggiungeremmo) non sarebbe tale.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 108.

⁵⁵ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 56. Sulla necessità di persistere nell'epochè, cfr. *La crisi delle scienze*, p. 107.

⁵⁶ Paci, *Tempo e verità*, p. 68. Cfr. anche *ivi*, p. 42.

⁵⁷ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 58.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ Husserl, *La crisi delle scienze*, p. 110.

b) Il soggetto e il campo trascendentale. Il mondo-della-vita

Non potremo così avvicinarci al soggetto senza analizzare la sua relazione con questo “qualcosa”, che però non sarà l’oggetto per come si dà nell’atteggiamento naturale: la credenza nella validità del mondo, con tutti i suoi oggetti, è stata precedentemente sospesa dal meditante. Ciò comporta però una difficoltà, che Husserl nota nella *Krisis*: l’approfondimento dell’epochè cartesiana, intrapreso nelle *Idee* e proseguito nelle *Meditazioni cartesiane*, «porta sì all’ego trascendentale», ma lo rileva «in un’apparente mancanza di contenuto, talché sulle prime non si riesce a capire che cosa si sia guadagnato e come possa essere attinta una scienza [...] nuova»⁶¹. Come evitare la Scilla della vuotezza dell’ego trascendentale e la Cariddi del naturalismo ingenuo? In realtà Husserl ha già risposto: il mondo non scompare, ma è un fenomeno della coscienza; non ci resta che analizzare concretamente la «correlazione universale [...] di mondo e di coscienza del mondo»⁶², secondo una strategia a cui Husserl dà due nomi diversi nella *Krisis* e nelle *Meditazioni*, ma che ci sembra la stessa: nella *Krisis* egli dice che si tratta di studiare, «in tutti i modi di relatività che per essenza gli ineriscono, il mondo-della-vita, [...] in cui noi viviamo intuitivamente, con le sue realtà, così come si danno [...] e anche nei modi in cui [...] diventano oscillanti nella loro validità»⁶³, senza dunque chiederci che cosa siano “in sé” esse o il mondo; tale studio non è altro che l’«*Esposizione del campo trascendentale della esperienza nelle sue strutture universali*»⁶⁴ delle *Meditazioni*, come intuiamo anche grazie alla circostanza esteriore che le due opere trattano gli stessi temi a livello rispettivamente della questione della *Lebenswelt* e del campo trascendentale. Il *cogito*, non più cartesiano, restituitoci dalla prima *Meditazione* è dunque il soggetto dell’esperienza trascendentale: Paci spiega che esso è *concreto* – anche se, vedremo, tale concretezza sarà approfondita con il soggetto come monade – perché l’esperienza è «esperienza della vita concreta dell’*Ego*»⁶⁵ con tutti i *cogitata* delle sue *cogitationes*, ed è trascendentale perché “costituisce”, cioè «fa rinascere [...] nella presenza vivente del proprio *cogitare*, il mondo [...] negato dall’*epochè*»⁶⁶. Se il soggetto husserliano non è tale se non riferimento a ciò di cui costituisce la condizione, ci si chiederà in che cosa esso differisca dall’“io penso” che Descartes e Kant lasceranno in eredità all’*idealismo*: il fatto è che a essere indubitabile non è «la mera identità dell’*io sono*», ma un’«*universale struttura apodittica di esperienza dell’io*», che Husserl non esita a ricondurre alla «forma temporale immanente del flusso dei vissuti» e che «si estende attraverso tutte le datità della [...] esperienza di sé»⁶⁷; diremmo che, se questa è infinita, non lo è come un sistema

⁶¹ Ivi, p. 174.

⁶² Ivi, p. 171.

⁶³ Ivi, p. 175. Husserl chiama “fiume eracliteo” questo mutevole darsi a noi del mondo.

⁶⁴ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 59. Si tratta del titolo della *Seconda meditazione* di Husserl.

⁶⁵ Paci, *Tempo e verità*, p. 77. Per la concretezza dell’io trascendentale cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 60.

⁶⁶ Paci, *Tempo e verità*, p. 76.

⁶⁷ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 60.

chiuso che ingloba nella propria pretesa infinità ogni finito riducendolo a momento, ma perché essa è suscettibile di un arricchimento infinito e mai concluso⁶⁸. Né si fraintenderà in senso solipsistico il soggetto trascendentale: certo esso è l'oggetto della fenomenologia, mentre il mondo e gli altri io non esistono più se non come suoi fenomeni; ma, aggiunge Husserl, il solipsismo cui conduce la riduzione all'io trascendentale è solo lo «stadio inferiore» di un *metodo* che, nella sua esecuzione, dovrà condurre all'«intersoggettività trascendentale»⁶⁹, che costituirà l'esito della fenomenologia trascendentale. Abbiamo suggerito, seguendo Paci, la parentela tra il campo trascendentale delle *Meditazioni* e la *Lebenswelt* della *Krisis*; ora, ci si può chiedere che cosa abbia di vitale la *Lebenswelt*, a cui il mondo come correlato dell'io trascendentale è stato ridotto: tale vita non va intesa come adesione immediata alla vitalità naturale, né come la natura oggetto di indagine scientifica (entrambe poste “fuori gioco” dall'epochè), ma come «vita fungente nell'*Ego*»⁷⁰, termine che restringe la vita a quella della coscienza; tale “fungere” va inteso, spiega Husserl nella *Krisis*, in riferimento a noi come soggetti trascendentali, «che fungono per la costituzione del mondo»⁷¹, dandogli senso. La vita fungente è per Paci non “feticizzata”, termine che egli usa spesso, a segnalare nella vita di coscienza una critica (che costituisce uno dei cardini della sua lettura marxista di Husserl) della riduzione dei rapporti sociali a cose che caratterizza il capitalismo. Pensiamo che tale recupero del soggetto-coscienza come arma contro il dominio (di cui il capitalismo è un volto) sia importantissimo, come riteniamo fondamentale separare vita e coscienza per pensarle nella loro relazione, anche per evitare di piegarle l'una sull'altra come fa Heidegger quando interpreta la volontà di potenza nietzschiana come rafforzamento del soggettivismo cartesiano. In Husserl però la relazione vita-coscienza, pensata sempre a partire dalla seconda, implica il rischio (insito in ogni coscienzialismo) di una dequalificazione di ogni forma di vita situata al di fuori di ciò che comunemente riteniamo coscienza: Husserl avverte tale rischio quando si chiede se anche i folli, i bimbi o gli animali possano essere soggetti trascendentali, dando però per scontato che essi non siano «co-fungenti per il mondo [...] che ha la sua verità a partire dalla “ragione”»⁷² e rispondendo che essi possono essere colti come soggetti trascendentali solo in analogia a noi, esseri razionali. Tale risposta non risolve il problema e mostra anzi quanto la fenomenologia rimanga ancora in parte entro la metafisica cartesiana, che pure cerca di correggere: ciò spiega l'allontanamento da essa sia di Heidegger, sia della filosofia francese degli anni '60, più attenta a come dietro al primato di una coscienza “pura” si nascondano l'esclusione o la normalizzazione sul piano socio-politico delle forme di vita e coscienza che si suppongono *difettive* rispetto a essa; certo, partire

⁶⁸ Del resto, sappiamo che «l'“ego cogito” della fenomenologia non è affatto una premessa [...] dalla quale si possano dedurre [...] tutte le altre nozioni»: Husserl, *La crisi delle scienze*, p. 203.

⁶⁹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 62. Cfr. anche Husserl, *La crisi delle scienze*, p. 201.

⁷⁰ Paci, *Tempo e verità*, p. 77.

⁷¹ Husserl, *La crisi...*, p. 198.

⁷² Ivi, p. 202.

dall'io cosciente per pensare la vita subcosciente è un momento necessario del metodo e sarebbe difficile fare altrimenti; dobbiamo però chiederci se si possano cogliere altre soggettività solo in maniera *analogica* a partire dalla nostra, o se viceversa essa non possa, proprio specchiandosi (ed eventualmente modificandosi) in *esperienze-limite* come quelle del bambino, del folle o dell'animale, costituire una condizione trascendentale per un'esperienza più ampia, dunque più esplicativa ma anche più inclusiva, di quella circoscritta alla coscienza umana. Husserl nota comunque un fatto molto interessante: quando l'io è oggetto di studio, avviene in esso una singolare scissione, tramite la quale esso è da un lato interessato naturalmente al mondo in cui vive, dall'altro diviene "spettatore disinteressato"; questo può osservare «gli eventi del vivere rivolto al mondo con tutte le sue posizioni d'essere [...] e con i correlativi modi di essere – come il modo di esser-nella-cerchezza, esser-possibile [...], esser-utile ecc. – ma privi di tutte le intenzioni [...] presuntive di colui che considera la descrizione»⁷³: è proprio in questa assenza di presupposti che consiste per Husserl la "purezza" che può fare della coscienza il tema di una scienza universale. Essa (che non è altro che la fenomenologia) consiste nella descrizione della polarità cogito-cogitatum: la descrizione dell'oggetto intenzionale nei suoi modi d'essere è detta noematica, mentre quella del cogito stesso nei suoi modi (percezione, ricordo, anticipazione ecc.) è detta noetica⁷⁴. La scissione del soggetto in "naturale" e "disinteressato" origina quello che Husserl chiama "paradosso della soggettività", consistente nel fatto che «"la soggettività è un oggetto *nel mondo*" e insieme "è un soggetto coscienziale *per il mondo*"»⁷⁵; egli risolverà tale paradosso, rilevando in prima battuta che ogni io rimanda necessariamente a un "noi", per poi notare che tale noi non coincide con noi in quanto uomini psicofisici, in quanto questi sono fenomeni della soggettività fungente: certo, è un'intersoggettività trascendentale a dare senso al mondo, ma per giungere a essa devo prima passare, effettuando l'epochè in solitudine, per il mio unico io fungente; solo a partire da una "modificazione" di esso posso percepire gli altri io, ognuno dei quali sarà un soggetto trascendentale che dà senso al mondo⁷⁶. L'operazione husserliana, anche se giustificata sul piano metodico, presenta un notevole problema (rilevato anche da altri commentatori)⁷⁷: se gli altri io sono una modificazione del mio unico io, non si capisce bene come possano essere molti né se siano davvero "altri"; certo l'epochè comporta un'inevitabile esclusione di tutto ciò che non è la mia coscienza e, solo a partire dal mio dare senso al mondo, potrò rendermi conto di come gli altri facciano altrettanto: il rischio è però quello di fraintendere l'alterità come una mera proiezione del

⁷³ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 66.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 67.

⁷⁵ Husserl, *La crisi...*, p. 196.

⁷⁶ Riassumiamo qui l'argomentazione husserliana contenuta in *La crisi...*, pp. 194-201.

⁷⁷ Adorno ad esempio in *Metacritica*, cit., pp. 225-226, definisce l'*Eidos ego* husserliano, che dovrebbe fondare ogni ego come variazione interna al mio io in cui fingo me come se fossi altri, una "costruzione solipsistica" destinata a crollare, perché in essa il mio io troverebbe soltanto se stesso e sarebbe così incapace di raggiungere davvero l'altro.

mio io, secondo uno schema che ricorda molto da vicino l'idealismo e che, se applicato ad esempio al rapporto tra quei macrosoggetti che sono le diverse *civiltà*, porterà ciascuna a ritenersi depositaria del senso da attribuire al mondo, e forse non saprà evitare rapporti di ostilità o dominio.

Prima di esprimerci al riguardo, preferiamo tuttavia continuare il nostro studio sul campo trascendentale del soggetto individuato da Husserl. Si noterà che l'epochè non riduce gli enti a "fantasmi": «l'epochè effettuata su ogni essere mondano non cambia nulla al fatto che le molteplici cogitationes, riferentisi al mondo, portino in se stesse un tale riferimento; la percezione di questo tavolo, per esempio, rimane, pur dopo l'epochè, la stessa percezione del tavolo»⁷⁸; l'intenzionalità non è altro che la proprietà, propria di ogni cogito, di essere coscienza di *qualcosa*, che non può essere fatto sparire. Essa non riguarda però solo il riferimento a singoli enti da parte di singoli atti intenzionali, ma «un universo unitario con-saputo nell'unità di una coscienza», che non è altro che il mondo che, «come spazio-temporalmente indefinito», rimane lo «sfondo d'essere dell'intero vivere naturale»⁷⁹. È peraltro proprio il riferimento della coscienza al "qualcosa" (unito al fatto che la temporalità propria della coscienza sarebbe essa stessa di natura materiale) ad autorizzare per Paci l'interpretazione della vita di coscienza come vita *materiale*: in Husserl si troverebbe per la prima volta un *a priori* materiale⁸⁰; crediamo che vadano rintracciati in indicazioni come questa i presupposti dell'indagine fenomenologica (che caratterizza il marxismo paciano) anche sugli aspetti più "basali" della vita umana, come i *bisogni*: se tale indagine sarà *a priori*, cercherà di ravvisare nei bisogni caratteri universali, che facciano di essi oggetti di scienza rigorosa, sebbene questa universalità non sarà quella chiusa del sistema deduttivo, ma quella aperta di un'esperienza sempre suscettibile di *rinnovamento*, anche in relazione alle circostanze storiche. La fenomenologia non cancella il mondo materiale, ma insegna a prendere coscienza di esso in una maniera che sarebbe forse impossibile se si rimanesse vincolati all'atteggiamento naturale: «io, come io atteggiato naturalmente, sono pure e sempre un io trascendentale, ma io so questo solo mediante il compiersi della riduzione trascendentale», mentre il mondo «è per me, sono in quanto vale [...] come cogitatum delle mie cogitationes»⁸¹. Interverremo dicendo che la naturalità dell'io non è solo la vitalità pura che condividiamo con altri enti in un rapporto con essi che precede la storia (e che non va severamente condannata, in quanto la nostra esperienza si eleva comunque su di essa), mentre il mondo non è naturale in quanto luogo di tale rapporto; la naturalità, dell'io come del mondo, va legata a un atteggiamento vitale irriflesso di accettazione di se stessi e del rapporto con gli altri enti, che precede il vaglio della coscienza, la quale invece riflette criticamente le relazioni tra sé e ciò che la circonda; sebbene tale naturalità sia verosimilmente più frequente in

⁷⁸ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, pp. 63-64.

⁷⁹ Ivi, p. 67.

⁸⁰ Cfr. Paci, *Tempo e verità*, pp. 84-86.

⁸¹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 67.

epoche remote, può trovarsi benissimo come “seconda natura” nelle società “civilizzate”, che costituiranno mondi naturali “popolati” da soggetti naturali, nella misura in cui questi accetteranno i rapporti che in esse si producono senza interrogarli criticamente. Un esempio potrebbe essere la società capitalistica, mondo “naturale” in cui i soggetti sono naturali finché accettano il proprio ruolo di lavoratori-consumatori che introiettano i bisogni dettati da quella società senza scorgerli chiaramente; qualora si compia la riduzione, la validità di tale mondo è sospesa ed esso diviene, da mero mondo naturale, una *Lebenswelt*, un insieme di relazioni che hanno senso solo in riferimento a un soggetto che diverrà, da io naturale, un io trascendentale precisamente in tale presa di coscienza; solo da tale posizione egli potrà capire di aver accettato come suo bisogno ciò di cui, a un esame più attento, non riconosce più la necessità o viceversa di avere bisogni che prima non gli erano trasparenti o la cui soddisfazione gli era preclusa; ma attenzione: il trascendentale, come spiega il nostro riferimento a un concetto legato alla vita materiale come il bisogno, è concreto, solo che questa naturalità non sarà la “prima” del naturalismo ingenuo, né la “seconda” del capitalismo, ma una “terza”, consistente nella comprensione ed eventuale riorganizzazione della società a partire dalle esigenze primarie di tutti i suoi membri.

Da quanto si è detto si capisce che il mondo, meglio la *Lebenswelt*, non è in Husserl la totalità degli enti meramente esistenti come nel linguaggio ordinario: tale mera esistenza corrisponde sul piano conoscitivo a ciò che Paci definisce il «mondano, il perdersi nel mondo»⁸², il naturalismo che occulta la natura stessa, laddove la *Lebenswelt* appare solo (dopo che l’epochè ha negato il mondano) come correlato del soggetto trascendentale; se la *Lebenswelt* si sottrae così a quello schiacciamento dell’esperienza a una dimensione meramente “ontica”, che Heidegger imputerà al concetto di mondo, non riesce però a fugare l’impressione di confermare il primato metafisico del soggetto, poiché essa ha senso solo in quanto campo trascendentale di questo: dobbiamo allora indagare più da vicino la *Lebenswelt* husserliana per vedere se essa riesce a evitare un’altra accusa che Heidegger rivolge al concetto di mondo, quella di essere cioè l’immagine che il soggetto si fa dell’ente per estendere il proprio controllo su esso⁸³. *Lebenswelt* e soggetto trascendentale, stando in una relazione da cui non possono essere tolti, si chiariscono reciprocamente: la prima è una delle vie d’accesso, che Husserl studia nella *Krisis* (l’altra passa attraverso l’esame della psicologia), al soggetto trascendentale, mentre all’inverso questo nelle *Meditazioni* è, in quanto io concreto con i suoi correlati intenzionali, punto di partenza sia della filosofia trascendentale che della psicologia; il vero avvio di entrambe è

⁸² Paci, *Tempo e verità*, p. 53.

⁸³ Ci riferiamo all’Heidegger dell’*Epoca dell’immagine del mondo*, ove il mondo è l’ente nella sua totalità, che in epoca moderna degrada a immagine, correlato dell’uomo-soggetto autore di dominio, non a quello dei *Concetti fondamentali della metafisica*, dove mondo è accesso alla manifestatività dell’ente, che fa dell’uomo un “formatore” di mondo.

«l'esperienza pura e [...] ancora muta che solo ora dev'essere indotta a esprimere il suo senso»⁸⁴: la sua prima espressione è l'ego cogito, che andrà descritto in relazione ai suoi cogitata e in cui, come suggerisce Paci, vive qualcosa «di *più originario della psiche*. È la vita fungente di cui Husserl tratta in modo particolare nella sezione della *Krisis* dedicata alla *Lebenswelt*»⁸⁵. Notiamo che la relazione tra soggetto trascendentale e mondo-della-vita precede qualsiasi divisione tra interno ed esterno, spirito e materia. Sia che descriviamo il mondo a partire dal soggetto come il campo trascendentale in cui il cogito si relaziona ai cogitata, sia che all'inverso cogliamo il soggetto a partire dalla *Lebenswelt* intenzionando la quale esso si forma, sembra che al principio dell'esperienza filosofica (e non) vi sia appunto la *relazione* soggetto-mondo: già il fatto che il soggetto non possa essere sottratto a un rapporto con qualcos'altro sembra un argomento contrario alla sua assolutizzazione, che sappiamo caratterizzare la metafisica moderna. D'altro lato, come chiarisce Paci, il mondo, oltre a non essere come sappiamo il "mondano", «non è nulla di assoluto, non è nulla di costruito. Non è il mondo dell'*episteme* ma il mondo della *doxa*»⁸⁶, che Husserl così rivaluta; né si tratta però in questo recupero di squalificare la scienza ma di mostrarne il radicamento in un mondo antecedente a essa e che non può restare inindagato proprio se si vuole raggiungere un concetto rigoroso di scienza. Secondo Husserl anche un tentativo grandioso di fondazione della scienza come quello kantiano non interroga questo mondo-della-vita, che pure è il suo presupposto: in esso, come sappiamo, «siamo oggetti tra gli oggetti [...] nella certezza diretta dell'esperienza, prima di qualsiasi constatazione scientifica», eppure «siamo soggetti per questo mondo, [...] che lo considerano, che lo valutano», attribuendogli senso e secondo modi di validità, secondo «una molteplice evoluzione, mentre "il" mondo continua a essere [...] unitario»⁸⁷. Noi – Husserl usa il plurale perché tutto ciò riguarda soggetti che vivono insieme – «sullo sfondo di un nostro passivo avere-il-mondo [...] subiamo affezioni da parte degli oggetti»⁸⁸, ma possiamo divenire attivi nel rendere tali oggetti "tematici" in base ai nostri interessi e poi rendere, nell'autoriflessione, tematici anche i nostri atti. Il mondo rimane sotto lo sguardo della coscienza che, in tale guardare, evolve continuamente; noi rimaniamo però sempre esposti alle affezioni e, se «siamo sempre fungenti in quanto soggetti di atti», solo «occasionalmente diventiamo tematicamente oggettuali»⁸⁹. Diremmo che il processo di individuazione è faticoso, esposto al fallimento e mai concluso: come nota Paci, rimaniamo «nel mondo come sfondo non tematizzato», il

⁸⁴ Husserl, *Meditazione cartesiane*, p. 69. Per Husserl la psicologia tradizionale ha frainteso il vivere coscienziale come insieme costituito a partire dai dati della sensibilità (atomismo) o da forme che connettono tali dati in totalità precedenti rispetto a essi (*Gestalt*).

⁸⁵ Paci, *Tempo e verità*, p. 87. Per l'accesso al trascendentale tramite la *Lebenswelt* (la parte a cui si riferisce Paci) e tramite la psicologia, cfr. rispettivamente Husserl, *La crisi*, pp. 131-204 e pp. 207-275. Per la critica dell'empirismo dei dati psichici, cfr. anche ivi, pp. 238-240.

⁸⁶ Paci, *Tempo e verità*, p. 185. Per la rivalutazione della *doxa* cfr. Husserl, *La crisi*, p. 175.

⁸⁷ Husserl, *La crisi*, pp. 132-133.

⁸⁸ Ivi, p. 135.

⁸⁹ Ivi, p. 136.

quale vive «nella nostra vita fungente pre-individuale», in cui «non c'è distinzione, ancora, tra io individuato e mondo»⁹⁰. Il mondo ha così una validità d'essere che precede la scienza e, come presupposto di ogni prassi, è il presupposto anche di quella scientifica: il problema del mondo è il problema della relazione di ogni verità oggettiva con il soggetto e, se indaghiamo l'ovvietà di questa relazione, si dispiega per Husserl un'infinità di fenomeni che (dapprima meramente essenti), venendo esplicitati, acquistano senso e diventano propriamente soggettivi. Fondamento della scienza è una soggettività che Husserl definisce «anonima», in quanto precedente ogni individuazione, e che può essere colta solo se si interroga ed esplicita «ciò che di *ovvio* è presupposto da qualsiasi pensiero e da qualsiasi attività vitale»⁹¹. Sorge a questo punto un problema, che riguarda la natura della *Lebenswelt* che, per come descritta da Husserl, pare contraddittoria: si è detto che essa, proprio perché restituitaci dall'epochè operata dal soggetto che mette tra parentesi la validità ingenua del mondo, non coincide col mondano; ora però ci si dice che il mondo-della-vita è lo sfondo non tematico, a partire da cui il soggetto, tematizzando gli oggetti e i propri atti, si forma e fonda le scienze. La *Lebenswelt* è allora di natura spirituale o materiale? Si risponderà che essa è il fondo vitale-materiale, non pensabile però se non nella relazione col soggetto trascendentale, una relazione che precede addirittura i suoi termini, i quali si formano in essa: la *Lebenswelt* è la *ratio essendi* del soggetto, che si costituisce “guardando” prima i contenuti muti che essa gli fornisce e poi se stesso; il soggetto è la *ratio cognoscendi* della *Lebenswelt*, che è sì immediatezza, ma che, intrappolata nel mondano (cioè in ciò che è semplicemente presente e la ricopre), può esserci restituita dalla coscienza, la quale ci permette di viverla nuovamente. Sull'altro lato, anche la natura del soggetto è problematica: se il mondo ha senso solo in rapporto a esso, non risorge il pericolo idealista (con i rapporti di dominio che comporta)? Se si pensa però che il rapporto è “bilaterale” e nemmeno il soggetto ha senso fuori dalla relazione con la *Lebenswelt*, il pericolo si allontana; il soggetto si forma a partire da una vita pre-individuale, che nessun individuo (nemmeno collettivo: Stato, popolo...) può ridurre a sé proprio perché si fonda in essa; certo il processo di individuazione è necessario affinché tale vita caotica sia circoscritta in forme individuali che ne “incanalino” la potenza e ne permettano la comprensione, ma esso comporta il rischio che tali forme si “fissino” e perdano contatto con la *Lebenswelt*; il soggetto-individuo può allora, tramite l'epochè, ritornare al mondo-della-vita, scoprendosi parte di quella soggettività “anonima” che è sempre in relazione a questo: può accedere alla coscienza impersonale (non circoscritta al singolo, a un popolo o alla specie umana), della quale i viventi partecipano in gradi diversi a seconda della loro capacità di rendersi cosciente la propria vita⁹². Come possiamo però, una volta

⁹⁰ Paci, *Tempo e verità*, p. 186.

⁹¹ Husserl, *La crisi...*, p. 139.

⁹² L'idea di *coscienza impersonale*, usata da Sartre in *La trascendenza dell'ego*, è ad esempio ripresa da Deleuze in *Logica del senso*, cfr. *Quattordicesima e Quindicesima serie*, come base del “campo trascendentale”, per essere poi scartata

operata l'epochè, esplorare il mondo-della-vita e, prendendo coscienza dei suoi oggetti, prendere coscienza di noi stessi? In realtà la risposta è già data: tali oggetti non sono "cose", ma correlati intenzionali del soggetto che, analizzando il suo rapporto con essi a partire dai gradi iniziali della propria vita coscienziale, dunque dalla sensibilità, prende via via coscienza del mondo e di sé. Il soggetto non produce però idealisticamente tali oggetti, né sostituisce le proprie costruzioni rappresentative a essi, ma cerca di osservarli senza intervenire se non per spostare le prospettive d'osservazione e renderseli via via più chiari, senza però che questa chiarezza sia raggiungibile in modo definitivo. Husserl fornisce un esempio di come, a partire dalla percezione di un oggetto, perveniamo progressivamente all'intuizione del mondo. L'oggetto, la "cosa" intenzionata, si presenta attraverso una percezione che – in quanto include i cinque sensi e diverse fasi all'interno di uno stesso senso – è molteplice, eppure la cosa è sempre la stessa: ad esempio quando vedo una superficie, la vedo continuamente attraverso un suo diverso lato, ma dico che ogni lato mi dà qualcosa di essa: «mentre essa è attualmente data, io ho presente più di ciò che essa offre»⁹³; ho coscienza della cosa, ma intenziono implicitamente anche i lati di essa che non mi sono ancora dati e dunque, quando percepisco, alla cosa inerisce un orizzonte implicito di rappresentazioni, che esplicito formando progressivamente il *sensu* della cosa: «in ogni percezione di una cosa è implicito un "orizzonte" di modi di apparizione [...] che non sono attuali e che tuttavia sono co-fungenti»⁹⁴, cioè formano insieme l'unità della cosa. Gli oggetti del mondo non sono studiati "in sé", ma nella loro correlazione col soggetto esperiente, la quale rimanda ad altre correlazioni: esse formano «l'a-priori universale della correlazione»⁹⁵, a cui si era accennato e che ora diviene più chiaro. L'elemento più importante è, crediamo, il fatto che la cosa e con essa il soggetto che la rappresenta *non* sono *dati* una volta per tutte, ma conoscono una costante *evoluzione reciproca*: ciò che è qui e ora non è tutto, e io, arricchendo continuamente la mia esperienza, non sono vincolato a quella attuale; e, se ci si chiede se qui non si estenda all'infinito la rappresentazione soggettiva, principio della metafisica moderna, si noterà che tale infinità non è quella della costruzione sistematica che si vorrebbe priva di confini, ma quella dello sforzo mai concluso di rendersi chiaro ciò che ci circonda, riconoscendo però che esso ha un fondo *irrappresentabile*. Ciò è ancora

perché con essa si penserebbe il trascendentale sull'immagine di ciò che fonda e sostituita da un campo fatto di singolarità preindividuali; Deleuze fa bene a criticare la somiglianza tra fondamento e fondato e a cercare una dimensione che precede l'individuo, precisando inoltre il carattere inconscio di essa; va detto però che tra *Lebenswelt* e soggetto trascendentale non c'è somiglianza, ma una relazione i cui termini sono differenti e che non si può far sparire la coscienza (Deleuze stesso riconosce che essa rende possibile il rapporto tra oggetti e condizioni di conoscenza, cfr. *ivi*, p. 98), se non si vuole gettare un decisivo strumento d'esperienza; crediamo sia più produttivo, se si vuole che il trascendentale abbia senso per noi, ricostruire (a partire da questo campo più largo di esse) la genesi sia della coscienza che delle forme individuate, dissolvendole non in quanto tali, ma solo nel caso in cui esse diventino, solidificandosi, ostacolo all'esperienza.

⁹³ Husserl, *La crisi*, p. 176. In *Meditazioni cartesiane*, p. 69-71, Husserl fa l'esempio "classico" del cubo.

⁹⁴ Husserl, *La crisi*, p. 178.

⁹⁵ Si tratta del titolo del § 46 della *Crisi*. Cfr. anche § 48: nella nota 13 di p. 274 Husserl dice che il lavoro di tutta la sua vita è l'elaborazione della scoperta (avvenuta nelle *Ricerche logiche*) dell'a-priori universale della correlazione.

più evidente (e ci riporta al problema del mondo) quando Husserl nota che la percezione di una cosa avviene in un campo percettivo: non solo la cosa percepita rimanda ad altre percezioni a essa inerenti (orizzonte interno), ma essa ha anche «un “orizzonte esterno”», perché «è in un *campo di cose*; e ciò rimanda infine al mondo nel suo complesso, al “mondo della percezione”»⁹⁶; il gruppo di cose percepite simultaneamente, «in quanto campo percettivo momentaneo, ha sempre per noi il carattere di un *ritaglio “del” mondo*»⁹⁷, che in esso si rappresenta; e poiché (come nota Husserl) percepiamo il mondo sempre così, ne discende una conseguenza importante per quanto riguarda il concetto di mondo: esso non è la totalità rappresentativa che l'uomo costituisce per avere controllo completo sull'ente; se esso è un “tutto”, non è una totalità data e a nostra disposizione, poiché ne conosciamo volta per volta (intenzionando gli enti che vi compaiono) una sola *parte*, senza che questa conoscenza possa mai dirsi completa: la coscienza non può rischiarare completamente l'essere, che si *sottrae* per gran parte a essa. A questo punto sorge un altro problema riguardante il rapporto tra soggetto e *Lebenswelt*: se questa si dà progressivamente al soggetto attraverso gli oggetti che è questo a porre metodicamente e solo una volta operata l'epochè, non si corre il rischio di dare vita nuovamente a un sistema fondato sulle costruzioni arbitrarie del soggetto, come sappiamo avvenire nella metafisica moderna? Non si rischia di sostituire delle creazioni fantastiche all'esigenza scientifica di rendersi chiara la realtà? Quali oggetti del campo trascendentale sono veri e quali falsi?

Questo è il tema della *Terza meditazione*: come sappiamo, il concetto husserliano di verità coincide con quello di evidenza, che indica la proprietà fondamentale della coscienza di intuire la cosa stessa, nel suo darsi al di fuori di ogni presunzione indiretta; tale evidenza, a seguito di verifica, può rivelarsi errata e può apparire un nuovo oggetto al posto del primo, che diverrà nullo: Husserl può così dire che «la non-esistenza», cioè il rivelarsi falso del primo oggetto, è «una modalità [...] del semplice essere»⁹⁸, cioè dell'evidenza; fin qui nulla di nuovo e, anzi, Husserl sembra ridurre essere e verità alla coscienza, confermando il primato del soggetto che caratterizza la metafisica moderna, a cui stiamo cercando faticosamente di sottrarlo: si tenga però presente che essere e non-essere, pur riferendosi alla coscienza, non sono un “in sé” assoluto e concluso, ma indicano un “per noi” sempre suscettibile di modifica. Husserl pone la verità a livello della *realtà effettiva* restituitaci dall'evidenza, che riposa a sua volta sul soggetto trascendentale. L'io può sempre ritornare di nuovo alla realtà effettiva datagli da ogni singola evidenza ed è questa sua capacità di ritornare all'infinito (un'infinità, ribadiamolo, che è dell'ordine della possibilità aperta, non della chiusura sistematica) sulle sue evidenze, connettendole, a permettere che la sua esperienza (o l'“essere”, come dice Husserl) acquisiti carattere

⁹⁶ Ivi, p. 181.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 85.

duraturo. Notiamo che, come il soggetto non è “dato” e non ottiene conoscenze stabili se non, paradossalmente, a patto di rinnovarle (e rinnovarsi) sempre, così ogni evidenza può darci un oggetto solo se unita ad altre evidenze⁹⁹. Qui rientra in gioco il mondo: ogni oggetto ci si dà in quella che Husserl definisce “unilateralità”, cioè ci si dà in modo ancora incompleto, eppure ogni evidenza si unisce a un’infinità di altre evidenze riguardanti lo stesso oggetto; un tale tipo di evidenza costituisce l’esperienza esterna, in cui ci è dato il cosiddetto “mondo oggettivo”: da un lato le evidenze che si danno in esso sono infinite, dall’altro esse sono sempre incomplete e bisognose d’altre evidenze. Diremmo che il mondo è un’“*infinità aperta*”. Ora, essa è immanente oppure trascendente rispetto a noi? Husserl risponde che «l’esistenza del mondo è *trascendente* alla coscienza», ma è solo la «soggettività trascendentale che costituisce in generale il senso»¹⁰⁰ del mondo: come abbiamo cercato di mostrare, il soggetto non può ridurre completamente a sé il mondo, eppure è indispensabile per comprenderlo; il mondo, nella sua infinitezza, gli sfugge e il soggetto può attribuirgli senso solo tramite uno sforzo inesausto. Come nota Paci, «non è possibile un’interpretazione idealistica nel senso tradizionale» del *Cogito*, che trova nello spazio e nel tempo «qualcosa che non può mai totalmente *presentificare*», cioè rendersi evidente, mentre d’altro lato «il mondo già fatto, che è là [...], deve essere sospeso nel *Cogito*, per essere trasformato in un mondo nuovo, *da fare*»¹⁰¹, cioè da dotare di senso. Le cogitationes riferentisi a un oggetto, unendosi, ci danno una sintesi d’identità dello stesso, ma tale sintesi è infinita: perciò il compito della costituzione trascendentale dell’*oggettività* non è per Husserl procurarci un’impossibile evidenza assoluta, ma descrivere la struttura essenziale di quell’evidenza; così saranno possibili ricerche formali riguardanti l’oggetto “*in generale*”, e ricerche che, riguardando le varie “*regioni*” del mondo oggettivo (natura, uomo, società...), forniscono il fondamento delle categorie di spazio, tempo, causalità etc., utilizzate dalla scienza, un fondamento che riposa sull’intenzionalità della coscienza. Husserl conclude la meditazione, riportando la “temporalità immanente” e la “coscienza del tempo” come i principi di questo fondamento *soggettivo* dell’oggettività¹⁰². Prima di vedere perché, torniamo sul motivo che ci ha spinto a studiare il mondo-della-vita, cioè la relazione di questo con il soggetto trascendentale: essa ci ha procurato il diverso concetto di soggetto che stiamo cercando? Non definitivamente (e del resto come potrebbe?) ma crediamo ci abbia posto sulla giusta strada; le riflessioni di Paci ci sembrano ancora fondamentali. Da un lato la *Lebenswelt* è quella che

⁹⁹ Abbiamo qui analizzato i paragrafi da § 23 a § 27 delle *Meditazioni cartesiane*. Husserl ammette (§25) che l’evidenza non conosce solo le modalità di esistenza e non-esistenza, ma anche quelle del possibile, dell’immaginario, etc., che formano una “realtà come-se”; ora, anche se queste modalità permettono un allargamento dell’esperienza, per Husserl (§26) la verità si trova solo nella realtà effettiva dataci dall’evidenza.

¹⁰⁰ Ivi, p. 88.

¹⁰¹ Paci, *Tempo e verità*, p. 111. Notiamo che il termine “presentificare”, utilizzato da Paci per indicare la riduzione della totalità dell’ente al soggetto, rimanda alla temporalità (aspetto chiave della sua lettura di Husserl): crediamo che l’impossibilità della presentificazione totale possa essere accostata alla critica di Heidegger (autore non amato da Paci) della metafisica della presenza, cioè della riduzione dell’essere all’ente, il quale è presente anche in senso temporale.

¹⁰² Cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 90. Ogni ontologia “realista” ha dunque per Husserl un fondamento soggettivo.

noi chiameremmo la “seconda immediatezza” dataci dall’epochè e nella quale vive l’intenzionalità fungente: «fungere vuol dire vivere nella *Lebenswelt*, [...] in una dimensione preriflessiva, nelle sue modalità tipiche»¹⁰³; le categorie della scienza si trovano già nella *Lebenswelt* come suoi concreti modi di vita (e, per tornare al problema husserliano, trovano qui il loro fondamento): ad esempio «la causa, prima di diventare categoria, è vissuta: è una modalità tipica [...] della *Lebenswelt*»¹⁰⁴. D’altro lato, l’epochè ci restituisce anche un “nuovo” soggetto, un soggetto che sembra addirittura precedere l’individuazione: «non solo prima della riduzione sono perduto nel mondo ma sono perduto nella mia stessa individualità», che è «la maschera che mi impongo o che il mondo mi impone»¹⁰⁵, diremmo la “falsa” soggettività, che sclerotizza la mia vita in una totalità fissa. Paci non esita a definire tale fissazione «feticizzazione che mi trasforma in un morto vivente»¹⁰⁶; ritorna ad apparire l’inquietante unione di soggettivazione e assoggettamento. L’epochè mi ricorda allora «il mio dover ancora essere me stesso», portandomi al contempo «alla preindividuazione della mia individualità [...], al mondo precategoriale che in me funge prima che ad esso venga imposta la persona che credo di essere e che non sono»¹⁰⁷, come stato civile, mestiere, nazionalità etc. La fenomenologia non torna solo alle cose stesse, ma anche all’«individuo concreto»¹⁰⁸, nella sua relazione col mondo e nei suoi aspetti più “radicali”, come i bisogni, gli affetti, i rapporti con gli altri: per Paci è da qui che comincia la filosofia.

c) Introduzione alla temporalità. Verso la genesi del soggetto

Dobbiamo affrontare ora un problema a cui abbiamo solo accennato e che tuttavia è della massima importanza per avvicinarci al concetto di soggettività che questo studio cerca di mettere in luce: si tratta della questione della *temporalità*, tema “principe” della fenomenologia di Husserl, nonché cardine del relazionismo di Paci. Non potremo dedicare a un tema così complesso tutta l’attenzione che merita; dovremo limitarci a servircene come introduzione a un’altra domanda: come nasce un soggetto? Questa domanda reca con sé un altro interrogativo: perché per cogliere la *natura* di qualcosa, in questo caso del *soggetto*, è importante tracciarne la *genesì*? Tali domande comportano una rilevante conseguenza: se il soggetto conosce una genesi, ciò significa che esso non è un fondamento “fisso” e “*primo*”, da cui derivare deduttivamente il mondo; per essere presente, esso ha bisogno di un processo di formazione, che avviene a partire da qualcosa che è “*altro*”, come pure di dirigere le sue attività a scopi futuri che si riferiscono anch’essi necessariamente a qualcosa d’“*altro*”: in tutto ciò non si può forse cercare un concetto di soggetto “diverso” rispetto a quello della metafisica moderna, fondata

¹⁰³ Paci, *Tempo e verità*, p. 188.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Ivi, p. 190.

¹⁰⁶ Ivi, p. 191.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Ivi, p. 192.

sul primato assoluto del soggetto e sulla presenza? Come si è visto velocemente sopra, Husserl riporta come principî dell'esperienza soggettiva (a sua volta fondamento dell'oggettività) la *forma temporale immanente* e la *coscienza del tempo*: cosa intende con queste due espressioni? Si ricorderà che Husserl parla dell'esperienza di un oggetto come qualcosa di molteplice, perché se ne intuiscono volta per volta solo alcuni lati, e di unitario, in quanto l'oggetto è "saputo" come lo stesso; in tale esperienza l'oggetto non è solo conosciuto secondo diversi lati spaziali, ma secondo diversi *momenti temporali*, che progressivamente ne costituiscono l'identità: Husserl chiama tale sintesi appunto "identificazione", collegandola al tempo; egli distingue tra la temporalità dell'oggetto intenzionato e quella "interna", che riguarda l'apparire dell'oggetto: poiché le diverse fasi temporali dell'apparire sono le molteplici apparizioni di uno stesso oggetto, abbiamo qui una sintesi di unificazione da parte della coscienza unica sia dell'oggetto sia dei diversi atti coscienziali; la sintesi non unisce solo i singoli momenti, ma è tutta la vita coscienziale a essere unificata sinteticamente. Abbiamo dunque da una parte un cogito universale, che unisce tutte le esperienze di coscienza, dall'altra il cogitatum universale da esso intenzionato: «l'universale cogitatum è lo stesso vivere universale nella sua unità e completezza aperta all'infinito. Solo perché questo vivere appare già sempre come una unità intera, può [...] diventare tema di una conoscenza universale. La forma fondamentale di questa sintesi universale, che rende possibile ogni altra sintesi di coscienza, è l'onnicomprendiva coscienza interna del tempo»¹⁰⁹. Dunque, forma del tempo e coscienza del tempo sono *sinonimi* e, come ci aiuta a capire Paci, «il tempo è, prima di tutto, presente nel momento noetico [...] e ciò perché il tempo è il modo stesso nel quale l'*Ego* si costituisce»¹¹⁰. Le cose non sono però affatto semplici; come sappiamo, è il cogito a essere il fondamento trascendentale del cogitatum: eppure qui Husserl dice da un lato che il cogito universale «viene a fondarsi [...] sui molteplici distinti cogitata», rovesciando quindi il primato del cogito; dall'altro aggiunge che tale fondazione non «è una genesi temporale, giacché [...] ogni possibile *Erlebnis* singolo è solo un emergere alla coscienza totale, già sempre presupposta come unitaria»¹¹¹, apparentemente ribadendo il primato del cogito e sconfessando l'interpretazione paciana. Per capire questa natura contraddittoria della coscienza del tempo, occorre esaminare il suo correlato, cioè la «temporalità immanente, in conformità della quale tutti gli *Erlebnisse* dell'ego [...] si debbono presentare come temporalmente ordinati»¹¹²; è di nuovo Paci ad aiutarci a comprendere il rapporto tra coscienza del tempo e *temporalità*: la prima è «l'infinità temporale che, vivendo [...] nella *noesi*, intenziona un *mondo noematico* di temporalità oggettive. La prima è la presenza dell'infinito [...]

¹⁰⁹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 72.

¹¹⁰ Paci, *Tempo e verità*, p. 82.

¹¹¹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 72. Il termine *Erlebnis* indica come noto ogni esperienza (percezione, volizione, etc.), singola eppure connessa a tutte le altre, della vita della coscienza.

¹¹² Ivi, p. 72-73.

nell'*immanenza noetica* [...]; il secondo è il succedersi infinito di tempi finiti, di *noemi finiti trascendenti*¹¹³ e la temporalità consiste proprio in tale successione. Abbiamo capito meglio il rapporto tra coscienza del tempo e temporalità, riferendola a quello tra noesi e noema, ma non abbiamo capito quale sia in questo rapporto il fondamento e quale il “fondato”. Se da una parte ci sono i momenti della coscienza del tempo, dall'altra ci sono i loro rispettivi modi temporali di apparizione: ora Husserl spiega che «poiché questi modi di apparizione della coscienza sono pur essi momenti *intenzionali* del vivere della coscienza», essendo al contempo le temporalità in cui questa appare, «la coscienza sembra qui essere affetta da un regresso all'infinito»¹¹⁴; vediamo che è come se essa apparisse in modi temporali, che poi “inghiotte” come propri momenti. Husserl descrive così tale situazione: «la sintesi [...] deve essere compresa come l'unione di differenti atti di coscienza per costituire un nuovo atto di coscienza che li ingloba e si fonda su di essi e che possiede un'*intenzionalità* propria»¹¹⁵; il vivere coscienziale ha la proprietà, fondamentale e paradossale insieme, di «riportarsi-intenzionalmente-indietro-a-se-stesso»¹¹⁶. La coscienza è dunque il fondamento del tempo, ma (nota ancora Paci) poiché essa ritorna a sé, il tempo «*rimanda all'infinito* il suo fondamento»¹¹⁷. Diremmo che la coscienza fonda il tempo, per poi temporalizzarsi essa stessa, e richiedendo (in quanto tempo) di nuovo la coscienza come proprio fondamento; dunque il soggetto è il fondamento dell'esperienza e del mondo, ma un fondamento “*sfondato*”, mai fisso in quanto retrocede continuamente. Paci ricorda che il soggetto è il «fondamento trascendentale della vita», avvertendo però che «l'ambito trascendentale», cioè il “campo” che esso fonda dopo l'epochè, non è «un punto d'arrivo acquisito una volta per sempre»¹¹⁸; aggiungeremmo che, se esso fonda i “cogitata” temporali, si fonda al contempo su di essi ed è una condizione non più “larga” di ciò che condiziona, il fondamento di un'esperienza in cui è pienamente coinvolto. Tale rapporto tra fondamento e fondato ci permette di chiarire un aspetto rimasto oscuro del rapporto tra coscienza del tempo e temporalità: se Husserl definisce tale temporalità “immanente”, Paci la chiama “trascendente”; come stanno le cose? In realtà, in base a quanto detto e seguendo ancora Paci, la temporalità va definita “immanente-trascendente” rispetto alla coscienza: *immanente* perché è interna alla coscienza, che è la forma del tempo che si temporalizza essa stessa, *trascendente* perché costituita dai modi noematici in cui la coscienza appare e in cui si “esteriorizza” per vivere; tale temporalità è quella di una vita trascendentale originaria in cui *non c'è* distinzione tra soggetto e oggetto e che è compito della fenomenologia scoprire e recuperare alla

¹¹³ Paci, *Tempo e verità*, p. 84.

¹¹⁴ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 73.

¹¹⁵ È una citazione dal *Sommario delle Meditazioni*, che non appare nella traduzione italiana; si trova a p. 198 dell'edizione tedesca pubblicata da Nijhoff. La traduzione è qui quella parziale di Paci dal francese, cfr. *Tempo e verità*, p. 90.

¹¹⁶ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 73.

¹¹⁷ Paci, *Tempo e verità*, p. 96.

¹¹⁸ Ivi, p. 94. Il soggetto, come condizione non più “larga” dei “cogitata” temporali che fonda, funziona in modo analogo all'empirismo trascendentale deleuziano (in cui però la coscienza è solo una variabile).

razionalità¹¹⁹. Nel celebre paragrafo 36 delle *Vorlesungen* sulla coscienza interna del tempo, anche Husserl sembra riportare la coscienza del tempo (qui detta “flusso”) a una dimensione *antecedente* alla polarità *soggetto-oggetto*: certo egli la chiama «*assoluta soggettività*», precisando però che i fenomeni costitutivi di tempo che le appartengono sono «oggettualità diverse da quelle costituite nel tempo», senza però essere nemmeno «soggetti individuali»¹²⁰. Cerchiamo di vedere meglio il rapporto tra la legge del tempo e la sua esteriorizzazione. Poiché, come spiega ancora Paci, la coscienza, in quanto forma uguale del tempo, «è il nostro essere immersi sempre nell’infinito», all’interno del quale «si costituiscono i tempi finiti e particolari», essa è «la legge sempre uguale a se stessa nel divenire temporale»¹²¹. Diremmo che l’infinito è tale solo a patto di esprimersi nel finito e che, se c’è dunque qualcosa di “uguale” in questa legge, è il fatto di incarnarsi in tempi “divenienti”: se volessimo parlare (per quanto riguarda la legge del tempo) di essere, dovremmo parlare di “essere del divenire”. La sintesi della coscienza è allora una, perché la coscienza «è forma necessaria e uguale del fluire», e molteplice, «perché i contenuti della coscienza sono i finiti della serie temporale»¹²²; Paci non esita allora ad accostare la coscienza del tempo husserliana al divenire eracliteo, in cui l’unica permanenza è quella del continuo fluire. Noi accosteremmo l’*immer wieder* husserliano, in cui la coscienza si “ripete” in modi sempre nuovi, anche all’eterno ritorno nietzschiano, in particolare alla lettura che ne dà Deleuze. In realtà la sovrapposizione non può essere perfetta perché la coppia Husserl-Paci non applicherebbe anche la “necessità del caso” dell’eterno ritorno alla legge del tempo; e non potrebbe proprio perché la legge è la coscienza, che «indica alla temporalità il suo senso, la visione teleologica»¹²³. Il fenomenologo è convinto di poter razionalizzare il tempo, ossia di sottrarlo alla casualità, anche se rimanda all’infinito tale razionalizzazione: tale convinzione si basa proprio sul fatto che il tempo è fatto riposare su una coscienza supposta infinita. Dovremmo chiederci però almeno a livello problematico se il tempo sia suscettibile di razionalizzazione integrale o se viceversa l’irruzione del *caso* nelle nostre vite e nella Storia sia qualcosa di non completamente “correggibile” e al contempo “muova” gli eventi più di quanto possa fare la coscienza; la ragione risiede forse nel fatto che, se il tempo conosce una “legge”, essa non può essere dettata dalla coscienza: questa, temporalizzandosi e retrocedendo sempre più rispetto al presente, non riesce a “illuminare” tutti i propri momenti temporali e trova “dietro” di sé, nel passato, una temporalità inconscia, la quale a sua volta condiziona l’avvenire in maniera non completamente prevedibile. Questo non significa aprire al

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 97-99. Circa l’(im)possibilità di intendere e “dire” la coscienza del tempo, cfr. F. Polidori, «*Mancano i nomi*», in *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Galiani, Napoli, 2007, nuova ed., Bulzoni, Roma, 2012, pp. 167-183.

¹²⁰ Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, (a cura di R. Boehm), ed. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano, 1981, p. 102.

¹²¹ Cfr. Paci, *Tempo e verità*, p. 83.

¹²² *Ivi*, p. 88.

¹²³ *Ibidem*. Per la lettura deleuziana dell’eterno ritorno rimandiamo ai primi due capitoli della nostra ricerca.

disfattismo della coscienza, ma riconoscerne i *limiti*, che si trovano in un “divenire” refrattario alla sua legge; la coscienza è indispensabile per rendere trasparente la nostra esperienza, ma il suo dominio è prettamente quello del *presente*, anche se essa vive solo reimmergendosi nel passato e proiettandosi nel futuro: essa ci permette, “presentificandoli”, di ricordare il passato e anticipare il futuro, ma la presentificazione sarà sempre incompleta. Va tuttavia riconosciuto che il soggetto restituitoci dalla fenomenologia conosce una mobilità inedita, perché ci fornisce la chiave d’accesso (forse la sola, per quanto fallibile) a una dimensione a esso irriducibile, alla *differenza*, che è anche di natura temporale: differire è *divenire*, mutare nel tempo; in questo accesso, il soggetto, condizione d’*esperienza* del divenire, è a sua volta continuamente modificato da questo, che sarà così la sua condizione d’*essere*. Il soggetto trascendentale non estende la presenza all’infinito, ma ne rimanda all’infinito (“aprendosi” verso il passato e l’avvenire) la chiusura: esso non sarà l’assioma matematico cartesiano da cui trarre deduttivamente l’estensione, né il soggetto assoluto dell’idealismo che schiaccia nella propria identità la differenza, immobilizzandone l’intrinseca possibilità di cambiamento. La fenomenologia, per quanto forse non riconosca i limiti del proprio coscenzialismo (poiché in essa il tempo soggiace a una legge di coscienza e il fatto che non sia piuttosto l’*inconscio* a determinarlo non è tenuto in considerazione), mette in luce proprio questo carattere “aperto” del soggetto. Husserl non vuole limitarsi a considerare i «cogitata come *Erlebnisse* attuali», perché «ogni attualità implica le sue potenzialità»¹²⁴: ogni esperienza coscenziale attuale ha un orizzonte di potenzialità, variabile a seconda che si incontri con altre esperienze, ciascuna con i propri orizzonti. Si tratta di una proprietà che avevamo già incontrato occupandoci dell’esperienza “esterna”, riguardante lo spazio: quando percepisco i lati di un oggetto, tali percezioni indicano i lati che, pur non ancora percepiti, sono *attesi* come potenzialmente percepibili; Husserl chiama questo aspetto della vita coscenziale “*proten-sione*”, che rimanda chiaramente alla dimensione *futura* del tempo. Ogni percezione contiene inoltre anche delle percezioni passate, potenzialmente recuperabili come ricordi: è questa la *rimemorazione* (altrove ritenzione), che riguarda il *passato*. Compito della fenomenologia è allora da un lato rivelare «le singole potenzialità del vivere della coscienza», dall’altro chiarire i corrispondenti oggetti, ricordando che tale «delineazione è invero sempre incompiuta, ma pur nella sua *indeterminatezza* ha la struttura della determinazione»¹²⁵. Nell’intenzionalità della coscienza, si ricorderà, ogni momento presume qualcosa *di più* di quello che intende esplicitamente: «questo intendere-oltre-di-sé che è in ogni coscienza deve esserne considerato come momento essenziale»¹²⁶. Il soggetto della

¹²⁴ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 73.

¹²⁵ Ivi, p. 74. Per Paci, cfr. *Tempo e verità*, p. 103, proprio in questa processualità, diremmo “aperta”, della determinazione risiede la libertà della coscienza, che implica anche la possibilità dell’errore. Per quanto riguarda l’aspetto temporale della percezione, cfr. anche Husserl, *La crisi*, pp. 178-179.

¹²⁶ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 75. Per il tema del tempo, che gioca un ruolo sintetico fondamentale nella formazione di senso complessivo del mondo, cfr. anche Husserl, *La crisi*, § 49.

fenomenologia è dunque caratterizzato da uno “spingersi” o da un “retrocedere” *al di là di sé*, da un’*alterità* (che sarà approfondita a livello dell’intersoggettività) da cui non può essere separato, pena la sua “sparizione” in quanto soggetto: il suo appartenere alla presenza, al “qui e ora”, non esclude ma implica il suo slanciarsi verso il prima e il poi. Il problema è però che, nell’impostazione fenomenologica, questo tendere trova oltre di sé sempre e ancora *coscienza*: questa alterità non è abbastanza “altra” perché, vincolata alla coscienza, non ammette che alla base dell’esperienza di questa vi possano essere condizioni *inconsce*. Nella protenzione e nella ritenzione, sembra che i momenti intenzionati in maniera solo secondaria possano essere attesi o ricordati solo a partire dall’esperienza presente, a cui *somigliano* e da cui potranno essere rischiarati a piacimento: non si riconosce la possibilità che essi hanno, nella loro ascosità, di *influenzare*, guidare e anche sconvolgere l’esperienza presente. Il binomio husserliano attuale-potenziale ci fa pensare alla coppia deleuziana attuale-virtuale, con la differenza che in quest’ultima i due termini sono caratterizzati da un’intrinseca *dissomiglianza*: essa sembra assicurare maggiormente all’esperienza l’irriducibilità al dato attuale, esponendola all’imprevedibilità del virtuale ma garantendone forse maggiormente la libertà. Se si fa di nuovo il nome di Deleuze è perché si intravedono nel coscientismo totale della fenomenologia le cause che hanno portato la filosofia, soprattutto in Francia negli anni ’60, a distaccarsene e a optare in misura diversa per un’impostazione strutturalista, che (pensiamo esagerando sul versante opposto) esclude il soggetto dal ruolo di “chiarificatore” dell’esperienza; anche in Deleuze torna il tema del tempo, nelle tre sintesi temporali, che corrispondono grosso modo alle tre dimensioni del tempo: qui la coscienza possiede un ruolo esplicativo solo per quanto riguarda il presente, trovando dietro di sé un passato virtuale che le si sottrae e che a sua volta precipita in una forma “sconvolta” del tempo, la quale condiziona un avvenire sempre nuovo in cui le cose divengono solo a patto di mutare continuamente; a sottolineare l’irriducibilità dell’esperienza alla coscienza, Deleuze applicherà poi tali sintesi all’inconscio erotico¹²⁷: e se fosse da ricercare proprio nel *desiderio*, dischiusoci dalla psicoanalisi, quella dimensione “altra” rispetto al soggetto, che ne condiziona e arricchisce l’esperienza, senza dover però (crediamo) dissolverlo?

Ora possiamo affrontare l’altro tema del rapporto tra soggetto e tempo, quello della *genesì del soggetto*, in cui questo ci si rivelerà con particolare concretezza. Nella struttura ego-cogito-cogitata che caratterizza il soggetto per come viene studiato da Husserl, abbiamo visto finora solo gli ultimi due aspetti; l’ego, rimasto in ombra, viene studiato da Husserl nella *Quarta* meditazione: qui «l’ego coglie se stesso non solamente come corrente di vita, ma anche come “io”, come io che ho questo o

¹²⁷ Per la distinzione deleuziana tra virtuale e attuale, cfr. ad esempio Deleuze, *Differenza e ripetizione*, pp. 269-275. Per le tre sintesi del tempo, cfr. *ivi*, pp. 95-126, per la loro applicazione all’inconscio erotico, cfr. *ivi*, pp. 126-152.

quest'altro oggetto di coscienza [...], che vive questo o quel cogito in quanto sono *lo stesso io*»¹²⁸. Questo io è caratterizzato da una certa ambivalenza, in quanto attraverso ogni suo atto ottiene un nuovo senso, eppure si costituisce come una proprietà stabile: quando ad esempio opero un atto di giudizio, l'atto trapassa, ma io rimango l'io che l'ha compiuto. L'io è allora ciò che Husserl definisce un "sostrato" di abitudine, che si costituisce attraverso «una sua propria genesi attiva», per poi divenire un «io personale *stabile e permanente*»¹²⁹. Husserl complica ancora il quadro perché distingue dall'io-polo un nuovo io, ossia «l'ego preso nella sua piena concretezza», che egli chiama con temine leibniziano, «monade»¹³⁰. In cosa differisce la *monade* dall'io-polo e donde la sua maggiore concretezza? Essa si produce «solo entro il flusso multiforme» della vita intenzionale dell'io e degli oggetti da esso intenzionati, fino a che si può dire che «io ho in quanto ego un mondo-ambiente continuativo che è *per me*»¹³¹: la monade è appunto l'io che ha questo *ambiente*. Cerchiamo di capire il rapporto tra i vari sensi dell'io (su cui ritorneremo): il cogito intenziona, in maniera esplicita o implicita, vari cogitata e, nella corrente intenzionale che istituisce con essi, dà a loro come a se stesso la stabilità dell'identità: diviene un'io-polo; bisogna però notare che tutto ciò può avvenire solo all'interno di un mondo-ambiente, costituito dagli oggetti stabilmente intenzionati o solo presentiti dall'io: ecco allora che la *monade* è l'unione dell'io-polo e di questa *Umwelt*. L'io-polo stabile, in base a quanto detto, non è qualcosa di già dato nella sua stabilità, ma conosce un processo di formazione, che sarà oggetto della "*fenomenologia genetica*". Complementare a essa sarà la "*fenomenologia eidetica*", che studia l'io non come «io esistente di fatto», ma come «*unico eidos "ego"*»¹³²; ciò significa che l'io è visto come un'essenza. Se, nella descrizione di un atto intenzionale (ad esempio una percezione), si variano a piacimento l'oggetto percepito e le sue caratteristiche (forma, colore...), si ottiene il suo apparire: il "fatto" della percezione è stato trasformato in una possibilità "pura". Tali possibilità, variabili nella fantasia e libere da fatti, sono appunto i tipi, le essenze. Cosa abbiamo guadagnato? Il tipo (percezione in questo caso) è costituito da tutte le percezioni idealmente possibili e, mentre queste possono variare, esso permane nella sua universalità e necessità; la *variazione eidetica*, che ci dà le essenze, ha come correlato «la *coscienza intuitiva e apodittica della universalità*»¹³³: eccoci arrivati all'*eidos ego*. Dobbiamo ora porci due domande: in che rapporto sta l'*eidos ego* con gli altri sensi del soggetto riscontrati finora e quale fenomenologia "viene prima" tra quella eidetica e quella genetica? Lo stesso

¹²⁸ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 92. È come se il campo trascendentale si sdoppiasse: da una parte i molteplici atti di coscienza e i relativi oggetti, con questi ultimi che fungono da "polo" sintetico, dall'altra il polo dell'io identico che si riferisce agli oggetti tramite i propri atti di coscienza e gli affetti che gli oggetti imprimono sui suoi vissuti coscienziali.

¹²⁹ Ivi, p. 93. Vediamo che l'io come polo e sostrato differisce dal *cogito*, in quanto in esso non si prende più in considerazione il rapporto con i *cogitata*, ma il suo divenire un io identico.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Ivi, pp. 93-94.

¹³² Ivi, p. 97.

¹³³ Ivi, p. 96.

io trascendentale raggiunto da chi medita cartesianamente, con tutti i suoi orizzonti intenzionali, va sottratto alla fatticità per essere pensato come essenza: solo così può divenire, da “mio io”, un io trascendentale in generale e di qui il principio di una scienza rigorosa e universale; Husserl non ha dubbi: «io *innanzitutto* debbo sviluppare una fenomenologia eidetica», perché solo in essa si può realizzare una «“filosofia prima”»¹³⁴. Paradossalmente, la fenomenologia genetica, che studia la formazione dell’io-polo attraverso le sue abitudini, è preceduta da quella eidetica e l’eidos ego compare prima della monade concreta, perché questa, con il suo mondo-ambiente, può essere raggiunta solo in seguito a un’autovariazione interna all’ego¹³⁵. Le difficoltà non sono finite perché Husserl, tramite un excursus sulla possibilità di una psicologia eidetica, introduce ulteriori “strati” all’interno del soggetto; se si cerca un fondamento rigoroso per la psicologia positiva che opera nel mondo naturale, ci si imbatte in una *psicologia intenzionale*, fondata sull’esperienza interna: essa si baserà sull’«io-uomo, la psiche concretamente in sé e per sé compresa come pura», “parallela” all’io trascendentale e definita anche «eidos anima»¹³⁶. Il soggetto husserliano è “stratificato” ed è ancora Paci a guidarci attraverso le sue stratificazioni: 1) *ego cogito* (datoci dall’epochè), 2) *eidos ego* (datoci dall’intuizione eidetica), 3) io-polo (sostrato di abitudini e base della fenomenologia genetica), 4) monade (l’io-polo nel suo ambiente), 5) l’eidos anima (base di una psicologia trascendentale), 6) l’io-uomo (di cui Paci, distinguendolo dall’eidos-anima in quanto esso è l’unione di questa col corpo, fa la base di un’antropologia fenomenologica)¹³⁷. I problemi tuttavia continuano: siamo sicuri che fenomenologia eidetica e genetica siano davvero compatibili, come vuole Husserl e Paci conferma¹³⁸? È così pacifica la precedenza istituita da Husserl della fenomenologia eidetica su quella genetica? Paci stesso, dopo averla ribadita, sembra dubitare: «il metodo eidetico esige la *fenomenologia genetica*»¹³⁹. Perché infatti, ci chiediamo, procedere verso la seconda se bastava il primo per fondare una scienza rigorosa?

Jacques Derrida avanza con insistenza dubbi circa la conciliabilità tra le “due” fenomenologie, facendo in «*Genesi e struttura*» e la *fenomenologia* dell’attrito tra eidos (che egli, riportandolo alle proprie coordinate storiche, definisce “struttura”) e genesi il motore della fenomenologia, attrito che però la condanna al fallimento. Derrida sostiene che in Husserl genesi e struttura sarebbero solo momenti differenti del metodo fenomenologico, a seconda dello spazio descrittivo preso in esame: «ci sono strati di significazione che si manifestano come sistemi [...], configurazioni statiche, all’interno

¹³⁴ Ivi, p. 97.

¹³⁵ Per questi rapporti di precedenza, cfr. ivi, p. 97-98 e Paci, *Tempo e verità*, pp. 120-121. Adorno in *Metacritica*, cfr. soprattutto pp. 213 e pp. 224 e ss., accentuando le aporie dei concetti di *Eidos ego* e variazione eidetica in Husserl e dando loro anche implicazioni in senso lato politiche, cerca invece di portarli alla loro autocritica.

¹³⁶ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 98. Husserl aggiunge che approfondendo l’orizzonte dell’*eidos anima* si potrebbe ottenere accesso alla fenomenologia trascendentale. Si tratta chiaramente della “seconda via” esplorata nella *Crisi*.

¹³⁷ L’elenco di questi diversi strati dell’io si trova in Paci, *Tempo e verità*, p. 122.

¹³⁸ Cfr. ivi, p. 120.

¹³⁹ Paci, *Tempo e verità*, p. 122.

dei quali [...] sono possibili il movimento e la genesi, e questi ultimi dovranno obbedire alla legalità [...] della struttura», mentre «altri strati si danno nel modo essenziale della creazione e del movimento, [...] il che esige che a loro proposito si usi il linguaggio della genesi»¹⁴⁰. Derrida non è però convinto circa la serenità nell'uso dei concetti di genesi e struttura: al di sotto di essi c'è una controversia, che da una parte «con la sua incompiutezza lascia in situazione di squilibrio ciascuna delle grandi tappe della fenomenologia»; dall'altra sembra spingere Husserl a *uscire* dalla descrizione fenomenologico-trascendentale per giungere a una «metafisica della storia, in cui la salda struttura di un *Telos* gli permetterebbe di riappropriarsi [...] una genesi selvaggia che si faceva sempre più invadente»¹⁴¹. Derrida ripercorre con grande precisione le tappe del rapporto tra genesi e struttura, ma mira chiaramente (in un palese esempio di pratica decostruttiva) a trasformare tale rapporto in tensione: egli si spinge addirittura a dire che, se Husserl è animato dal tentativo di conciliare le due istanze, tuttavia l'intero «progetto fenomenologico è sorto esso stesso da un primo fallimento di questo tentativo»¹⁴². Lasciamo in nota le primissime tappe di tale rapporto¹⁴³, per cominciare con quella che per Derrida è la prima fase della descrizione fenomenologica, che risalirebbe a *Idee I*: qui Husserl privilegierebbe il momento “strutturale”, costituito dalla correlazione generale di oggetto e coscienza, disinteressandosi a ogni genesi o sottoponendola comunque al superiore giudizio della struttura. Derrida si chiede però se questo dominio della struttura (che abbiamo visto anche nella nostra lettura delle *Meditazioni*) sia poi così saldo, e lo fa parlando in termini di apertura e di chiusura: le essenze della coscienza sono rigorose, ma non esatte come i concetti della matematica che, nella loro astrattezza, sarebbero “*chiusi*”; la vita di coscienza è unificata da un'idea infinita di senso kantiano, che “*apre*” una prima breccia nella struttura husserliana. Ora, Derrida vede la stessa intenzionalità husserliana come una struttura, contraddistinta da diverse *polarità*. Conosciamo la polarità *noesi-noema*, come pure abbiamo cercato di mostrare l'irriducibilità del secondo termine al primo, che ci è sembrata una critica (interna alla fenomenologia) del primato assoluto del soggetto; Derrida dice qualcosa di simile: «il noema non fa *realmente* parte della coscienza», in quanto esso «non è mondo e non è coscienza, ma il mondo [...] *per* la coscienza», e questa «*anarchia* del noema» non è solo «la

¹⁴⁰ J. Derrida, «*Genesi e struttura*» e *la fenomenologia*, in *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino (1990), pp. 199-218, p. 200.

¹⁴¹ Ivi, p. 202.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ A sorpresa, Husserl pone per prima, in questa fase che precede le *Idee*, l'istanza genetica: in *Filosofia dell'aritmetica* Husserl riporta infatti le strutture universali dell'aritmetica alla loro genesi concreta, non riuscendo però a distaccarsi del tutto dallo psicologismo, in quanto tale genesi è rinvenuta nell'intenzionalità di una coscienza di fatto; Husserl tenterà di preservare allora l'autonomia delle idee logico-matematiche da ogni coscienza di fatto, mantenendo al contempo l'esigenza di una loro genesi in una coscienza “in generale” ma concreta (esperienza trascendentale). Di qui, Husserl si scaglia contro ogni genesi che cerca di trarre l'origine delle sue strutture da dati di fatto, scadendo nel relativismo, come spiega la sua polemica non solo contro psicologismo o storicismo, ma anche contro i più ambiziosi tentativi (da Derrida definiti “strutturalisti”) di Dilthey o della *Gestalt*: la verità nella sua apertura infinita non può essere tratta da una totalità determinata, dunque finita, storica o psicologica che sia: cfr. ivi, pp. 203-208. Per la critica alla *Gestalt*, cfr. ivi p. 213.

possibilità [...] del senso»¹⁴⁴, ma scava un'altra crepa nella struttura. Non basta: questa è caratterizzata da un'altra polarità, quella tra *forma* e *materia*; la materia, di natura temporale, sarebbe la passività non intenzionale senza cui «la coscienza non riceverebbe nulla che le fosse *altro* e non potrebbe esercitare la sua attività intenzionale»¹⁴⁵. La struttura non solo viene aperta, ma “spaccata” perché così compare, entro «la struttura trascendentale di ogni coscienza, la necessità di passare ad una costituzione genetica»¹⁴⁶. E, poiché la *genesi* in cui la struttura è “precipitata”, si basa sull'altro e sul tempo, la fenomenologia per Derrida è spinta in una zona in cui «il suo “principio dei principi” ([...] il suo principio *metafisico*: l'*evidenza originaria* e la *presenza* della cosa stessa è [...]) è radicalmente messo in discussione»¹⁴⁷. Siamo d'accordo con Derrida: la fenomenologia parte da una posizione *interna* alla metafisica (definibile in termini di primato, sia del soggetto che della presenza), ma proprio radicalizzando le questioni del soggetto e della presenza e scoprendo che entrambe rimandano a una dimensione “altra” rispetto a esse, *scalfisce* i perimetri della metafisica stessa. Derrida individua tre sensi in questa genesi che parassita sempre più la struttura: un senso *logico*, in cui ogni predicazione sarebbe fatta riposare, prima ancora che sulle verità del soggetto vivente nella *Lebenswelt*, su una «vita pre-culturale più selvaggia»¹⁴⁸; esso rimanda a un secondo senso, detto *egologico*, in quanto la logica si fonderebbe sulla coppia cogito-cogitata e in particolare su quest'ultimo elemento: ora, bisogna risalire anche oltre tale coppia, per cogliere la genesi dell'ego stesso, come abbiamo visto fare Husserl (che pure cerca di limitare tale genesi, ribadendo l'esigenza eidetica) nella *Quarta* meditazione. La genesi dell'ego, rimandando a una fenomenologia genetica universale, spinge verso un terzo senso di genesi, *teleologico*: ci sarebbe un *telos*, che guida la storia, sia dell'ego che in generale, e che non è altro che l'irruzione dell'idea “kantiana”, come compito infinito della ragione, nella coscienza umana. Crediamo che i tre sensi della genesi possano essere tutti riferiti al tema del *soggetto*, verso cui però Derrida, attento a genesi e struttura *in sé*, mostra meno interesse: le idee della logica hanno la loro *genesi* solo nella vita coscienziale (e non) del soggetto, il quale a sua volta conosce una genesi che ha le sue basi in una dimensione *extra-soggettiva* e che ci sembra riferibile a una *vitalità* infinita eppure riflessa, data dai “contenuti” non soggettivi da esso intenzionati, dall'idea-limite che orienta la sua coscienza nella storia, ma anche dalla vita “selvaggia”, che dà a logica, coscienza, ego e teleologia i “materiali” su cui esercitarsi. È interessante notare come Derrida chiami *logos* (un termine da lui sempre collegato alla metafisica) l'idea infinita, chiedendosi se essa, poiché si rivela non solo nell'uomo ma anche nella natura in generale, possa essere garantita nello spazio sempre più

¹⁴⁴ Ivi, p. 210.

¹⁴⁵ Ivi, p. 211. Derrida accetta (come Husserl e Paci) le coppie, tipiche del pensiero occidentale, materia-passività e coscienza-attività.

¹⁴⁶ Ivi, p. 212. Derrida qui perviene alla stessa conclusione di Paci che abbiamo visto sopra.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Ivi, p. 213.

angusto della fenomenologia. Siamo disorientati: prima si diceva che la fenomenologia, muovendosi verso la genesi, rovescia i propri presupposti metafisici, ora si dice che la genesi, spingendosi verso il *telos*, non solo eccede i confini della fenomenologia, ma reintroduce la metafisica. Derrida ammonisce però a non fraintendere tale metafisica in senso “classico”: certo, il logos esce da sé e attraversa l’essere per comprendersi, ma «non è nulla fuori della storia e dell’essere, poiché esso è discorso [...], senso»¹⁴⁹; e se solo tale logos, prodotto nella storia eppure “irreale”, dà un senso all’essere, vediamo che, «mentre critica la metafisica classica, la fenomenologia porta a compimento il progetto più profondo della metafisica [...], se è vero che la conoscenza ultima dell’essere deve essere chiamata metafisica»¹⁵⁰. Dobbiamo però chiederci incidentalmente se la metafisica che compare col *telos* non rischi in ogni momento di scivolare in quella “classica” fondata sul primato del soggetto e della presenza: certo il *telos* è un’infinità aperta con cui l’uomo allarga la propria esperienza al di là di sé, ma corre sempre il rischio di chiudersi nella totalità idealistica in cui l’uomo fa di sé e della sua situazione presente lo scopo di tutta la storia. Secondo Derrida comunque in questo *telos*, in questo “fuori” rispetto all’evidenza fenomenologica che la rende possibile, ricompare la struttura: non come sistema chiuso, ma come un’apertura *strutturale* che costituisce la *genesì* del senso. Altro disorientamento: Derrida ha sostenuto l’incompatibilità di genesi e struttura, per poi affermare la loro coincidenza? Si noti però che egli sosteneva l’incompatibilità all’*interno* della fenomenologia, mentre questa coincidenza è *esterna* a essa. Derrida conclude dicendo appunto che occorre uno studio “storico-semantic” di cosa significhino in generale struttura e genesi e che questo può avvenire solo al di fuori delle coordinate della fenomenologia: per interrogarsi sulla possibilità della riduzione trascendentale, occorre porsi fuori di essa. Verrebbe però da chiedersi: *chi* effettuerà tale studio? Esso non è forse possibile solo in riferimento al soggetto (comunque inteso) che lo effettua? La questione del soggetto è inaggrabile, perché solo esso può domandare circa la propria genesi e i propri limiti, per pensare quel “fuori” che lo rende possibile; del resto, Derrida lo riconosce: il soggetto trascendentale (proprio per cogliere il proprio senso) dovrà interrogarsi «sulla possibilità della fattualità selvaggia e nuda del non-senso»¹⁵¹. Il soggetto, nel momento in cui riconosce la propria debolezza, spezza il proprio primato metafisico, se non vuole spingersi verso una (comunque problematica) metafisica di “segno” mutato.

Torniamo alle *Meditazioni* e al soggetto trascendentale, che non cessa di offrire spunti di riflessione: Husserl da un lato spiega che esso è una forma essenziale, «che comprende in sé un’infinità [...] di tipi a priori delle possibili attualità e potenzialità della vita insieme agli oggetti che in essa si

¹⁴⁹ Ivi, p. 216.

¹⁵⁰ *Ibidem*. Torneremo più avanti sulla questione della metafisica nelle *Meditazioni*.

¹⁵¹ Ivi, p. 218. Derrida fa qui riferimento alla questione della morte.

possono costituire come realmente esistenti», per precisare dall'altro che non tutti i tipi «sono *compossibili* con l'unico ego possibile e identico», in quanto non possono trovarsi in qualsiasi posizione «della temporalità propria dell'ego»¹⁵². Definito come essenza suscettibile di variazione infinita, il soggetto qui è nella sua dimensione eidetica; solo che questa variazione non è poi così infinita, perché trova un limite nella «struttura a priori universale» costituita dalle leggi «della coesistenza e della successione egologico-temporali», in cui «ogni ego immaginabile si costituisce»¹⁵³. Tutte le esperienze di coscienza che costituiscono l'io trascendentale sono compossibili nella «*forma unitaria del flusso*», che non è altro che la «*legalità formale d'una genesi universale*»¹⁵⁴, costituita dalle leggi temporali. Ci troviamo di fronte al fragile equilibrio tra genesi e struttura rilevato da Derrida: l'io eidetico ha un *limite* in *leggi genetiche*, che però formano una struttura a priori, secondo una *strutturalità aperta*. Nella forma del tempo si formano ogni volta passato, presente e futuro, polarizzandosi in noesi e noema e quindi formando un soggetto. Non è però solo ogni ego singolo a costituirsi nell'unità di una storia ma, come evidenzia Paci, ogni *civiltà*, la quale al contempo costituisce trascendentalmente all'interno della genesi universale i propri oggetti, nonché le proprie nozioni di spazio, tempo, numero etc.¹⁵⁵. Si tratta di un'osservazione decisiva ai nostri fini, in quanto siamo convinti della *genesi parallela* di *soggetto* e dei soggetti “in grande” costituiti dalle *civiltà* e dalle *società*: la soggettivazione è un problema anche *politico*. Il fatto che non tutti i soggetti o tutte le civiltà siano compossibili non comporta peraltro solo l'esclusione dalla razionalità dei “tipi” divergenti dall'uomo adulto europeo: nelle vibranti pagine del *Diario fenomenologico*, Paci nota che l'europeo ha sviluppato scienza e tecnica rimaste ignote al primitivo, ma questo ha mantenuto quel contatto col mondo precategoriale che solo potrebbe ridare senso ai nostri concetti e riscattarci dalla barbarie in cui siamo precipitati¹⁵⁶; vediamo che è proprio la *differenza* tra i vari modi in cui l'ego si incarna a consentire a esso diverse possibilità di vita che, dapprima non comunicanti, possono proprio in quanto *differenti* arricchirsi a vicenda nei momenti in cui entrano a contatto. Continuiamo a seguire le implicazioni politiche della genesi del soggetto, che non risiedono solo nel fatto che essa riguarda gruppi e non soltanto individui¹⁵⁷. L'ego è vincolato all'inizio al mondo da esso intenzionato, il quale è un mondo

¹⁵² Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 99. Ad esempio, le teorie scientifiche non sono possibili in ogni ego possibile, ma solo in un ego razionale: si noti che Husserl allontana, con tipico “gesto” metafisico, animali e bambini dalla *razionalità*, attribuendo però loro la *possibilità* d'una *soggettività* (che a sua volta tuttavia rischia d'essere un'imposizione metafisica).

¹⁵³ Ivi, pp. 99-100.

¹⁵⁴ Ivi, p. 100.

¹⁵⁵ Cfr. ivi, pp. 100-101 e Paci, *Tempo e verità*, p. 124.

¹⁵⁶ Cfr. E. Paci, *Diario fenomenologico*, Il Saggiatore, Milano, 1961, pp. 27-29 e 31. Sul parallelismo dell'esperienza dell'individuo e di quella della civiltà, cfr. R. Cristin, *Apologia dell'ego*, Studium, Roma, 2009, in particolare terzo capitolo, dove si studia il rapporto del momento dell'identità con quello dell'alterità in tale esperienza.

¹⁵⁷ Come esistono infatti *gruppi non “politici”*, che accettano le forme tramandate dalla loro società in quanto eterne senza porle in questione, così vi è una *politicità* dell'*individuo*, che emerge quando questi scopre che molti dei propri tratti, acquisiti individualmente o collettivamente, hanno una genesi, sono dunque divenuti e possono essere criticati.

anche culturale con le sue determinate attività e istituzioni: esso è un ego statico, come pure lo è la “sua” fenomenologia. Paci ammonisce a non confondere tale staticità con l’universalità dell’eidos: «l’eidetico è la visione, oltre che di forme già date, di forme possibili», quindi la fenomenologia eidetica (che qui Husserl cerca di conciliare con una fenomenologia genetica altrettanto universale) è «rivoluzionaria perché *epochizza* il mondo al quale siamo abituati»¹⁵⁸, facendoci intuire l’eterna possibilità di forme sempre nuove; aggiungerei che un tratto rivoluzionario, dunque *politico*, appartiene anche alla fenomenologia *genetica* che, mostrando il carattere diveniente del nostro mondo culturale, ci spinge a *trasformarlo* quando non consente più lo sviluppo delle nostre possibilità vitali. A ciò si collega il concetto di genesi “attiva”, che Husserl a questo punto distingue dalla genesi “passiva”: la prima riguarda gli *atti dell’io*, secondo i quali esso è “produttivo”, cioè costituisce gli oggetti e se stesso (anche se qui Husserl non è molto attento a quest’ultimo aspetto). Qui la ragione, anche quella teoretica, è pratica, ma l’aspetto decisivo è forse il fatto che «gli atti-d’io si collegano tra di loro in una comunità sociale [...] e costituiscono originariamente nuove oggettività»¹⁵⁹: la produzione di “oggetti” razionali e delle relative categorie d’intelletto (numero, totalità, causalità...) ha per Husserl origine sociale. Tali attività razionali presuppongono come grado iniziale una *passività*, per la quale le cose ci appaiono come “date”: ci troviamo nella genesi passiva, che fornisce alle attività di ragione la *materia* senza la quale non sarebbero possibili. Husserl sembra attribuire alla genesi passiva soprattutto gli aspetti della vita coscienziale legati a sensazione e percezione, a partire dai quali sono poi possibili operazioni intellettuali più complesse: essa è una genesi perché in essa si costituiscono non solo atti e oggetti “superiori”, ma anche il soggetto stesso (anche se, ancora, Husserl non vi presta attenzione) ed è passiva perché sembra non dipendere dalla volontà, la quale apparterebbe solo all’attività razionale. Paci mette la questione appunto in termini di *libertà*: l’io della genesi attiva non è completamente libero, perché «condizionato dal suo passato [...], come una civiltà è legata alle sue tradizioni, ai suoi bisogni concreti»¹⁶⁰. I due filosofi si muovono all’interno della coppia, tipica nel pensiero occidentale, di materia passiva e spirito attivo: nella genesi, «la materia vive nel sensibile della *percezione* passiva come lo spirito vive nell’*appercezione* attiva»¹⁶¹. Dobbiamo però chiederci se tale associazione tradizionale sia così scontata: perché le dimensioni più “materiali” della vita di

¹⁵⁸ Paci, *Tempo e verità*, p. 125.

¹⁵⁹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 102. Tali attività razionali non sono comunque per Husserl accessibili a ogni ego concreto. Paci, in *Tempo e verità*, p. 125, collega la genesi attiva, in quanto diretta a fini, alla teleologia.

¹⁶⁰ Paci, *Tempo e verità*, p. 125

¹⁶¹ Ivi, p. 126. Paci parla di una dialettica tra genesi passiva, fondata sulle leggi d’associazione, e genesi attiva che, in quanto diretta a fini, egli collega alla teleologia. Husserl attribuisce comunque grande importanza alla genesi passiva, in cui pure si trovano i gradi inferiori della coscienza: cfr. ad esempio in Husserl, *Esperienza e Giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica redatte e edite da Ludwig Landgrebe* (1939) trad. di F. Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano, 1995, il capitolo “Le strutture generali della recettività”, pp. 65-92. Sull’importanza della passività nella questione del soggetto in Husserl (e soprattutto in Lévinas), cfr. P.A. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano, 1987, pp. 85-96.

coscienza (sensazione, percezione, etc.) sarebbero passive, quando è forse proprio il contatto con la *materia* (nell'urgenza che spesso comporta) a spingere immediatamente a un'attività spesso irriflessa, volta a soddisfare i bisogni primari? E perché, d'altra parte, le operazioni "spirituali" della ragione sarebbero connotate da un maggior grado di attività, quando *non* potremmo compierne alcuna (né potremmo a rigore muovere un dito) senza gli elementi minimi forniti dalla materia? La riflessione sembra intervenire sempre dopo una "prassi" pre-soggettiva condizionata dalla sensibilità, esaminandone "passivamente" i risultati in maniera disinteressata. Dopotutto, Husserl e Paci lo riconoscono e ciò diviene più chiaro quando si parla di libertà: se ogni atto razionale presuppone una recettività sensibile, lo spirito è vincolato alla materia e la libertà intellegibile sarà incompleta; ora, data questa dipendenza del soggetto, possiamo davvero parlare per lui di attività spontanea? E, sull'altro lato, se è la "materia" (comunque non del tutto inerte, essendo fatta di elementi intrapsichici, come percezioni, pulsioni etc.) a mettere in moto l'attività di coscienza, possiamo definirla meramente passiva? Non sarà però un semplice rovesciamento di schema a risolvere la situazione: quando abbiamo parlato di una potenza attiva e cieca da un lato, e di una coscienza passiva e trasparente dall'altro, abbiamo forse peccato di ingenuità. In realtà, a livello della *materia*, l'essere senziente è tanto *passivamente* colpito da affezioni su cui non ha potere, quanto è in grado di *agirle* o di sfogare attivamente le proprie pulsioni prima che intervenga la riflessione; a livello dello *spirito*, l'essere razionale è tanto l'*autore* attivo delle proprie costruzioni intellettuali, quanto deve *passivamente* accettare la materia per esse dalla sensibilità, oppure può raggiungere la *passività* "superiore" dello spettatore *disinteressato* in grado di osservare la propria vita di coscienza. Il carattere *antinomico* del soggetto è evidente: *prima* della sua costituzione, abbiamo sia la *schiavitù* rispetto alle affezioni materiali, sia la *libertà* della pulsione selvaggia; il *soggetto* costituito è poi il *libero* artefice delle proprie creazioni spirituali, quanto il *suddito* che introietta supinamente le rappresentazioni prodotte dalla propria società. Si è detto che Husserl parla di genesi in riferimento alla costituzione degli oggetti intenzionali, piuttosto che del soggetto stesso: il fatto è che per lui, dopo l'epochè, il soggetto è già auto-costituito e, a partire da sé, costituisce ed esperisce i suoi oggetti, percettivi o razionali; così non avrebbe senso chiedersi come possa costituirsi il soggetto a partire dalla sensazione, come invece fa lo psicologismo che, fraintendendo le leggi d'associazione (coesistenza e successione) come riferentisi a dati dell'anima, ci dà una genesi solo empirica degli oggetti di coscienza. Husserl ritiene l'associazione comprensibile solo a partire dall'ego intenzionale puro: anche il fatto, nella sua irrazionalità, va compreso a partire dall'ego a priori, che darà così vita a un sistema "a priori concreto"¹⁶²; perciò egli avrebbe forse bollato come *psicologista* la nostra interpretazione, secondo cui anche il soggetto conosce una genesi a partire dagli aspetti più elementari del vivere coscienziale. Crediamo che l'epochè, con cui il

¹⁶² Cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, § 39. Cfr. ad esempio anche *Crisi*, § 60.

soggetto mette in discussione il mondo dato per pensarlo in relazione a sé, sia importante per qualsiasi filosofia del soggetto: consente di evitare il riduzionismo materialista che fa del soggetto un pezzo di mondo derivabile meccanicamente da questo, sottraendolo altresì alla confusione con la “persona” codificata socialmente, più o meno fissa (definita in base a nazione, mestiere, classe...). Non è però pensabile che il soggetto trascendentale non conosca un’evoluzione e non si modifichi a seconda della “relazione” (perceptiva, pulsionale, o anche razionale) che ha con gli oggetti intenzionati: è una condizione che si *modifica* assieme al condizionato. L’impostazione husserliana si rivela anche negli ultimi paragrafi della *Quarta* meditazione, che discutono il problema dell’idealismo trascendentale: il mondo oggettivo, gli altri io, il mio stesso io empirico sono raggiungibili solo attraverso un’autoesplicazione dell’*ego trascendentale*, che va inteso come *ego eidetico* suscettibile di *variazione* infinita; l’idealismo trascendentale a cui mira Husserl non è un idealismo psicologico, né un idealismo kantiano in cui l’io ha di fronte delle cose in sé trascendenti: in entrambi i casi il soggetto non sarebbe del tutto libero da un “altro”, naturale o ideale, e non potrebbe fornire un fondamento trascendentale. Anche qui ci chiederemmo se l’idealismo husserliano non corra il rischio di non riuscire a distinguersi pienamente da quello classico: come possono essere veramente “altri” gli enti e gli altri io, se concepiti *solo* a partire da un’esplicazione dell’io stesso?¹⁶³

d) Il soggetto e il suo altro. Introduzione all’intersoggettività

Questo nostro studio su Husserl è motivato appunto dall’esigenza di sottrarre il soggetto al delirio idealista che lo rende padrone incontrastato dell’ente, assorbendo in sé o trascurando qualsiasi alterità (altro dalla coscienza, altro dall’uomo, altro uomo...) in cui pure si fonda; si deve cercare al contempo di evitare l’eccesso “strutturalista” (ereditato dal positivismo e lasciato in consegna al postmoderno) che fa scomparire come una sorta di illusione ideologica il soggetto che, in quanto (anche) coscienza, è invece uno degli elementi portanti dell’esperienza umana. Il primo pericolo è scorto da Husserl stesso, che nella *Quinta* meditazione studia il tema dell’*intersoggettività* ed esordisce prevedendo l’accusa di solipsismo che può essere rivolta alla fenomenologia: se io mi riduco allo “spazio” ridotto dell’ego trascendentale, non divento forse un “*solus ipse*”? Certo, sappiamo che il soggetto non può essere pensato fuori dalla relazione con i suoi oggetti e atti intenzionali, ma come sta la questione rispetto all’altro, in particolare all’*altro io*? Non si tratta tanto di passare «dall’immanenza dell’ego alla trascendenza dell’*altro*», dal momento che ciò che non è io è stato posto tra parentesi, quanto di studiare come la trascendenza dell’*alter ego* si rivela come un problema intenzionale «sul piano del nostro ego trascendentale»¹⁶⁴, dunque nell’immanenza di questo; diremmo che l’altro io è una

¹⁶³ Per la discussione sull’idealismo trascendentale, cfr. Husserl, *Meditazioni*, §§ 40-41.

¹⁶⁴ Ivi, p. 113-114.

“*trascendenza immanente*”, cioè non può essere ridotto a me eppure può essere esperito solo a partire dalla mia coscienza: sorge sin d’ora il problema (forse *non* del tutto risolvibile all’interno della fenomenologia) di come la *differenza* dell’altro da me possa essere preservata all’interno dello spazio della mia coscienza. Husserl cerca di risolvere il problema, sottolineando come l’altro, datomi all’inizio solo come correlato della mia coscienza, possa diventare (debitamente approfondito) una “guida trascendentale” per l’esperienza; io infatti esperisco gli altri da un lato come *oggetti* psico-fisici nel mondo, dall’altro come *soggetti* che, come me, esperiscono il mondo: è forse proprio nel fatto che l’altro è un soggetto e non solo un oggetto che Husserl riporrà la sua irriducibilità a me (“estendendo” dunque, non limitando il soggetto). Anche il *mondo* esperito (naturale o sociale) pare “duplice”: esso è lì per tutti come lo stesso, eppure ognuno fa di esso un’esperienza propria¹⁶⁵. Il mondo (come abbiamo visto a proposito della *Lebenswelt* nella *Seconda meditazione*) non è quello dato, ma quello ridotto: Paci sottolinea che questa riduzione avviene a livello della *monade* concreta (e possiamo immaginare che si tratta per lui di una riduzione più profonda rispetto a quella trascendentale) che gli attribuirà senso¹⁶⁶. Il paradosso è che proprio nella meditazione in cui più viene approfondito il senso dell’altro e della comunità intersoggettiva viene operata un’epochè ancora più radicale: potrò trovare l’altro solo a partire da me stesso e questo significa che tutti i miei atti intenzionali riferiti a soggettività estranee sono messi tra parentesi, per raggiungere ciò che Husserl definisce “*sfera appartentiva*”, che riguarda appunto ciò che sperimento come proprio del mio io soltanto; all’interno di essa si costituisce però un io che non è il mio e che Husserl definisce “*alter ego*”: esso è un “quasi” analogo di me stesso perché, pur rinviando necessariamente a me, non sono io stesso¹⁶⁷. Questa costruzione husserliana dell’altro mostra ancora il carattere antinomico del soggetto. Da un lato esso non è in grado di pensare un altro se non derivandolo da sé, replicando dunque lo schema idealistico, a cui anche la scelta terminologica di Husserl (*sfera appartentiva* o di proprietà) sembra rimandare; l’altro è raggiungibile solo all’interno di un nostro “possesso” ed è definito come ciò che l’io *non* è, dunque solo come la negazione del soggetto, che però conferma il *dominio* di questo nonché l’attrito tra esso e ciò che da esso differisce¹⁶⁸. D’altro lato però, questo essere “mio” di ciò che non sono io, non sembra del tutto riconducibile a un movimento di appropriazione: sappiamo che la riduzione (del cogito prima, della monade ora) ha lo scopo di negare il mondo affinché esso (con i suoi oggetti e gli altri soggetti) diventi *per me*, ma tale *per me* può essere l’esperienza che, sottratta al senso comune,

¹⁶⁵ Cfr. *ivi*, § 43.

¹⁶⁶ Paci, *Tempo e verità*, pp. 130-131.

¹⁶⁷ Cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, pp. 116-117. “Sfera appartentiva” (tradotta in italiano anche come “sfera di proprietà”) rende il tedesco *Eigenheitsphäre*.

¹⁶⁸ Adorno in *Metacritica*, cfr. pp. 226 e 229, suggerisce che il rapporto possessivo con cui l’io determina se stesso, essendo possibile solo tramite l’intersoggettività che vorrebbe fondare, rivelerebbe in realtà che l’io appartiene ad altri, mostrando come la società monadica sia un mondo in cui gli uomini si relazionano solo secondo interessi particolari.

è vissuta in prima persona *senza* trasformarsi in *possesso*¹⁶⁹. Nel mondo ridotto a fenomeno Husserl distingue uno “strato” che chiama “natura appartenitiva”: essa non coincide con la natura oggettiva delle scienze naturali, ma ha a che vedere con la natura esperita da me soltanto e costituita da *corpi*; ora, ciascuno di essi è un corpo fisico (*Körper*), ma soltanto il mio è anche un corpo organico (*Leib*), ossia un corpo su cui ho controllo e per mezzo del quale posso avere percezioni e compiere azioni. Il soggetto husserliano non è dunque mera *res cogitans* come quello cartesiano perché, certo, come questo, pensa, percepisce, sente, ma lo può fare solo attraverso un corpo, che a sua volta non sarà mera *res extensa*, ma un *corpo vivo* (*Leib*): la riduzione appartenitiva mi restituisce un *io-persona* (termine forse compromesso con la tradizione metafisica) che solo in quanto unità di corpo e anima può esperire il mondo. Il *soggetto*, guadagnando un corpo, acquista *concretezza*; il *corpo*, diventando organo d’esperienza, *esce* dal ruolo di *strumento* al servizio della mente e dunque da un rapporto di *subordinazione* che ricalca, all’interno dell’uomo, il dominio di questo sugli enti di cui, per farli propri, evidenzia il carattere meramente corporeo (l’*animale-macchina*) o sugli altri uomini, di cui alcuni sono deputati a svolgere lavori “fisici” al servizio di coloro che hanno mansioni “intellettuali” (*divisione di classe*). Quando Husserl evidenzia poi il paradosso secondo cui il mondo, in quanto “proprio” dell’io, si trova all’interno di questo, non si può negare il rischio che questa posizione scivoli nella risoluzione idealistica del mondo nel soggetto; eppure si potrebbe cercare di portare il discorso husserliano ancora verso una comprensione “diversa” del soggetto: se (come nota ancora Paci) l’altro vive in me, notiamo che l’io è “corroso” nella sua purezza, che cioè proprio *in me* c’è un’alterità senza la quale io non sarei io; proprio perché il mondo è l’«estraneo nel proprio», cioè è in me ma come altro, si può vivere «come propria l’estraneità senza ridurla a “proprietà”»¹⁷⁰. L’identità soggettiva è così percorsa da una *differenza* che la affetta e che risulta ancor più evidente quando si pensa allo svolgersi nel tempo dell’esperienza che l’io fa del “proprio” mondo. In essa l’io percepisce anche se stesso, ma come già dato, cioè non ancora colto in un’intuizione, la quale avviene solo con un’auto-percezione (*appercezione*) che rivela in me un orizzonte infinito di proprietà. Si tratta di un problema di implicazione ed esplicazione, in quanto questo orizzonte implicito può essere esplicitato progressivamente: proprio qui entra in gioco la *temporalità*, perché l’esplicazione consiste nel rendere evidente nel tempo presente, dunque attuale, tale orizzonte, che è potenziale in quanto composto di ricordi che possono essere rievocati e previsioni che possono essere avanzate; poiché le possibilità di «scoprire l’orizzonte del mio essere temporale appartengono [...] a me stesso in modo proprio ed essenziale»¹⁷¹, il soggetto non è completamente riducibile al presente e per Paci è proprio questa caratteristica a

¹⁶⁹ Sul carattere negativo dell’alterità husserliana e sul motivo della nuova epochè, cfr. Paci, *Tempo e verità*, pp. 131-132.

¹⁷⁰ Paci, *Tempo e verità*, p. 134. Per l’io-persona e il paradosso del mondo proprio, cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, pp. 120-121.

¹⁷¹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 124.

segnare la differenza dell'ego husserliano da quello cartesiano¹⁷². Vediamo dunque che il soggetto di Husserl potrebbe non solo aprire una breccia nella metafisica della presenza che caratterizza l'era moderna, ma pare pure inseparabile da una differenza temporale, non potendo non rievocare i momenti in cui era (o anticipare quelli in cui sarà) *diverso* da ora. La percezione e l'auto-percezione corrispondente attualizzano le potenzialità nascoste in oggetto e soggetto, ma l'esplicazione ha dei limiti nella legge universale del tempo, che è parzialmente determinabile ma resta essenzialmente indeterminata: il «quanta apparenza, tanto essere»¹⁷³ della fenomenologia trova un limite nel fatto che qualcosa rimane nascosto, come nota acutamente Paci, che però non trae tutte le conseguenze dalla sua osservazione. Per lui ciò significa (sul presupposto dell'identità tra essere e coscienza) che «un essere c'è ma solo potenzialmente»¹⁷⁴: egli non prende in considerazione il fatto che l'essere possa “essere” proprio nel modo dell'*oscurità* alla coscienza stessa; crediamo che tale chiusura infici la lettura di Paci, anche se essa è forse inevitabile all'interno della fenomenologia e rivela anzi l'altro ramo dell'antinomia del soggetto: la disgiunzione di questo – che mira a rendersi tutto *presente*, dunque disponibile e manipolabile, e non accetta un essere impenetrabile al suo sguardo – dalla metafisica della presenza non è completa. Le conseguenze sono diverse: attuale e potenziale si somigliano proprio perché il meditante tenta di equiparare il secondo al primo attraverso un atto di coscienza che lo renda trasparente e il tentativo (per quanto mai pienamente completabile) implica un primato della coscienza presente; ci si illude di recuperare il passato inconscio, ma anziché vedere come questo scateni i suoi effetti imprevedibili nel presente, si crea per controllarlo una pallida copia di questo. Lo stesso vale per il futuro, che la coscienza sembra pianificare a somiglianza del presente piuttosto che scoprire via via nei suoi esiti impensati. Del resto, Paci lega l'appercezione – distinguendola dalla percezione in base al fatto che può andare *oltre* il presente, come se questo superamento possa essere garantito dal semplice passaggio dalla percezione degli oggetti a quella di se stessi – al concetto di telos; ma questo, consistente nella progressiva esplicazione razionale di ciò che è implicito e irrazionale, rischia, in quanto concepibile attraverso un “*di più*” di coscienza, di essere una proiezione nel futuro del presente. A voler essere onesti, il telos di Paci è invero caratterizzato da un'infinità che si oppone a qualsiasi chiusura nel tempo presente; per questo ci chiediamo se tale apertura possa essere garantita da un'estensione all'infinito della nostra *coscienza*, che (come egli pure nota) è necessariamente *finita*: essa è centrale nella nostra esperienza, ma non può liquidare la propria impotenza come “non essere”. Paci parla, a proposito del telos, di idea (evidentemente un'idea infinita in senso kantiano), sottolineando che la fenomenologia è così un idealismo *sui generis* che si oppone a Heidegger:

¹⁷² Paci, *Tempo e verità*, p. 137.

¹⁷³ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 124.

¹⁷⁴ Paci, *Tempo e verità*, p. 138. Saremmo d'accordo, se questo essere venisse inteso come un essere *per me*.

a non giovare a Paci è tuttavia l'intera polemica con Heidegger, il cui essere, concetto certo diversissimo dall'idea kantiana, è però contraddistinto dalla stessa irriducibilità all'ente presente e potrebbe essere un correttivo all'ultra-coscienzialismo fenomenologico¹⁷⁵. Il prossimo problema è il seguente: se io percepisco il mondo confinato nel mio "proprio", possono esserci altri "io" che percepiscono il loro mondo proprio? Che rapporto c'è tra questi mondi? Husserl sostiene che l'io concreto (monade) possiede un universo proprio¹⁷⁶. Il fatto è però che, all'interno della mia sfera propria, «non tutti i miei modi di coscienza» sono «modi della mia autocoscienza»¹⁷⁷: ciò significa che si riferiscono ad *altro*. C'è dunque un mondo trascendente, perché altro, e al tempo stesso immanente, perché è parte del mio "proprio", che Husserl definisce "primordiale" e che Paci non esita a collegare alla temporalità: si noti però che tale trascendenza non è quella del mondo oggettivo, il quale è viceversa fondato proprio a partire dal mio *mondo primordiale*¹⁷⁸. In esso, che è ciò che *in me* è altro da me, si costituiscono gli altri io, che costituiscono una *comunità di monadi* di cui faccio parte anch'io: in tale comunità la soggettività è un'intersoggettività, un noi trascendentale, che *costituisce* infine il mondo oggettivo: esso può essere costituito solo entro un'armonia tra monadi ma, avverte Husserl, tale armonia non ha a che vedere con l'ottimismo metafisico lebniziano, apparendo invece nella descrizione rigorosa della nostra esperienza¹⁷⁹. È importante notare che tale armonia non è data, ma deve essere costruita all'interno di una comunità sociale: crediamo che essa implichi uno *sforzo* esposto al fallimento e non escluda una certa *conflittualità* circa quali debbano essere il mondo e i suoi oggetti, che possono essere teorie scientifiche (di qui il collegamento con la *Krisis*), istituzioni, bisogni.

e) Il soggetto e l'altro nello spazio e nel tempo: coscienza e corpo.

Fin qui Husserl ha parlato dell'alterità e dell'intersoggettività in termini molto generali, senza spiegare concretamente come posso esperire un altro dall'interno della mia sfera di proprietà e di qui costituire insieme a esso un'intersoggettività e un mondo oggettivo: chiariamo fin d'ora che l'elemento centrale nella spiegazione husserliana è proprio ciò che abbiamo visto distinguere il soggetto husserliano da quello cartesiano, cioè il fatto di essere una coscienza che, lungi dall'essere separata da un corpo che è mera estensione, può fare esperienza solo attraverso un *corpo vivo*. Il soggetto husserliano, vivendo nello spazio e nel tempo, è concreto e il suo altro lo sarà altrettanto. Immagino di avere di fronte un altro uomo: l'esperienza che posso fare di lui ha dei limiti, perché non posso né accedere direttamente ai suoi contenuti coscienziali, né esperire il suo corpo organico (*Leib*) come se

¹⁷⁵ Per il rapporto appercezione-telos, cfr. *ivi*, p. 135-136, per il rapporto tra coscienza finita e telos infinito, cfr. *ivi* p. 138.

¹⁷⁶ Cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, § 47.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 126.

¹⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 127. Per il rapporto tra trascendenza primordiale e temporalità, cfr. Paci, *Tempo e verità*, p. 140.

¹⁷⁹ Cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 128. Abbiamo semplificato l'argomento di Husserl.

condividessimo lo stesso corpo fisico (*Körper*), perché altrimenti saremmo la stessa cosa. L'intenzionalità con cui esperisco l'altro (che Husserl chiama "appresentazione") emerge dal fondo comune costituito dal mondo primordiale, ma può essere solo *indiretta*. Paci nota che senza l'altro non esisterei nemmeno io come monade e che deriviamo entrambi dalla stessa vita fungente, avvertendo al contempo che non posso risolvere interamente nella mia immanenza soggettiva l'altro come un oggetto, in quanto tra noi c'è una *trascendenza* irriducibile; pensiamo che in tale modo di esprimersi vi sia la consapevolezza del legame tra idealismo "classico" e *dominio*, in quanto il primato del soggetto comporta proprio quella riduzione dell'altro a *oggetto* che caratterizza i rapporti di potere (e che secondo Paci è riscattabile tramite un'intenzionalità teleologica che posso realizzare insieme all'altro)¹⁸⁰. Come avviene concretamente l'appresentazione? Se mi mantengo all'interno del mondo primordiale (quello naturale è messo tra parentesi), io sono un *Leib*, un corpo che sente e agisce, e sperimento anche l'altro come un *Leib*: solo che, come sappiamo, non posso avere le *stesse* percezioni che l'altro *Leib* ha di sé e dunque potrò sperimentarlo solo tramite una «*trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo*»¹⁸¹, la quale attribuisce all'altro *Leib* un'appercezione che è solo *simile* a quella che ho di me. Due elementi ci sembrano qui centrali: 1) posso accedere all'altro attraverso una meditazione sul mio *corpo*, ciò che rappresenta un correttivo rispetto all'intellettualismo di molto pensiero occidentale, anche perché l'appercezione di somiglianza, avverte Husserl, non è un sillogismo ma un'*esperienza*; 2) poiché «solo una somiglianza [...] tra quel corpo e il mio può fare del primo un *altro* corpo»¹⁸², la differenza è raggiunta solo a partire dalla somiglianza con me, ciò che, oltre a rischiare di restaurare invece il primato metafisico dell'*identità*, ci fa interrogare se l'altro in cui Husserl si imbatte sia veramente "altro" e non una *copia* di me.

L'esperienza dell'altro non è però solo importante in sé, ma anche perché è in essa che si cercherà l'origine dell'esperienza degli oggetti. A rendere possibile l'appercezione con cui sperimento un oggetto è secondo Husserl una produzione prima, in cui si è costituito per la prima volta l'oggetto e alla quale posso tornare mediante una trasposizione per analogia (questa volta nel *tempo*) del senso antico al caso nuovo. Se Husserl nota che questo è il modo con cui il *bambino* fa esperienza degli oggetti, interessante è ancora la lettura di Paci che, oltre a estendere tale modalità d'esperienza all'infanzia

¹⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 129. Cfr. Paci pp. 142-143. La filosofia fenomenologica dell'alterità si distingue dunque da una filosofia della differenza come quella deleziana, fondata sull'immanenza; questa non è però l'immanenza del soggetto, ma quella di un "piano" d'essere più largo, di cui il soggetto è solo una variabile; l'irriducibile differenza tra gli enti (che convive con la loro uguale dignità ontologica), pur non essendo garantita dalla coscienza, è anche qui salvaguardata: secondo noi anche in Deleuze una sorta di "trascendenza" (intesa come esteriorità di un ente all'altro) è mantenuta, pur in subordine rispetto all'immanenza; egli sostiene ad esempio in *Empirismo e soggettività*, cit., l'*esteriorità* in Hume delle relazioni (ciò che fa passare da un'idea all'altra) rispetto ai loro termini: cfr. *ivi*, pp. 101 e ss.; se qui tali termini non sono tanto i soggetti quanto le idee stesse, va detto che il soggetto (natura umana) per Deleuze si forma in Hume proprio in tali *relazioni*, cfr. *ivi*, pp. 136-137, e possiamo presumere dunque che anche i soggetti saranno esterni l'uno all'altro.

¹⁸¹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 131.

¹⁸² *Ibidem*.

dell'umanità, cerca di rispondere alle seguenti possibili domande (a cui Husserl non dà qui risposta): su che cosa si fonda la prima costituzione dell'oggetto (di cui Paci sottolinea la natura antepredicativa), è possibile risalire oltre di essa senza chiamare in causa un indimostrabile innatismo? La *fondazione originaria* dell'oggetto [*Urstiftung*] presuppone un rapporto ancora più originario con un *Altro*, che per Paci (che qui anticipa riflessioni lacaniane, sviluppando in realtà intuizioni che lo stesso Husserl aveva affidato agli inediti) è la *madre*¹⁸³. Per Husserl è proprio tornando all'antico senso dell'altro che possiamo costruire sensi sempre *nuovi*; crediamo però che i sensi non sarebbero davvero nuovi se si costruissero solo per analogia rispetto all'antico: certo, reimmersedoci nel passato possiamo "attivare" il senso di esperienze attuali altrimenti "cieche", ma vale anche la reciproca, ossia anche il passato (che non è dunque origine identica a sé) viene investito di nuovo senso a partire dall'esperienza presente¹⁸⁴. La costruzione di Husserl offrirebbe risposta anche al problema sollevato prima: perché si studia la *genesì* del soggetto per coglierne la natura? Appunto per cercare nella sua antica esperienza ciò che dà *senso* a quella attuale, preparando anche quella a venire; tuttavia anche queste modificano quella, in un processo che spesso sfugge alla nostra volontà cosciente. È questo il modo in cui per noi va intesa l'affermazione husserliana, secondo cui la fondazione originaria è sempre attiva in noi: come ciò che, creando il nuovo (dunque la differenza) nell'attuale, si differenzia esso stesso. Diremmo che l'origine è una *differenza*, come testimonia il fatto importantissimo che Husserl indica il fondamento dell'esperienza dell'estraneo in un "*accoppiamento originario*", in cui l'ego e l'alter ego sono sempre dati assieme (*Paarung*); vediamo che a fondamento dell'esperienza trascendentale non c'è un "uno", ma un "*due*", non una coscienza singola, ma una *relazione* tra elementi *distinti*: «l'accoppiamento ossia il presentarsi configurato come coppia e successivamente come gruppo o moltitudine, è un fenomeno universale della sfera trascendentale»¹⁸⁵. All'origine del soggetto e della sua esperienza ci sono dunque una relazione (di cui non sarebbe difficile sottolineare la connotazione "affettiva") e una più ampia comunità "sociale"¹⁸⁶. Com'è che la *Paarung* originaria consente l'esperienza dell'altro? Bastano qui alcuni cenni: essa dà vita a una sintesi passiva d'*associazione*, in virtù della quale si esperiscono i dati insieme eppure distintamente, percependo l'uno secondo il *senso* dell'altro, con un'operazione che Husserl chiama "*identificazione*", che ha diversi gradi e un limite nell'uguaglianza. Se applichiamo tale associazione alla relazione tra me e l'altro,

¹⁸³ Cfr. Paci, *Tempo e verità*, p. 144.

¹⁸⁴ Si pensi al concetto psicoanalitico di fantasma, soprattutto in Lacan.

¹⁸⁵ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 132.

¹⁸⁶ Anche nella *Fenomenologia* di Hegel, cit., cfr. pp. 294-307 [ed. or. pp. 382-403], nell'eticità greca, l'individuo vive solo in una relazione con la comunità politica (regolata dalla *legge umana*) e con quella familiare, affettiva, (regolata dalla *legge divina*); qui però si realizza il pericolo opposto del solipsismo, cioè l'inserimento indistinto dell'individuo nella legge universale, che nel primo caso essa sola dà essenza all'individuo, nel secondo lo toglie alla sua accidentalità solo nell'universalità semplice del culto dei morti. Ciò motiva in Hegel i successivi decorsi dialettici (la *cultura* come spirito estraniato a sé), in cui l'individuo si trova separato (a opera del *diritto*) ed estraniato da quello che era il suo mondo.

capiamo che all'interno del mio mondo primordiale appercepisco l'altro come un *Leib* proprio grazie a un *trasferimento* a esso del senso del mio *Leib*. Per capire però come il *Leib* altrui possa essere estraneo, se si trova all'interno del mio mondo primordiale, Husserl prosegue l'analisi¹⁸⁷. Ogni esperienza è riferita ad altre che tendono poi a convergere via via verso *sintesi concordanti*: anche l'esperienza dell'estraneo ha luogo attraverso appresentazioni che tendono a concordare e io appercepisco il *Leib* dell'altro attraverso il suo *comportamento esteriore*; se la concordanza con l'altro *Leib* non avviene, lo percepisco come un'apparenza (oppure lo riduco a *Körper* secondo Paci, che individua in tale disaccordo il contrasto dialettico servo-padrone della *Fenomenologia* hegeliana: forse Paci allude al fatto che al termine della lotta tra i due, uno è ridotto a "cosa", come cadavere o come merce). Se nel mondo primordiale percepisco direttamente solo me, l'estraneo è pensabile solo in maniera analogica come «*modificazione intenzionale* del mio io», in virtù della quale «per l'appresentazione si costituisce nella mia monade un'altra monade»¹⁸⁸. Husserl cerca di rendere perspicua la *modificazione intenzionale* con cui appercepisco l'altro parlando della maniera in cui, all'interno della mia presenza vivente, accedo al *passato*: appunto mediante una modificazione intenzionale del presente, che consiste nell'esperire il passato come un ricordo, in cui esso mi sarebbe dato come un presente già passato. La costruzione husserliana solleva molti dubbi: anzitutto se l'altro è raggiunto solo come una modificazione di me stesso (operazione forse inevitabile arrivati a questo punto della riduzione fenomenologica, che mostra così i suoi limiti), è davvero "*altro*"? Certo, nell'esperienza dell'altro la coscienza gioca un ruolo fondamentale, ma è difficile credere che tale esperienza passi tramite una costruzione artificiosa come la modificazione. Ci chiediamo insomma se il passaggio dall'esperienza che faccio della mia temporalità (che presenta indubbiamente contenuti solo miei) a quella che faccio dell'altro (che, pur appartenendo alla mia sfera primordiale, è appunto altro) sia legittimo; si consideri per inciso il fatto che non è così ovvio che si esperisca il passato costruendolo a partire dal presente sulla base della somiglianza con questo e che dovrebbe esserci invece anche un rapporto reciproco secondo cui il passato, differente dal presente, lo influenza inserendovi la differenza, cioè arricchendo di senso nuovo i suoi istanti. Husserl dice infatti (e questo segna un elemento recuperabile della sua costruzione) che anche il presente è modificato dal passato e se noi trasponiamo la situazione al rapporto con l'altro – trasposizione, abbiamo visto, problematica ma forse più "fattibile" se si tratta di riconoscere una *mutua* influenza tra i due termini della relazione, piuttosto che costruire unilateralmente il passato sul presente e l'altro sull'io – l'io è *modificato* dall'altro: nel compatto sistema del soggetto si apre un varco verso l'*aperto*. Non solo, potremo forzare l'argomento husserliano e,

¹⁸⁷ Abbiamo qui riassunto il §51 delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl.

¹⁸⁸ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 135. Per la non concordanza come contrasto dialettico cfr. Paci, *Tempo e verità*, p. 146.

anziché vedere l'alterità come modificazione della mia identità, scoprire, nella coesistenza in me di più dimensioni temporali reciprocamente influenzanti, un *pluralismo* irriducibile all'interno della mia stessa identità: io sono sempre io, ma sono stato e sarò sempre altro da ora.

Husserl si rende forse conto della difficoltà di ottenere l'esperienza dell'altro solo tramite l'analogia con quella temporale e così cerca di precisarla utilizzando l'esperienza *spaziale* che, data la sua maggiore "esteriorità" rispetto all'io, si presta meglio allo scopo. Il mio *Körper* è per me qui e ogni altro *Körper* (animato o meno) compreso quello dell'altro, è là (anche se posso modificare il mio orientamento grazie a una libera variazione delle mie cinestesi, le mie percezioni corporee): la natura spaziale si costituisce così nella mia sfera primordiale grazie all'attività intenzionale del mio *Leib*. Ora, posso appercepire l'altro come un io che, al pari di me, ha il suo mondo primordiale: percepisco così il suo *Körper*, «che appare nella *mia* sfera monadica nel modo del "là"», come segno del suo *Leib*, che egli esperisce però «nel modo del "qui" [...] nella *sua* sfera monadica» e posso fare questo grazie a un'apparizione appartenente al mio *Leib*, che richiama «l'aspetto che avrebbe il mio corpo *se io fossi là*»¹⁸⁹. Esperisco l'altro in questa associazione tra il mio corpo e il suo, nella quale rimaniamo però ciascuno nella propria *Umwelt*: io sono qui e non potrei essere lì. Ci sembra che il dato più importante nella precisazione husserliana dell'alterità attraverso lo spazio sia che in essa la *differenza* dell'altro da me è salvaguardata: come nota Paci, «lo spazio impedisce l'identità e rende possibile la costituzione dell'altro come veramente altro»¹⁹⁰; vediamo che la trascendenza dell'altro, pur raggiungibile solo attraverso l'immanenza della mia coscienza, mantiene la sua irriducibilità a me, la sua inviolabilità: tutto ciò è garantito dall'inclusione nel soggetto husserliano dell'elemento *corporeo*, dalla concretizzazione della coscienza tramite il corpo e dalla vivificazione del corpo tramite la coscienza. Inoltre, come evidenzia Husserl, la *prima* esperienza che ho dell'altro io è di natura corporea: sperimento infatti per prima cosa il suo *Leib*, o meglio i comportamenti motori e le operazioni sensoriali che si attuano attraverso i suoi organi e posso fare questo perché ho già sperimentato all'interno del mio mondo primordiale un controllo del corpo e una sensibilità analoghi. Di qui posso poi sperimentare i suoi contenuti psichici superiori (dalle emozioni fino alle operazioni intellettive complesse), sempre sulla base delle loro manifestazioni corporee e dell'analogia con la mia esperienza: entra qui in gioco l'empatia (*Einfühlung*), termine importantissimo in Husserl, che indica appunto il sentire nell'altro esperienze analoghe alla mia e che va sottratto a un ingenuo psicologismo, costituendo la base per l'esperienza filosofica dell'altro¹⁹¹. Noi potremmo (con consueto puntiglio)

¹⁸⁹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 137.

¹⁹⁰ Paci, *Tempo e verità*, p. 147. Sul ruolo che le diverse dimensioni temporali all'interno dell'io giocano comunque per Husserl nella costituzione dell'alterità, cfr. Husserl, *La crisi delle scienze*, p. 189.

¹⁹¹ Cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 139. Per l'importanza del corpo nel problema del soggetto, cfr. Husserl, *La crisi delle scienze*, p. 299.

rilevare che tramite l'*Einfühlung* non sperimento veramente sensazioni, emozioni e intellezioni dell'altro, ma gli attribuisco le *mie*, con il rischio di fraintenderlo o di imporgli me stesso; ciò non toglie che spesso noi esperiamo i contenuti psichici altrui proprio sulla base dell'analogia con i nostri, a patto però di considerare che non si tratta dell'unico modo in cui possiamo farlo: potrebbero esserci nell'altro contenuti psichici che noi non abbiamo *mai* sperimentato, per accedere ai quali gli strumenti della fenomenologia husserliana potrebbero non essere sufficienti.

f) *Fenomenologia e politica: dal soggetto alla società*

A ogni modo, la fenomenologia tocca a questo livello questioni decisive per la chiarificazione del nesso tra dominio e soggettività, il quale rivela il carattere *politico* e non meramente teoretico della questione della soggettività. Husserl definisce il rapporto appena descritto tra me e l'altro come una "comunità", fondata su una natura comune alle due monadi: tale comunità è la cellula embrionale di ogni *comunità intersoggettiva* più ampia. Ci troviamo qui a un crocevia tematico molto importante; la natura che condivido con l'altro non è la natura immediata, ma la "seconda" natura "riflessa" trascendentalmente dal soggetto: essa è l'elemento precategoriale su cui si fondano i giudizi logici (*Esperienza e giudizio*), su cui a loro volta si fondano le scienze; il contenuto veritativo di queste non è però disgiunto dal loro essere pratiche effettuate all'interno di una comunità di scienziati (*Krisis*); tali comunità sono, come tante altre, comunità di soggetti, di cui ciascuno può comprendere (tramite una radicalizzazione della riflessione su stesso) l'esperienza che lo lega all'altro (*Meditazioni cartesiane*): la domanda *teoretica* sul soggetto, quella *epistemologica* sul giudizio e quelle *politiche* su società e dominio non troveranno risposte separate. La comunanza tra me e l'altro ha però un *limite* perché la mia sfera primordiale e la sua sono «separate da un abisso» e il fatto che io all'interno della mia esperisco un corpo che, in quanto fenomeno, è mio ma che in realtà appartiene all'altro costituisce l'ennesimo «enigma»¹⁹². L'enigma sparisce tuttavia se si pensa che esso sorge solo se le due sfere sono tenute distinte e che tale distinzione presuppone l'esperienza dell'estraneo, che essa doveva invece fondare. Husserl cerca di illuminare il problema approfondendo ancora l'*appresentazione* con cui esperisco l'altro: essa presuppone una "presenzialità", che ogni percezione reca con sé e che costituisce insieme a essa una co-percezione; Husserl intende dire, nel suo difficile linguaggio, che io e l'altro siamo *compresenti* e che abbiamo *percezioni comuni*, per cui esperiamo gli stessi oggetti tramite atti intenzionali che convergono su di essi; l'altro elemento importante della spiegazione husserliana è che in questa co-percezione (come in ogni percezione) non mi è dato solo l'oggetto attualmente presente in essa, ma anche uno "*sfondo*" compresente ma non percepito, *trascendente* rispetto alla percezione stessa. L'appresentazione è possibile sulla base di una presentazione di

¹⁹² Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 140.

questo tipo: così non posso esperire il corpo che, pur interno alla mia sfera primordiale, mi indica la compresenza (*Mit-sein*) con me dell'altro, senza che il corpo appartenente a questi sia effettivamente un corpo estraneo, il corpo dell'altro¹⁹³. Interessanti sono a tal proposito le osservazioni di Paci circa la non esauribilità dell'oggetto al dato; a partire dalla *Paarung* con cui io e l'altro percepiamo assieme un oggetto senza che questo si esaurisca in tale percezione, si costituisce un'*Umwelt* comune che, dapprima limitata a noi due, si estende alla società e alla civiltà: l'esperienza di una civiltà ha sempre più di ciò che in essa si mostra e il suo senso, *inesauribile*, va esplicitato. Notiamo che la co-percezione e l'appercezione sono manifestamente atti di natura *rappresentativa*, sicché l'estensione di esse alla civiltà non farebbe che estendere il dominio della rappresentazione nel suo rendersi manifesto l'ente nel modo della presenza; eppure l'osservazione paciana mostra ancora come la fenomenologia, portando all'estremo i confini della metafisica del soggetto e della presenza, in realtà li *indebolisca* dall'interno: la rappresentazione con cui il soggetto (mio, dell'altro, della civiltà) si rende disponibile l'oggetto nella sua presenza non esaurisce l'esperienza, ma è solo un punto d'accesso (forse non l'unico né il più importante) di questa a un essere che si sottrae alla presenza e che risiede nei sensi nascosti di epoche passate e a venire. I concetti di *natura originaria* e di *telos*, a partire dai quali Paci ritiene possibile l'accesso a tali epoche, rischiando di imporre al passato e all'avvenire le forme del presente, vanno però discussi criticamente¹⁹⁴. Per quanto riguarda il primo, Husserl parla effettivamente di una "natura" alla base della co-presentazione che permette l'esperienza dell'altro: essa non è altro che la natura primordiale, che accomuna il mio io e quello dell'altro; colgo l'altro in virtù del dominio che lo vedo esercitare sul suo corpo, che in ultima analisi è parte di una natura cui appartengo anch'io con la mia sfera primordiale: io e l'altro condividiamo una *stessa* identica natura, fatta però di *molteplicità* di apparizioni, che fanno sì che i medesimi enti siano sperimentati in modi diversi da enti diversi¹⁹⁵. Pensiamo che tale natura possa dirsi originaria, non come mitica *Ursprung* identica a sé a partire dalla quale si formano per imitazione i differenti enti, ma come una *molteplicità* che tutti gli enti (non ancora individuati) condividono *univocamente*, per *poi* individuarsi entro identità distinte: v'è dunque una *relazione* (e pensiamo che Paci avrebbe potuto essere d'accordo) che precede addirittura i membri che connette, i quali si formano a partire da essa secondo un processo di *individuazione*; si ricordi però che la natura, pur rimandando a una dimensione "vitalistica" (come

¹⁹³ Per la difficile spiegazione husserliana del rapporto tra appresentazione e appercezione, cfr. *ivi*, p. 141: si passa dalla co-percezione che io e l'altro abbiamo dell'oggetto e del suo sfondo trascendente (appercezione) al fatto che l'appresentazione presenta qualcosa sulla base dell'*unità* con l'oggetto appresentato; in questo caso il *corpo* dell'altro appresenta l'*esserci* dell'altro solo sulla base della coappartenenza di tale corpo all'*alter ego*, dunque il corpo rappresentato nella *mia* sfera primordiale appartiene all'*altro*. Il passaggio dal carattere *comune* dell'*appercezione* alla *trascendenza* dell'altro e del suo corpo rispetto a me nell'*appresentazione* avrebbe forse richiesto maggiore chiarezza da parte di Husserl.

¹⁹⁴ Per l'osservazione di Paci, cfr. *Tempo e verità*, p. 149. Per Paci, che cita le appendici da XXV a XXVIII della *Crisi*, tale accesso a epoche diverse motiva l'intrinseca storicità di scienze e filosofia. In questo paragrafo discutiamo il concetto di natura originaria e solo in parte quello di *telos*, che sarà visto anche nel secondo "corollario" del prossimo.

¹⁹⁵ Cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 142.

testimonia l'utilizzo da parte di Husserl del termine "natura" e non d'un altro), non è per noi "vivibile" in quanto tale e, per essere compresa, dovrà essere *riflessa* dalla coscienza: qui Husserl si avvicina stranamente a un autore come Adorno (che dedicò grandi energie nell'attaccarlo), per il quale il non-identico, la differenza naturale che precede il dominio compatto dell'identità soggettiva e della coscienza, può essere raggiunto solo a partire da questa. Come può questa natura essere riflessa però dalla coscienza se precede la formazione stessa di individui coscienti? Si deve ipotizzare per tale natura una sorta di *coscienza impersonale* (simile a quella che Deleuze attribuiva a "una vita", ossia alla vita nella sua dimensione pre-individuale)¹⁹⁶ che, certo non "attivata" in tutti i viventi nello stesso grado (la vitalità in quanto tale può non essere cosciente), raggiunge in alcuni di essi livelli più elevati e si incarna in individualità più o meno "separate". Se la natura di cui qui si discute non è quella dell'immediatezza selvaggia, essa non è nemmeno quella *oggettiva* delle scienze positive: questa infatti presuppone l'esperienza dell'altro (il primo uomo a essere costituito), la quale a sua volta si fonda su quella natura "comune" in cui propriamente *non c'è* ancora distinzione tra io e altro, né tra soggetto e oggetto. La spiegazione di questa fondazione è implicita in quanto detto: l'appresentazione con cui esperisco l'altro rimanda a quella presentazione, in virtù della quale io e l'altro costituiamo gli stessi oggetti naturali e che riposa sulla natura primordiale condivisa; a partire da qui si costituiscono poi le oggettività superiori della cultura. Husserl sembra dire che se non ci fosse l'altro e la convergenza intenzionale con cui esperiamo insieme la *natura comune*, ci sarebbero forse enti ma non certo oggetti: se la coppia tra me e l'altro dà poi vita a comunità più ampie (società, civiltà), si può dire che tutti gli oggetti (edifici, leggi, opere d'arte) hanno origine intersoggettiva, quindi *sociale*. Si tratta di un passaggio decisivo perché ritroviamo qui la questione (che motiva sia le *Meditazioni* che la *Krisis*) sul fondamento delle *scienze*: esse, con gli oggetti che studiano (fenomeni, enunciati, teorie), si fondano nel soggetto trascendentale che, se arriva a comprendersi nella "*solitudine*" filosofica creata dall'epochè, non può però esistere come tale né fondare oggetti senza un *altro*; insieme a esso dà vita a comunità intersoggettive più ampie, sullo sfondo di una natura comune, che riflette senza poterne disporre¹⁹⁷. Tali comunità sono società e civiltà determinate nel *tempo* e nello *spazio*:

¹⁹⁶ Cfr. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, in *Philosophie*, 47, 1995, pp. 3-7; trad. it. di F. Polidori, in *Aut-aut*, 271-272/1996, pp. 4-7; si tratta di un ripensamento rispetto alla *Logica del senso*, dove Deleuze era ancora scettico sull'attribuire la coscienza al campo trascendentale.

¹⁹⁷ Per l'origine degli oggetti nella relazione tra io-altro, cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 144. Senza questa comunità intenzionale tra un essere e un altro non ci sarebbe dunque un mondo di cose e di uomini, dice Husserl, in *Meditazioni cartesiane*, pp. 147. Poiché Husserl utilizza qui invero il termine *Seiendes*, ente, che nella versione italiana è reso con "essere", Paci istituisce in *Tempo e verità*, p. 152, un confronto tra Heidegger e Husserl: per l'allievo il problema è l'essere dell'ente, laddove per il maestro è quello dell'ente in quanto monade relazionale, nel suo fondarsi sulla natura prepredicativa e nel suo tendere intenzionale verso il telos. È difficile contestare una simile interpretazione (la riduzione dell'ente a monade ha per Heidegger tratti indubbiamente metafisici): bisogna però anche evidenziare che la dimensione *temporale* dell'esserci rimane eredità fenomenologica sicuramente attiva nel "primo" Heidegger, soprattutto per quanto riguarda l'estasi dell'avvenire (accostabile al telos), e che la ricerca circa l'origine dell'ente che diviene soggetto, determinata da un'epoca particolare della *storia* (della quale, in quanto storia, il carattere temporale non può essere escluso) dell'essere,

perciò la domanda se esista una scienza *neutra* rispetto alle situazioni politico-sociali in cui nasce non ha senso¹⁹⁸. Tuttavia, il *telos* razionale verso cui tutte le civiltà convergono, con cui Husserl e Paci cercano di evitare il rischio di relativismo di una simile posizione, comporta con sé il rischio ancora maggiore della programmazione e dell'estensione indefinita del *dominio* dell'uomo (pur mitigato dalla valorizzazione dell'alterità) sull'ente e l'altro uomo. Husserl sottolinea che, poiché io sperimento lo stesso mondo degli altri (è necessario ora parlare al plurale), si costituiscono dei *sistemi comuni* di apparizione, che costituiscono la normalità; ecco un altro tassello importantissimo: la genesi, a partire dal *soggetto* (comunque fondato su una natura che rimane il "materiale" su cui esso deve esercitare la riduzione) di quei macro-soggetti che sono le *società*, dotate di sistemi identici e onnivincolanti di rappresentazione. L'identità di tali sistemi non è compatta perché, nota Husserl, possono esserci in essi delle differenze quanto al modo di costituire il mondo, che originano delle anomalie (suscettibili di correzione), ossia delle deviazioni da una normalità precedente, come testimoniano le esperienze di ciechi e sordi. Ora, è fin troppo evidente che Husserl parla ancora il linguaggio della metafisica, che suona anche all'orecchio distratto come quello dell'esclusione e dell'assoggettamento: viene determinata una *normalità originale* proprio sulla base della condivisione da parte dei *soggetti* di un sistema di *rappresentazioni identiche* e le *differenze* da esso sono bollate come *anormalità* deteriori, suscettibili di correzioni che recano l'ombra della *normalizzazione* sociale. Husserl rincara la dose, trattando anche l'animalità come una variazione anomala dell'uomo (ma si potrebbe fare lo stesso discorso all'interno dell'umano per esperienze come follia, transessualità etc.), ma non basta secondo noi aggiungere la precisazione che si tratta di una precedenza "costitutiva" per fugare ogni sospetto¹⁹⁹. Egli è probabilmente in buona fede e partire dal soggetto-uomo costituisce per lui un problema metodico: crediamo sia troppo facile lanciare accuse al filosofo, soprattutto se si pensa (come hanno notato in molti, da Adorno a Heidegger) che la connessione tra metafisica e dominio è un problema epocale; ed è pure troppo facile far sparire il soggetto, liquidandolo come mera costruzione sociale e linguistica volta alla legittimazione di determinati rapporti di potere. Cosa resta da proporre se non si vuole dimenticare l'importanza della coscienza nella nostra esperienza, evitando

è il tema del "secondo" Heidegger; soprattutto non si può escludere la centralità della *relazione*, tra essere ed ente come pure tra enti (*Mit-sein*), nella meditazione heideggeriana.

¹⁹⁸ Sulla temporalità della comunità tra monadi, cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, pp. 145-146: secondo Husserl l'originale alla base del quale si fonda il mio rapporto con l'altro non c'è più, ma io posso, tramite ripetute rimemorazioni, ritornare a esso; l'identità degli oggetti intenzionali (compresi gli oggetti ideali logici) si costituisce attraverso una sintesi di queste diverse ripetizioni (come nella teoria delezuziana della ripetizione, in cui l'*identità* si costruisce a partire da *differenti* ripetizioni di elementi a loro volta *differenti*); la validità delle categorie scientifiche non è sovratemporale, ma è dovuta a questa facoltà di ritornare alla natura originaria (*onnitemporalità*), nella quale crediamo vadano rintracciati anche elementi di natura *materiale* (pulsioni, bisogni...). Anche l'esperienza dell'*altro* si fonda su questa natura originaria in cui io e l'io estraneo coesistiamo vivendo le stesse realtà: per Husserl tale *comunità originaria* tra le monadi è di natura *temporale* e dà vita al mondo e alla sua temporalità.

¹⁹⁹ Abbiamo qui continuato a seguire il tema dell'origine degli oggetti nella relazione tra io-altro, cfr. *ivi*, pp. 144; per il rapporto normalità-anomalia, cfr. *ibidem*.

al contempo di farne la normalità a cui le anormalità si devono adeguare? Crediamo che si tratti di prendere paradossalmente coscienza dei *limiti* della coscienza, osservare il suo emergere dall'*inconscio* e il suo riscivolare in esso; vedere per le altre coppie (uomo-animale, sano-folle, autoctono-straniero) non lo scadimento della normalità in anomalia, ma la *relazione* reciproca senza cui i due termini non esisterebbero.

A partire dalla relazione tra me e l'altro, la via per la comprensione di comunità intenzionali più ampie è in discesa; in esse, le altre monadi sono *legate* a me, eppure *separate* quanto ai nostri contenuti coscienziali nonché ai nostri corpi. È sempre Paci a spiegare magistralmente questa "*associazione relazionale*", confermando peraltro il parallelismo tra corpo umano e "corpo" sociale che avevamo evidenziato: essa non va compresa come somma di parti, ma come "*organismo*", in cui «un membro è se stesso, ma è quello che è in rapporto agli altri, e la sua funzione richiede le altre funzioni»²⁰⁰. In effetti anche per Husserl gli altri sono soggetti psicofisici, non solo perché ottenuti a partire da me come monade, ma perché membri di una comunità umana: Husserl definisce (in modo non neutro) appunto l'*uomo* come l'individuo membro di una *comunità*, dunque io e gli altri siamo uomini tra gli uomini; io, meditando, mi rendo conto qui per la prima volta che anche l'altro percepisce il suo corpo e il mio: non solo per lui io sono altro, ma anche per ognuno gli altri sono altri. Potremmo allora definire la società come una comunità di corpi vivi o (il che è lo stesso) di coscienze incarnate, che si sperimentano a vicenda: la *società* stessa è allora un *corpo vivo*, che vive anche le *pulsioni* e i *bisogni* dei suoi membri come fenomeni sociali. Husserl estende addirittura a tutti i viventi della natura extraumana la possibilità di essere soggetti di una comunità, che definisce "reciproca": potremmo intendere allora tale estensione non come l'assimilazione a sé del vivente da parte dell'umano, ma come l'*apertura* dell'uomo al *sovrumano* che ne condiziona l'identità individuale e collettiva. Tale natura sovrumana ovviamente non è secondo Husserl più quella immediata, ma quella costituita trascendentalmente in me, o meglio – poiché essa è la stessa ancorché costituita nei diversi modi soggettivi d'apparizione degli altri – nell'*intersoggettività trascendentale*: il mondo trascendentale della *Seconda meditazione*, pur conoscibile inizialmente solo nella solitudine dell'io, trova la sua origine nella relazione tra soggetti scoperta nella *Quinta* ed è accessibile intenzionalmente a ogni uomo in maggiore e minore grado²⁰¹. Husserl avanza incidentalmente la possibilità di fondare sulla nuova fenomenologia intersoggettiva trascendentale una psicologia pura, che studia la psiche come oggettivazione della monade, in cui questa vive concretamente la propria esperienza insieme ad altri.

²⁰⁰ Paci, *Tempo e verità*, p. 153. Per il carattere legato e separato delle monadi, cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, pp. 147 e ss.

²⁰¹ Sulla comunità monadica come comunità psicofisica di soggetti trascendentali cfr. Husserl, *Meditazioni*, § 56. La *Krisis* è disseminata di osservazioni sul fatto che il soggetto sia tale solo nell'intersoggettività: cfr. a titolo esemplificativo pp. 51,136,189.

L'osservazione husserliana è interessante soprattutto come *esempio* di scienza fondata sul soggetto trascendentale, segnando ancora la vicinanza delle *Meditazioni* alla *Krisis*; nota ancora Paci: la fenomenologia, mettendo tra parentesi le scienze positive, «non vuol negare le scienze ma le vuole [...] fondare su una base vissuta»²⁰²; sarebbe così possibile, aggiungeremmo, fondare trascendentalmente una *scienza politica*, fondata sui modi concreti in cui i soggetti esperiscono le *forme associative* a cui danno vita, o una *scienza economica*, fondata sul loro concreto modo di esperire i propri *bisogni* materiali. Il collegamento con la *Crisi* è esplicito anche quando Husserl parla della costituzione dell'umanità, che come abbiamo visto vive essenzialmente in comunità. Vi sono atti intenzionali dell'io che riguardano gli altri io e che Husserl definisce “*sociali*”: essi mettono in comunicazione le monadi e permettono (come abbiamo accennato) lo studio trascendentale dei diversi tipi di *società*. Collegato a questo è lo studio dell'ambiente culturale di ogni individuo e di ogni comunità, il quale emerge a partire dal fondo di una natura comune raggiungibile da ognuno, eppure raggiunta effettivamente secondo diversi gradi; tale natura comune si incarna in diversi *mondi culturali*. Ogni uomo comprende inizialmente solo il *suo* ambiente concreto (*Umwelt*), all'interno del mondo culturale che la sua società ha formato (comprendendo il proprio presente alla luce di un passato accessibile solo a questa società). A livello delle culture si ripete per Husserl “*in grande*” l'esperienza dell'estraneo che avveniva “*in piccolo*” tra me e l'altro (e ciò secondo noi potrebbe motivare un'altra scienza fondata trascendentalmente: un'*antropologia fenomenologica*); poiché tale esperienza si fonda anche qui sull'*Einfühlung*, ossia sulla comprensione dell'altra cultura in maniera *analogica* rispetto alla mia, avvanzeremmo le stesse riserve espresse sopra: partire dalla propria esperienza culturale è inevitabile, ma comporta il rischio di *fraintendere* le altre culture o assimilarle alla nostra; il rischio può forse essere attenuato (ma non eliminato se si rimane all'interno della fenomenologia) considerando il carattere *bidirezionale* del rapporto, per cui una cultura nell'esperire un'altra è costantemente da questa influenzata. L'*Einfühlung* secondo Husserl si basa anche qui sul mondo primordiale (in cui tutte le culture possono “ritagliare” la loro sfera): per accedere a esso, come io parto dal mio presente vivente (tempo) e dal mio *Leib* (spazio), così le società potranno, a partire dal loro presente e dai loro “*confini*”, esperire le *altre* culture. Data la natura spazio-temporale di questa accessibilità, Paci nota giustamente che l'*Einfühlung* agisce anche tra società presenti e passate (per inciso segnaliamo, per l'accesso *temporale* ad altre culture mediante l'empatia, *rischi* analoghi a quelli riscontrati per lo spazio) e che a partire da qui sarà possibile una *storiografia intenzionale*. L'uomo vive sullo sfondo di questo mondo concreto costituito dalla natura intera, ma tale vivere non può non passare attraverso un'*Umwelt* pratica che egli si “ritaglia” in esso: essa è formata dai predicati specificamente umani di significato, che hanno una genesi temporale fondata sull'agire e sul sentire umani (e interna alla

²⁰² Paci, *Tempo e verità*, p. 154. Per la psicologia pura, cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, § 57.

Lebenswelt comune agli uomini). La relazione tra la natura data da una parte e la *Lebenswelt* e le *Umwelten* umane dall'altra è formulata efficacemente da Paci come una "dialettica", in cui il secondo termine deve sempre dotare di *sensu* il primo, trasformandolo. Aggiungeremmo che senza il fondo *indeterminato* della natura "muta" la dotazione di senso non potrebbe avere luogo e che dunque tale fondo non è mai completamente riducibile all'uomo: esso è la *differenza*, in quanto tale inconoscibile, "data" solo in quanto processo infinito in continuo mutamento, che l'uomo può comprendere e trasformare, venendone però a sua volta *trasformato* e senza che tale comprensione sia mai completa. Si situa a questo livello per Husserl il problema del rapporto tra *genesi dinamica* ed "*essenza*" *statica* e che comporta ad esempio il problema del rapporto tra il carattere statico dell'individuo e le sue mutevoli abitudini o della genesi del suo carattere innato. Paci nota che se tale problema è un enigma, esso «non si risolve con un ritorno all'indistinzione originaria [...], ma nell'idea-limite di una *Gemeinschaft* teleologica»²⁰³. Il ricorso al *telos* come a un *deus ex machina* che dovrebbe risolvere l'enigma non ci convince del tutto, eppure ha il merito di spostare l'origine naturale in "*avanti*" escludendo l'impossibile ritorno a essa a partire da un presente "deteriore", per farne invece un compito razionale *mai concluso* che permette la *comunicazione* tra uomini di diverse civiltà. Vediamo che il problema della genesi si applica ovviamente sia a livello del soggetto che della società: entrambi si formano a partire dal fondo "oscuro" di una dimensione naturale che abbiamo chiamato *differenza*, a indicare la sua precedenza rispetto alle identità consolidate individualmente e socialmente; la differenza viene sottratta alla sua datità attraverso l'epochè, che avrebbe il compito di "immobilizzarla" per poterla poi comprendere entro le forme della *rappresentazione*: notiamo a questo punto che l'epochè non sarà mai completa (ciò che il fenomenologo non ammetterà), in quanto subirà sempre le interferenze di questa differenza che non si lascia ridurre a coscienza e che *influenza* piuttosto l'esperienza di quest'ultima in modi imprevedibili. L'ingresso della differenza entro la coscienza (la quale non è però data e letteralmente *si formerà* nell'indagine) avverrà secondo stadi in cui si passerà via via da una *materialità inconsapevole* a una *consapevolezza immateriale*: la società e il soggetto si generano quindi a partire dallo strato *primario* costituito dai *bisogni* e dalle *pulsioni* materiali²⁰⁴, per passare poi alla sfera del *desiderio erotico* (anche sottratto alla dimensione riproduttiva); poiché questi due stadi hanno sempre forme collettive di soddisfazione, si passa a un terzo strato, che riguarda

²⁰³ Paci, *Tempo e verità*, p. 156. Abbiamo qui discusso il § 58 delle *Meditazioni* di Husserl sulle società intenzionali nel loro rapporto e nella loro genesi. Cfr. anche Paci, *ivi*, pp. 154-157.

²⁰⁴ Nella quarta sezione vedremo come il concetto di bisogno è sì legato alla natura materiale e alla sfera della necessità (sesso, cibo, sopravvivenza), ma non si esaurisce a esse: esistono bisogni propriamente "umani" (socialità, tempo libero, eros), che necessitano di un processo storico per svilupparsi e sono più vicini alla cosiddetta sfera della libertà. Per quanto riguarda le pulsioni, vedremo nella quinta sezione come esse si connettano alla sfera materiale e si avvicinino ai bisogni del primo tipo, ma anche come esse rientrino tra le condizioni entro cui si sviluppa il desiderio; quest'ultimo, senza l'apporto di pulsioni e godimento, non avrebbe la "base" che fa di esso un desiderio di natura erotica, richiedendo però anche un'espansione sia dei bisogni materiali che di quelli umani (definizioni qui provvisorie, che verranno approfondite) e contribuendo poi a sua volta ad arricchire anche la sfera della libertà.

le *forme sociali e politiche* in sé e i problemi della potenza (la permanenza del vitale nel sociale) e del potere (il privilegio dei pochi a danno dei molti); le forme associative lasciano tracce all'interno degli individui sotto forma di *moralità e affetti privati*, che costituiscono un altro stadio e che vengono in uno stadio successivo condivisi attraverso la *comunicazione*, linguistica e non; abbiamo poi la *coscienza* con i suoi contenuti *oggettivi* e, da ultimo, il soggetto che riflette se stesso in quanto *auto-coscienza*. Questo processo può essere percorso nel senso opposto e, anzi, l'esperienza umana si svolge entro questi continui movimenti di "ascesa" e "discesa"²⁰⁵.

Con l'esame della comunità intersoggettiva delle monadi, il nostro studio del soggetto trascendentale husserliano – che voleva mostrare la produttività e le potenziali implicazioni epistemologiche e politiche del concetto di soggetto anche nell'epoca del suo indebolimento – volge al termine. Ci restano da fare alcune considerazioni sui concetti di scienza, metafisica e teleologia.

g) *Due corollari:*

1) *Il soggetto e la scienza*

Si è costantemente accennato al fatto che la fenomenologia vuole rifondare le *scienze* (e, per quel che ci riguarda in particolare, le scienze filosofiche) sul *soggetto concreto*: forse quest'ultimo non è solo il fondamento metafisico del dominio dell'uomo sull'uomo e sugli altri enti ma, proprio nel momento della sua apertura all'*altro* da sé, l'ineliminabile protagonista della nostra *esperienza concreta*, sulla quale soltanto possono riposare le nostre *prassi conoscitive*. Con l'espulsione integrale del soggetto, in quanto "ideologia", dalla trattazione scientifica in nome di una "struttura" che sola sarebbe in grado di garantire la scientificità, non si riesce a porre più la domanda: "da dove viene la struttura, *chi* la pone, a vantaggio di *chi*?". Non è forse in questa noncuranza nei confronti del soggetto, che esso (privo di corpo e volto, dell'individualità stessa) fa valere i suoi antichi diritti, non è la materia del materialista un idealismo rovesciato, un'astrazione dell'uomo, che se ne serve per controllare l'ente, per poi dimenticarsi che è opera sua? Un "nuovo" materialismo ha bisogno invece di riferirsi a un soggetto che non è il soggetto assoluto dell'idealismo, ma – con i suoi *bisogni, affetti* e la sua *corporeità*, e fondandosi su "altro" – un soggetto concreto: la fenomenologia, radicalizzando la questione del soggetto e trattando quelle che normalmente sono considerate "cose" non come oggettività assolute, ma come *fenomeni* "per" il soggetto, ci dà un accesso (non l'unico) alla *materialità "viva"*, quella a cui potremmo attribuire un senso "per noi". La domanda circa il rapporto scienza-

²⁰⁵ Si pensi, nel contesto diversissimo della grande stagione dell'idealismo – laddove si comprenderà che se abbiamo usato tale termine in senso peggiorativo abbiamo inteso colpire più un atteggiamento filosofico fondato sul dominio del soggetto, che un'epoca del pensiero (pure collegata storicamente a tale primato) fatta di genuina ricerca –, alla filosofia della natura del primo Schelling, che parte dalla natura per "risalire" verso lo spirito, e al suo idealismo trascendentale e alla sua prima filosofia dell'identità, che seguono il percorso inverso, in cui dallo spirito si "ridiscende" alla natura.

soggetto trova risposta parziale in quanto scritto finora; costituendo il tema della *Krisis* nella sua interezza, i passaggi che riportiamo (scelti in costante riferimento alla lettura paciana di Husserl) valgano a titolo esemplificativo²⁰⁶. Il punto di partenza è ancora la *Lebenswelt*, il campo trascendentale scoperto nella *Seconda meditazione*, ma che trova fondamento nell'intersoggettività monadica della *Quinta*. La *Lebenswelt*, ancorché appaia attraverso l'epochè, è l'ovvietà che caratterizza ogni vita umana e che c'è sempre stata prima di ogni scienza, il mondo esperito attraverso la *doxa*, che come sappiamo Husserl invita a rivalutare²⁰⁷. Lo scopo di questo recupero non è evidentemente quello di abbandonare la scienza per l'opinione, ma quello di mettere in questione i *confini* tra esse: siamo sicuri che non sia possibile anche una scienza della *Lebenswelt* con i suoi contenuti relativi a noi e che, d'altra parte, le scienze che conosciamo non si limitino a mettere le proprie categorie innanzi alla realtà, occultandola? Le teorie scientifiche possono essere verificate solo sulla base del darsi delle "cose stesse" alla nostra esperienza²⁰⁸: questo apparire avviene proprio entro la *Lebenswelt*, che secondo Husserl altro non è che «un regno di evidenze originarie»²⁰⁹, che si danno all'intuizione. Mentre il mondo "obiettivo" e "vero" delle scienze positive è una "*sustruzione logica*", il mondo-della-vita è *soggettivo* (termine che qui indica la sua relatività) e proprio perciò *esperibile*²¹⁰: esso è per Husserl la verificabilità ultima che, generando la convinzione sulla base dell'esperienza, sta a fondamento di ogni procedimento induttivo²¹¹. Non vorremmo addentrarci in difficili problemi epistemologici, ma anche i più sofisticati metodi deduttivi (pur funzionando principalmente tramite enunciati logici di carattere universale) se vogliono sottoporre le teorie scientifiche al processo di verificazione-falsificazione che le renda davvero rigorose, non possono comunque non rimandare alla verificabilità empirica (legata spesso ad avvenimenti singoli altamente improbabili), che ha la sua fonte nel mondo dell'esperienza. Notiamo che le teorie scientifiche non si basano, è vero, solo su osservazioni empiriche ma anche su enunciati logici che devono garantirne l'universalità, la comprensibilità e la ripetibilità. Eppure anche questi enunciati, come pure le categorie della logica, non si sono auto-generati, ma hanno la loro origine nella *Lebenswelt* con le sue evidenze: si pensi ad esempio al primitivo che, sperando gli effetti delle piante (nutrienti o velenose) in cui si imbatte, o apprendendo dall'esperienza le procedure per accendere il fuoco, forma le categorie di causa ed effetto; che, vedendo (spesso istruito dall'esperienza o dal ricordo della fame) il suo sostentamento dipendere dal limite numerico delle greggi, forma le categorie di unità e pluralità, per ricordarsene e orientare la sua prassi

²⁰⁶ Non possiamo del resto affrontare qui un tema così complesso con l'attenzione che merita e che ci interessa per quanto riguarda le questioni del soggetto e, come si chiarirà nella quarta sezione, del bisogno nonché della fondazione "soggettiva" dell'economia politica e del marxismo.

²⁰⁷ Cfr. Husserl, *La crisi*, pp. 148-149.

²⁰⁸ Cfr. Paci, *Tempo e verità*, p. 193.

²⁰⁹ Husserl, *La crisi*, p. 152.

²¹⁰ Ivi, pp. 151-152.

²¹¹ Cfr. ivi, nota 7 di p.152, p. 273.

successiva. Questo tipo di esperienza non è mai singola, dunque il teorizzare nasce in un'esperienza della *Lebenswelt* che è condivisa e che Husserl vede all'opera anche nelle moderne "comunità" di scienziati²¹². Husserl, ribaltando come detto il rapporto tra le scienze "obiettive" e la scienza "soggettivo-relativa" della *Lebenswelt*, opera allora un rovesciamento: il problema del fondamento prelogico della scienza sembrava un problema parziale di quello universale delle scienze obiettive; ora il pensiero obiettivo delle scienze si rivela invece un problema parziale fondato nell'intuizione intersoggettiva che avviene nel mondo-della-vita, il quale è così l'universale che precede qualsiasi teoria garantendone l'evidenza e dunque la verità²¹³. Paci avverte però, quando parla di feticizzazione delle scienze (consistente nell'oblio del loro fondamento nell'esperienza) e di una loro eteronomia rispetto alla *Lebenswelt*, che non si tratta così di abbandonare il pensiero per l'intuizione immediata, perché l'intuizione fenomenologica «è vita ed è ragione, è pensiero ed è intuizione; è vita fungente che avverte se stessa»²¹⁴. Come abbiamo accennato, anche la logica obiettiva si fonderà per Husserl su una logica più "profonda", che descrive i fenomeni della *Lebenswelt* nel loro apparire²¹⁵. Che fare per raggiungere una scienza della *Lebenswelt*? Husserl sostiene che bisogna passare per una preliminare epochè delle scienze obiettive²¹⁶; non entreremo nel merito di questa epochè (che tra parentesi è quella con cui cominciano le *Meditazioni*: si neutralizza la validità delle scienze per riferirle al campo trascendentale del soggetto), ma si pensi alla produttività di una concezione del genere per quanto riguarda le cosiddette scienze *sociali o umane*: ad esempio quando, nell'ambito della scienza *economica*, si mette "tra parentesi" il *valore*, considerato "oggettivo", di una merce e lo si considera una cristallizzazione del *lavoro "vivo"* speso nel processo di produzione della merce stessa, si compie un'epochè di questo tipo; come pure quando nella scienza *psicologica o psichiatrica* si sottopone a epochè quella che viene considerata una malattia sulla base di determinate manifestazioni "oggettive" e ricorrenze *statistiche*, per cercare di ascoltare la *descrizione "viva"* del paziente del disagio che lo affligge²¹⁷. Dopo l'epochè delle scienze obiettive abbiamo abbandonato l'episteme per la doxa? Non proprio: ora secondo Husserl ci può apparire la *Lebenswelt*, che è sì un mondo relativo a noi, ma ha una *struttura generale* che non è a sua volta relativa e che contiene in sé le stesse strutture presupposte

²¹² Per la comunità degli scienziati cfr. ad esempio *ivi*, p. 153.

²¹³ Cfr. *ivi*, pp. 156-157. Il concetto husserliano di verità è quello di evidenza, ancora legato alla tradizione metafisica; si potrebbe però accentuare non tanto il carattere compiuto dell'evidenza quanto, seguendo Heidegger, il processo del suo emergere da un fondo "oscuro"; questo può benissimo darsi nella *Lebenswelt*, anche dopo che questa è stata ridotta.

²¹⁴ Paci, *Tempo e verità*, p. 194. Per la feticizzazione e l'eteronomia delle scienze obiettive cfr. *ivi*, pp. 194-195.

²¹⁵ Cfr. Husserl, *La crisi*, p. 158.

²¹⁶ Per l'epochè delle scienze obiettive, cfr. *ivi*, § 36.

²¹⁷ Un esempio di epochè dell'economia politica in vista una sua fondazione soggettiva è quello che Paci scorge in Marx, come vedremo diffusamente nel quarto capitolo. Se nel quinto capitolo ci occuperemo di psicoanalisi in riferimento al desiderio ma senza toccare l'aspetto clinico della malattia, un esempio di epochè della scienza psichiatrica e delle etichette in cui essa confina la malattia, in vista invece di una descrizione che si pone in ascolto dell'esperienza viva del paziente è ravvisato da Rovatti nel lavoro di Franco Basaglia, in P.A. Rovatti, *Restituire la soggettività. Lezioni sul pensiero di Franco Basaglia*, Edizioni Alpha & Beta Verlag, Merano, 2013.

dalle scienze: ad esempio «nella dimensione pre-scientifica, il mondo è già un mondo spazio-temporale»²¹⁸, solo che il suo *spazio* non è quello geometrico ma è fatto di *corpi vivi*, come il suo *tempo* è quello *vissuto*. Così, nel caso in cui i fisici trattano le teorie fisiche, essi non fanno che “ritagliare” un determinato ordine di problemi teorici e operazioni pratiche entro la *Lebenswelt*: ogni a priori obiettivo di qualsiasi scienza presuppone «un necessario riferimento» a quello che Husserl definisce l’«a-priori del mondo-della-vita» e in questo riferimento avviene una «fondazione di validità»²¹⁹. Husserl prende di mira soprattutto la logica “autonoma” (anche se non è ben chiaro a chi si riferisca precisamente), che pretende di fondare le scienze e che per il filosofo non è altro che una sofisticata ingenuità: essa, pur presupponendo l’a priori prelogico della *Lebenswelt*, è incapace di vedere che ha in esso il proprio fondamento²²⁰. Vediamo allora che quella che in una determinata epoca è considerata scienza *non* è qualcosa di “dato” una volta per tutte: ciò non significa negarne la validità (nonché i risultati), ma rinvenirne la *genesì* nell’*esperienza* che l’uomo fa degli altri enti. Le costruzioni teoriche hanno la funzione di illuminare la *prassi concreta* dell’uomo nella sua lotta per la vita: esse possono favorire la creazione di società in cui i benefici conquistati in questa lotta siano fruibili dalla *totalità* dei suoi membri, oppure di società in cui tali benefici siano veicolati verso una minoranza *privilegiata*, mentre la maggioranza dei membri esclusi da essi lavora ignara per perpetrare tale stato; in quest’ultimo caso le scienze, presentando il mondo sociale che hanno contribuito a costruire come quello “vero, obiettivo, in sé, universale”, si prestano a *giustificare* un rapporto sociale di dominio. Ecco perché, nel dibattito sull’*ideologia*, l’onere della prova non è solo a carico del soggetto – concetto antinomico che indica tanto il *fondamento* del *dominio* metafisico dell’uomo sull’ente, quanto la *concreta esperienza* dell’uomo con cui egli può spezzare lo stesso dominio – ma anche di quelle *scienze* che si pongono come “oggettive” e “necessarie”, senza rendersi conto che tali oggettività e necessità sono quelle poste dallo stesso soggetto che esse attaccano come “ideologia”: esso sparisce allo sguardo, continuando ad agire “spersonalizzato” dietro gli “oggettivi” processi economico-sociali, mentre solo la riflessione del soggetto concreto su di sé, come colui che ha innescato rapporti sociali di oppressione, può dare vita a società libere da essi.

2) Fenomenologia e metafisica. Per una critica della teleologia

Abbiamo accennato al fatto che Husserl si situa in un crocevia per quanto riguarda il tema della metafisica moderna e del suo superamento: da un lato egli, fondando l’esperienza integralmente sul soggetto, rimane interno a essa, dall’altro, facendo del soggetto qualcosa che non può essere se non

²¹⁸ Ivi, p. 161.

²¹⁹ Ivi, p. 162.

²²⁰ Abbiamo qui analizzato il § 36 della *Crisi*.

in relazione ad “altro”, contribuisce a scalfire il suo primato metafisico. Tale superamento non sarà mai completo e ciò si rivela particolarmente nel recupero husserliano della *teleologia*. Cominciamo dagli ultimi paragrafi delle *Meditazioni*. A partire dall’esplicazione dell’ego si costituiscono la natura, l’animalità, l’umanità, la socialità: ciò per Husserl significa che un’*ontologia* a priori del mondo *reale non* è un problema filosofico. È ancora Paci a spiegare perché, mirando forse ancora ad attaccare Heidegger senza nominarlo direttamente (mentre Husserl critica esplicitamente l’ontologia del XVIII secolo): l’essere degli enti deve essere vissuto *intenzionalmente* dall’ego, che attribuisce loro senso in vista di un *telos*; secondo Husserl tale ontologia non dà peso all’essere nella sua *fattualità* e casualità, essendo così per Paci incapace di dare senso a questo essere *contingente* e concretizzandolo malamente. Inutile dire che l’*ontologia fondamentale* heideggeriana *non* ha nulla a che vedere con una simile ontologia a priori e che l’essere, nel suo darsi all’ente, non toglie necessariamente a questo la concretezza né lo sottrae alla contingenza. Quando poi si pensa che le *necessità essenziali* eppure concrete di cui la filosofia è in cerca, sono garantite per Husserl e Paci solo dalla *soggettività trascendentale* che, a differenza dell’ontologia, riposa sull’intuizione concreta, viene da pensare a una restaurazione dell’*idealismo*: abbiamo già sottolineato la novità dell’“idealismo” della fenomenologia che non costituisce un sistema a priori fondato sul soggetto assoluto, ma fa riposare l’esercizio filosofico su un’esperienza vissuta *concretamente*; ecco però che quest’esperienza concreta non è garantita solo dal soggetto, coscienza necessaria ma non sufficiente ai suoi fini: essa ha bisogno (come i due filosofi riconoscono altrove) anche dell’emergere di contenuti *inconsci*, che hanno a che vedere con la nostra natura materiale e il soggetto si forma anche in questa emergenza²²¹. Il problema diviene allora se nell’esclusività del soggetto all’interno della fenomenologia non si dia una restaurazione della metafisica (è un tema che abbiamo già incontrato discutendo Derrida): Husserl annuncia che i risultati delle sue *Meditazioni* sono *metafisici*, in quanto contribuiscono alla conoscenza ultima dell’essere a cui mira da sempre la metafisica, eppure si distanziano dalla metafisica “classica” in quanto, a differenza dell’astrattezza di questa, si fondano sul soggetto “concreto”. Crediamo però che proprio la riduzione dell’essere al *soggetto* propria della fenomenologia riavvicini Husserl alla metafisica tradizionale, soprattutto nella sua era moderna. La via di fuga da questa pericolosa appartenenza (che reca con sé il rischio del rafforzamento del dominio umano) risiede tuttavia ancora nello *stesso* soggetto fenomenologico, il quale secondo noi dichiara i suoi limiti molto più di quanto il fenomenologo ammetta: quando Husserl dice che il mio ego, unico fondamento apodittico per le scienze, «non può a priori essere un ego che ha esperienza del mondo se non in quanto si trova in comunità con altri a lui simili»²²², egli ne spezza il primato inserendolo in una più ampia società; e, se è vero

²²¹ Sulla critica dell’ontologia cfr. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, § 59 e Paci, *Tempo e verità*, p. 157.

²²² Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 156.

che tale società ha senso solo a partire da lui, è anche vero che essa ne spezza i confini, facendo dipendere la sua esperienza da chi è *altro* da lui. Allargando il discorso in cerchi “concentrici”, vediamo che l’esperienza delle società e poi delle civiltà avviene a partire da loro stesse, ma non potrebbe avvenire se non nel gruppo più ampio di società e civiltà “*altre*”; così anche l’esperienza che il soggetto-umanità fa a partire da sé non potrebbe avvenire senza l’alterità costituita dall’*inumano* che, altro da esso, si estende “al di fuori”, “prima”, “dopo” di esso.

Altro elemento centrale nella nuova “metafisica” fenomenologica è quello della *temporalità*. Il pluralismo delle monadi significa per Husserl che esse coesistono non solo nello spazio ma anche nel tempo, sono cioè *contemporanee*, e il loro rapporto si basa dunque sulla temporalità reale. Questa coesistenza non può non portare a una rottura della separazione tra le varie comunità monadiche che, con i loro mondi, formano via via comunità più ampie, fino ad arrivare a una *comunità totale* che (crediamo idealmente) le comprende tutte e che costituisce intenzionalmente un *unico* mondo oggettivo. Husserl, da “seguace” di Leibniz, nota però che, pur essendo possibili infinite monadi ciascuna con il suo mondo, *non* sono *compossibili* due monadi, due mondi, due società, *identici*. Proprio a questo livello si situa secondo Paci il problema della temporalità storica: poiché non potrebbe esserci altra realtà oltre a questa realtà fattuale costituita da relazioni temporali tra monadi, in questa contingenza emerge la domanda circa il senso *teleologico* della storia²²³. Ogni monade e la stessa umanità vogliono realizzare intenzionalmente se stesse: perciò conferiscono *senso* al *presente* illuminandolo alla luce del *passato originario* che, non potendo essere vissuto in quanto tale, viene proiettato nel futuro come *telos* verso cui tendono. Donde viene questa necessità? Per Paci essa si fonda sulla natura stessa dell’*alterità*; proprio perché la relazione tra me e l’altro implica la non identità tra noi, questa separazione può farsi “abisso” che ostacola la relazione stessa che doveva permettere: «ciò che ci unisce è ciò che ci divide»²²⁴. Ed è proprio questa *incomunicabilità*, questa non relazione, tra uomini, società e civiltà a costituire il *male* per Paci e la crisi per Husserl: il *telos* è allora quel fine etico, quell’idea “kantiana”, che spinge gli uomini verso una sempre maggior *razionalità*, ossia secondo Paci una maggiore *relazionalità*. Paci distingue con cura la fenomenologia dall’idealismo “classico”: in essa «il negativo, il male non viene vinto in quanto [...] antitesi della tesi», ma deve essere superato tramite l’epochè del mondo, che nega tutto ciò che è già posto e proprio perciò egli può dire che «la fenomenologia non è idealismo *che pone la verità*»²²⁵: la *verità* si rivela come *senso* della *storia* a un’umanità che prende progressivamente *coscienza* di sé (si potrebbe però obiettare che Hegel aveva un’idea molto simile di verità e che il confine tra idealismo e fenomenologia non è così netto qui).

²²³ Per questi risvolti metafisici dell’intersoggettività, cfr. *ivi*, § 60 e Paci, *Tempo e verità*, pp. 157-158.

²²⁴ Paci, *Tempo e verità*, p. 160

²²⁵ *Ivi*, p. 162.

Quando Husserl dice che la filosofia è in pericolo²²⁶, Paci rinviene il pericolo nell'incapacità della filosofia di portare alla luce tale verità: questa deve per Husserl «innalzare l'uomo a un livello più alto, in una [...] storicità la cui entelechia è appunto questa nuova idea e la prassi filosofica o scientifica che le è subordinata»²²⁷. L'umanità deve comprendersi come «umanità razionale», essendo la ragione «ciò verso cui l'uomo [...] tende nel suo intimo», mentre «l'essere-uomo implica un essere-teleologico», dove «questa teleologia domina ogni azione e ogni progetto egologico»²²⁸. In questi passaggi ripresi da Paci (e nella *Krisis* se ne trovano molti analoghi), Husserl ci dà un'idea di cosa intenda per telos. Invero si tratta sempre di definizioni lievemente tautologiche: l'uomo è definito dalla sua razionalità, la quale è appunto il telos storico a cui egli tende in quanto uomo e su questa idea teleologica riposano la soggettività e le pratiche conoscitive dell'uomo. Bisogna avere rispetto sia per il rigore teorico con cui Husserl perviene a tale concezione, sia per il commosso afflato etico che la accompagna. Eppure, proprio qua egli, e con lui Paci, non convincono: la loro fenomenologia, pur rinvenendo un concetto “diverso” di soggetto (che si fonda sull'*esperienza concreta* e la *relazione con l'altro*), rimane ancora *interna* alla metafisica moderna. Certo, ci sono aspetti che anche nel loro telos sono “salvabili”: la crisi in cui rischiano di precipitare la scienza e con essa l'uomo, consistente nella perdita di contatto con la *Lebenswelt* originaria in cui si sono formati, non si cura con l'appello (potenzialmente conservatore) alla natura indistinta, ma facendo del recupero della naturalità umana un *compito* a venire da svolgersi entro le forme della *riflessione*; il telos della fenomenologia è poi un'infinità “*aperta*”, cioè – a differenza dell'infinità “chiusa” del sistema idealistico, che espande a dismisura i propri confini per rinchiudervi all'interno ogni finitezza – un'idea regolativa, un fine mai raggiungibile alla luce del quale *orientare* le nostre pratiche; di qui, la ragione non è patrimonio dei pochi che la possiedono, ma qualcosa che non è se non *allargandosi* potenzialmente a tutti, rompendo barriere e creando relazioni. Tuttavia, il concetto di telos va sottoposto a critica proprio per la sua solidarietà con la metafisica “classica”, che d'altra parte la fenomenologia contribuisce a indebolire. Esso, con il suo riferimento all'*umanità razionale*, mantiene dei tratti indubbiamente umanistici: non si tratta solo dell'*ottimismo* metafisico che tale concezione – ipotizzando che la razionalità dell'uomo (pur minacciata dal rischio del negativo) sia destinata infallibilmente a realizzarsi – comporta; in questo processo la *natura* è *esclusa*: certo essa deve essere ridotta per contro-effettuare il suo carattere di dato immediato e recuperarla poi alla riflessione; tuttavia il processo di progressiva razionalizzazione sembra *solo umano*, in quanto la relazione vuole superare una scissione che è attribuita alla natura soltanto, attraverso la creazione di comunità umane sempre più vaste in cui la natura non ha

²²⁶ Cfr. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 495.

²²⁷ Ivi, p. 268.

²²⁸ Ivi, p. 272.

posto se non come negata. Nella lettura di Paci emerge chiaramente quello che per noi è il motivo teoretico di questa interpretazione: l'*alterità* è fatta riposare su una separazione, che diviene *scissione*, negazione, e se la relazionalità teleologica deve ricomporre tale frattura, lo può fare solo eliminando l'*alterità* a vantaggio di un'*identità* sempre più compatta; il vizio di fondo è l'interpretazione della *differenza* come *negazione*, che riposa a sua volta sul primato d'*identità* che sappiamo caratterizzare la metafisica; del resto è lo stesso Paci a mettere in guardia contro il negativo, «assolutizzazione, metafisicamente illusoria, della separazione»²²⁹, senza però rendersi conto che la sua lotta contro il negativo si muove sullo *stesso* terreno di questo. Il primato dell'*identità* affetta anche la temporalità storica alla base del telos: il recupero del passato per dare senso al presente in vista della prassi futura sembra sempre improntato a una *somiglianza* delle dimensioni temporali e a una centralità del *presente* (frutto della preminenza nella fenomenologia dell'evidenza). Ciò comporta soprattutto la *programmabilità* del futuro sulla base del presente, che ci fa chiedere se la contingenza (con l'irruzione della casualità che essa implica) che la fenomenologia vuole valorizzare sia veramente tale. Il telos, pur essendo apertura infinita che consentirebbe una prassi sempre rinnovata, non sembra così del tutto al riparo da idee come quella di fine della storia o della filosofia che (pur non attribuibili, sia chiaro, a Husserl e Paci) bloccherebbero quella stessa prassi; una filosofia che invece facesse intervenire la differenza anche nel tempo, accettando l'emergenza imprevedibile nel presente di contenuti passati inconsci o l'irrompere di eventi che spingono verso esiti futuri impensabili, sarebbe forse maggiormente all'altezza del *nuovo*. Certo, alla prassi umana è necessaria una certa progettualità, ma le è necessario altresì l'incontro con l'inatteso: non si tratta di abdicare alla responsabilità, ma di ascoltare veramente l'esperienza umana nel suo svolgersi²³⁰.

²²⁹ Paci, *Tempo e verità*, p. 163.

²³⁰ Potremmo cercare di ravvisare una "teleologia minima", inevitabile in molte azioni umane o almeno in quelle in cui l'uomo cerca costantemente di migliorarsi; queste caratterizzano quella dimensione dell'*esercizio*, in cui Peter Sloterdijk in *Devi cambiare la tua vita* vede addirittura il carattere costitutivo dell'uomo e del suo agire; se Sloterdijk, fondendo i temi nietzschiani del crollo dei fini ultimi della religione e dello sforzo ascetico, vede nell'*esercizio* una *verticalità*, privata però di ogni fine esterno, secondo un superamento che trova le sue origini nel biologico e si vuole immanente, F. Polidori in *Dal postumano all'animale*, Mimesis, Milano-Udine, 2019, nei saggi *Il mito del postumano*, pp. 13-26 e *Fine dell'esercizio*, pp. 55-66, si chiede che cosa sia questa verticalità senza un fine; Polidori conclude che essa a ben vedere mantiene un residuo di soggettività e un orientamento, cfr. *ivi*, p. 62, non riuscendo a evitare, in quanto verticalità, dei fini, dunque l'impostazione teleologica e trascendente, nonché il privilegio dell'uomo (fine ultimo dell'esercizio) che voleva superare: cfr. *ivi*, pp. 63-66, e p. 21. Polidori nota, senza eccessiva severità, come il concetto di esercizio sia auspicabile per riequilibrare i rapporti tra uomo e mondo, e come esso sia proprio, come costante auto-superamento, a ogni agire umano, ma anche come esso, perciò stesso, ci costringe a frenare facili entusiasmi circa il superamento dell'uomo, dato che anche l'auto-superamento è *interno* all'uomo stesso, cfr. pp. 23-25; non è questo il punto, però: seguendo Nietzsche, si dovrebbe per Polidori vedere come i fini, certo *necessari* all'azione e alla *formazione* dell'uomo, mantengano comunque un carattere *illusorio*, cfr. p. 26. Riflettiamo: una prospettiva come quella nietzschiana insomma, pur non escludendo una dimensione finalistica, per quanto "minima", nel nostro agire, ci permetterebbe di individuare criticamente quelli che sono fini impostici in modo eteronomo. Quando criticiamo il *telos* paciano e l'umanismo a esso connaturato non ci stiamo avvicinando a quel superamento dell'uomo verso cui Polidori prescrive le dovute cautele; piuttosto vorremmo mantenere alta la guardia verso il concetto di "umano" (usando viceversa il "sovrumano" solo come concetto-limite per problematizzare l'umano e aprirlo anche alla spinta del caso), quando esso rischia di farsi ideologia ingenuamente ottimistica o, peggio, prescrittiva fini validi per tutti; noteremmo (non troppo lontani dalla lezione nietzschiana) la necessità, per l'azione, di

un carattere “doppio”: la presenza in essa di fini minimi che la orientano, ma anche la sua apertura alla dimensione del caso, che spesso (non sempre) ci spinge ad agire con più forza di quanto faccia ogni pianificazione.

4. Indigentia? Fenomenologia e marxismo, soggetto e bisogno

Il soggetto, lo si è visto, è un “qualcosa” di difficile da afferrare concettualmente, non solo perché in esso il meditante e l’oggetto della meditazione coincidono, ma perché è percorso da un’*antinomia*, che rende arduo sia comprenderne la natura sia esprimere un giudizio di valore su di esso; non è peraltro semplice capire se queste difficoltà affettino l’identità soggettiva in quanto tale (ammesso che si possa parlare in questi termini), in qualsiasi tempo e luogo, o se si tratti di un fenomeno tipico della civiltà occidentale, nella traiettoria che la porta dalla prima età moderna all’era atomica. Abbiamo cercato di esprimere tale antinomia servendoci di Husserl e Heidegger; proprio per l’unilateralità con cui affrontarono la questione della soggettività, che forse non permise loro di coglierne il carattere ambivalente, essi possono essere visti come figure paradigmatiche dei due “*rami*” dell’antinomia. Si è visto anche che il tema del soggetto ha valenza *politica*, anzitutto perché è intrinsecamente legato a quello *dominio*; l’antinomia del soggetto può essere colta in maniera più chiara proprio attraverso questo rapporto: il soggetto da un lato è *assoggettamento* da parte dell’uomo dell’altro uomo e della totalità degli enti, assoggettamento di cui *Heidegger* accentua la natura tecnica, riconducendolo a quella che potremmo definire un’“*ipertrofia*” del soggetto; d’altro lato il soggetto può, in quanto *coscienza*, rendersi conto di se stesso come l’artefice di quel dominio e contribuire al suo *rovesciamento*: anche se *Husserl* (poco interessato a questioni politiche) non tocca esplicitamente il tema del dominio, egli ravvisa la ragione della crisi delle pratiche scientifiche proprio in una “*carezza*” di riferimento al soggetto che le compie e – se pensiamo al fatto che a tale crisi corrisponde la riduzione dell’uomo a ingranaggio anonimo della totalità politica o economica di cui fa parte – potremmo concludere che il dominio è qui invece legato a una sparizione del soggetto. Come venire a capo di questa antinomia? Si può cominciare dicendo che essa *non* va trattata come un antagonismo che vede contrapposte fenomenologia e ontologia e in cui si tratterebbe di prendere partito invocando rispettivamente “più” o “meno” soggetto; né “hegelianamente” come una contraddizione dialettica in cui l’auto-posizione del soggetto andrebbe negata in una sorta di *Entäußerung* novecentesca che lo ricondurrebbe all’essere (che *Heidegger* distingue comunque da qualsiasi “oggettività”), la quale a sua volta verrebbe negata da una “nuova” soggettività, che supera e al contempo mantiene i due momenti precedenti. Non bisogna “risolvere” l’antinomia, ma cercare di mantenersi al suo interno e di chiarirne per quanto possibile la natura e l’origine, che saranno da ricercarsi tanto nella storia delle *idee* quanto nella costellazione *sociale* in cui tali idee sono nate. Se questa risposta può sembrare a prima vista deludente, si ricordi che si tratterebbe di un’operazione simile a quella dei marxisti francofortesi. La loro dialettica rimane “aperta”, in quanto i termini sono pensati nella loro relazione reciproca senza che nessuno sia ridotto all’altro; tale dialettica sarebbe produttiva proprio in

riferimento al nostro problema: il *soggetto-coscienza*, il “portatore” della *ratio*, perde se stesso proprio perché, nel suo progressivo distaccarsi dal non-identico, tende ad assolutizzarsi e si rovescia in cieca natura; il soggetto può ridivenire tale solo se pensa se stesso nella *relazione* con l’*altro* da sé, dalla quale non può essere sottratto, pena la sua sparizione in quanto soggetto. L’antinomia ruota intorno a questo rapporto tra coscienza ed essere, soggetto e altro, identità e differenza, uomo e natura; si tratta di coppie concettuali che la filosofia ha sempre pensato, con esiti diversi, lungo tutto il suo corso. Il rischio rimane però quello di maneggiare concetti “vuoti”, scadendo nell’astrattezza di una riflessione *lato sensu* “metafisica”, incapace di conferire senso e valore alla nostra esperienza vissuta; come pensare allora tali concetti e rapporti in maniera più concreta? Un aiuto potrebbe venire proprio da uno dei due indirizzi filosofici richiamati. L’ontologia fondamentale – la quale, tranne nella sua fase iniziale, tende a pensare il *Dasein* (ciò che in essa più si avvicina al concetto di soggetto) solo in rapporto all’essere e dunque non secondo un’analisi immanente a esso – è forse meno adatta allo scopo, pur potendo contribuire d’altra parte a un “decentramento” del soggetto che ne rovesci l’“assolutismo”. La fenomenologia – per quanto rischi continuamente di restaurare il primato idealistico della coscienza e della rappresentazione – può invece offrirci alcuni strumenti: anzitutto si tratterà di mettere *tra parentesi* concetti come *identità* e *differenza*, per riportarci a ciò che è più semplice, cioè a ciò che possiamo sperimentare *in prima persona*; cosa ci rimane? Non rimane altro che il rapporto (alla luce del quale soltanto identità e differenza acquistano senso) tra *noi* che riflettiamo, qui presenti in carne e ossa, e il *mondo* (naturale e sociale) che ci circonda; non basta: il mondo, proprio perché reca dei condizionamenti che inficerebbero con pregiudizi la meditazione, deve essere anch’esso “ridotto” e trasformato in correlato intenzionale del soggetto. Non si dà qui un ritorno dell’idealismo? Il rischio in effetti permane, anche se bisogna ricordare che la relazione tra la coscienza e i suoi “oggetti” è *bidirezionale*: anche la coscienza si modifica in base a essi e, anzi, la *relazione* precede addirittura i termini da cui è composta. Qui ci troviamo forse già al di fuori della fenomenologia di Husserl e all’interno del relazionismo di Paci; i due filosofi sono tuttavia vicini perché cercano entrambi delle risposte alla questione delle *scienze* che, se di primo acchito sembra portarci lontano dal problema del soggetto, consente a ben vedere un approccio concreto come quello che stiamo cercando. Si ricorderà che per i due pensatori le scienze vanno rifondate perché, una volta omesso il riferimento al soggetto, perdono il loro senso: esse vanno riportate al mondo “precategoriale” della *doxa*, in cui troviamo un soggetto concreto che vive la propria *esperienza* altrettanto *concreta*; soltanto a partire da questa, allo scopo di renderla più certa (dunque ripetibile e universalizzabile), si è formato qualcosa come la scienza con le sue categorie. Le esperienze compiute nel preategoriale sono contraddistinte dal carattere dell’intenzionalità, ossia dal fatto che in esse la coscienza si dirige verso i propri oggetti. Emerge peraltro qui uno dei molti *paradossi* che caratterizzano il soggetto: il

mondo precategoriale coincide (come nota Paci) con la *Lebenswelt*, ossia con il mondo ridotto a fenomeno del soggetto trascendentale, quando però è anche quest'ultimo a fondarsi progressivamente (insieme alle sue costruzioni teoriche e alle sue pratiche) nel precategoriale. Un'altra difficoltà consiste nella nozione stessa di intenzionalità: non si tratta solo dell'ambiguità lessicale del termine (forse accentuata dalla lingua italiana), che rimanda a una preminenza della volontà cosciente; il pericolo (sebbene nella relazione i due termini non siano separati) è sempre quello di rimanere nella polarità tradizionale di soggetto e oggetto, in cui il primo sarebbe qualcosa di compiuto che dirige il suo "raggio" verso il secondo che, altrettanto compiuto, si offre immobile al suo sguardo. Anche la nostra trattazione ha incontrato e incontrerà paradossi e difficoltà di questo tipo. Bisogna a ogni modo cercare di pensare l'intenzionalità come un rapporto in cui il soggetto *si forma* via via, *modificandosi* assieme al suo oggetto (che si preciserà anch'esso man mano). Ora, tale rapporto è raramente "neutro" e verosimilmente il comportamento teoretico e disinteressato compare in una fase relativamente tarda dell'umanità; la coscienza (o ciò che diverrà tale) è attratta, respinta o indifferente rispetto agli enti che incontra nel suo cammino, a seconda che essi siano vantaggiosi, nocivi o inutili ai fini della sopravvivenza del soggetto (o ciò che diverrà tale) cui appartiene; è del resto lo stesso Descartes a indicare come *cogito* qualsiasi rapporto (non solo intellettuale, ma anche percettivo, immaginativo...) tra l'*ego cogitans* e i suoi *cogitata*.

Questo rapporto può essere segnato dunque anche dalla sensibilità e dall'affettività: è merito di Enzo Paci aver mostrato per primo – anticipando peraltro alcune nostre intuizioni – come l'intenzionalità possa essere pensata secondo le modalità del *desiderare* (riprendendo indicazioni fornite da Husserl nei manoscritti appartenenti al gruppo E)¹ o dell'*avere bisogno* (legando il relazionismo alla propria particolare riscoperta del marxismo). Perché, tra tutte le modalità intenzionali, scegliere proprio il bisogno? Per parte nostra, crediamo che in esso si manifestino particolarmente l'*origine* del soggetto, il suo carattere diveniente, nonché il suo rapporto con l'*alterità* e la concretezza materiale. Il soggetto non è infatti tale se non nel continuo rivolgersi (prima ancora che a se stesso) a contenuti "oggettivi", *altri* rispetto a esso; come si è visto, questo rivolgersi è caratterizzato da *attrazione*, se l'oggetto è visto come suscettibile di incrementare le possibilità di vita, o da *repulsione*, se è visto come minaccia alle stesse; in entrambi i casi interviene il *bisogno*: l'"oggetto" è visto come la potenziale soddisfazione di un bisogno che garantirebbe la sopravvivenza (o comunque una vita migliore) oppure, negativamente, come un ostacolo che frustra tale bisogno. Il soggetto scopre la propria dipendenza rispetto ai suoi oggetti intenzionali e, paradossalmente, più è soggetto, più è costretto a

¹ Si tratta dello scritto di Husserl, *Teleologia universale*, appartenente al manoscritto *E III 5*, settembre 1933, trascritto da M. Biemel il 18 agosto 1952, e tradotto da Paci in *Tempo e verità*, cit., pp. 256-269, che vedremo meglio nel capitolo quinto della nostra ricerca.

riconoscere la sua *dipendenza* da *altro*. Il *soggetto* è *bisognoso*: ha bisogno di altri “oggetti”, che non saranno banalmente solo i mezzi di sussistenza o di arricchimento materiale, ma anche gli altri *individui*, oppure gli oggetti con cui potrà arricchire la sua formazione *culturale* o le *istituzioni* politiche in cui il suo bisogno di libertà sarebbe maggiormente tutelato. In realtà il nostro modo di parlare è fuorviante e discende dalle difficoltà sopra citate, che forse non sono evitabili restando all’interno della fenomenologia: si potrebbe pensare che vi siano da una parte un soggetto bisognoso, dall’altra un oggetto del bisogno; in effetti tale impostazione, sottintesa nel discorso di vari autori che hanno studiato (prevalentemente in ottica marxista) il bisogno, ci autorizzerebbe a pensare una soggettività, quasi sempre collettiva, portatrice di bisogni, di cui è *consapevole* (coscienza di classe) e per proteggere i quali può farsi portavoce di una rivoluzione che liberi l’umanità (lotta di classe) dai rapporti sociali che ne ostacolano lo sviluppo. Crediamo tuttavia che le cose siano più complesse: anzitutto il presupposto implicito non è altro che la secolare divisione tra soggetto e oggetto, la quale non può essere liquidata come questione “metafisica” di cui il marxista, impegnato nella critica dei rapporti sociali capitalistici, non si può occupare; tra le idee metafisiche e i sistemi sociali in cui esse nascono c’è un rapporto di *produzione reciproca*, che non si può ignorare se non si vuole precludersene la comprensione, cadendo preda di entrambi. Pensiamo che non si possa parlare propriamente di un soggetto formato, con dei bisogni che cercherà coscientemente di soddisfare procurandosi gli oggetti adatti; il soggetto *si formerebbe* invece letteralmente nel bisogno, nel lungo e spesso cieco tentativo di soddisfarlo. Si pensi all’uomo affamato, eccitato sessualmente, o indifeso militarmente: nell’urgenza del bisogno è possibile che egli ne sia sopraffatto, esposto al rischio, *incapace* di riconoscersi come soggetto; eppure egli è in grado di *sentire* questa sua indigenza con una forza che lo costringe, se non vuole perire, al pensiero e all’attività². Più questo soggetto allo stato “larvale” è indigente di mezzi, più è costretto a escogitare espedienti per procurarseli, facendosi via via più ricco materialmente e accorto sul piano pratico, fino a *divenire* soggetto autoconsapevole; ovviamente è possibile (a livello di civiltà, come di singoli individui o gruppi) che la consapevolezza sia ostacolata sia da una carenza di mezzi eccessiva per poter innescare l’intero processo, sia da un’opulenza tale da renderlo inutile e arrestarlo. In estrema sintesi, il soggetto si fonda su qualcosa di non riducibile a esso (su altro, appunto), ma questo rapporto con l’altro si basa spesso su un “avere bisogno di”: il bisogno sembra allora un concetto (certo, non il solo) particolarmente produttivo per pensare il soggetto, sia

² Per Deleuze ad esempio pensiamo perché sentiamo la *violenza* di qualcosa che ci spinge a farlo, cfr. *Nietzsche e la filosofia*, pp. 161 e ss. e *Differenza e ripetizione*, pp. 181 e ss., secondo il tema della *paideia*, presente nel libro VII della *Repubblica* platonica, cfr. Platone, *Repubblica*, 514c: va però detto che tale educazione, coercitiva eppure liberale (perché consente all’educando di vedere poi da sé le idee), ci è *imposta* da altri, cfr. B. Centrone, nota 3 al VII libro della *Repubblica*, ed. cit., p. 778, a segnalare il carattere “*sociale*” dell’educazione; potremmo tuttavia chiederci quanto tale educazione lasci spazio alle libere scoperte dell’allievo e quanto invece le idee che essa porta l’allievo a vedere non siano quelle di una società data, nei suoi ruoli *determinati*.

nella sua natura (che cos'è un soggetto?) sia nella sua genesi (come nasce un soggetto?), che del resto sappiamo essere legate³. Il bisogno può dunque illuminare la questione del soggetto, la quale a sua volta è di importanza decisiva per quanto riguarda la domanda circa il fondamento delle *scienze*: su cosa si possono fondare le scienze se si prescinde da *chi* e a vantaggio di *chi* le pratica, dal soggetto concreto? Invero il nesso di problemi, già intricato, si complica ulteriormente se si considera che è impossibile pensarlo al di fuori della sua dimensione *politica* (già introdotta parlando del rapporto tra soggetto e dominio). Si è parlato troppo semplicemente del soggetto come se esso fosse un individuo isolato, quando invece tutto rimanda all'*intersoggettività*: il soggetto non è mai solo, ma sempre in relazione ad altri, insieme a cui darà vita a comunità intersoggettive, le quali tesseranno relazioni con altre comunità, con cui daranno vita a civiltà, a loro volta in relazione con altre civiltà. Sorge a questo punto un problema: l'*intersoggettività* rimanda alla relazione tra soggetti come se questi fossero già formati, quando è fatto piuttosto accettato che il soggetto si forma solo all'interno della *società* (anche se bisogna sempre ricordare che la società è sempre formata da singoli, se non si vuole utilizzare il termine "società" come vuoto concetto generale o, peggio, convalidare l'ideologia del sacrificio del singolo nel collettivo). Altro paradosso, dunque: l'*intersoggettività* "*viene prima*" del soggetto stesso (il quale eventualmente poi può riflettere su di essa, contestarla o distaccarsene); si pensi alla vita simbiotica tra il primitivo e la sua comunità o alla bella eticità dei Greci che, nella perfetta compenetrazione tra cittadino e polis, Hegel contrappone alla morale moderna fondata sull'autonomia individuale; ancora nel mondo odierno vediamo quanto l'*interiorizzazione* delle norme sociali sia fondamentale nella *formazione* del soggetto (ed è soprattutto per questa via che la soggettività può farsi strumento di dominio). Tutto quello che si può dire del soggetto individuale – della sua genesi e della sua natura, del suo fondarsi in un mondo precategoriale in cui trovano origine anche le sue pratiche scientifiche – deve potersi dire delle società e delle civiltà; anzi, la fondazione soggettiva delle categorie scientifiche non può essere individuale, ma è sempre *collettiva*, come collettivi sono il loro scopo (favorire la vita di una società), i loro mezzi (il linguaggio e le altre forme simboliche devono favorire la più larga intellegibilità), la loro pratica (la comunità degli scienziati). In questo contesto il bisogno comincia a rivelare la sua portata sociale; anzitutto le modalità di soddisfazione dei bisogni implicano quasi sempre azioni di gruppo: il bisogno di cibo vede all'opera agricoltori, allevatori,

³ Si potrebbe fare un discorso analogo per il *desiderio*, ma per ragioni metodiche esso andrà studiato in seguito, analizzando inoltre nella sua relazione col bisogno e nella sua distinzione da questo: il desiderio, di cui la psicoanalisi evidenzia il carattere *inconscio*, sembra sottrarsi maggiormente alla coscienza rispetto al bisogno – del resto alcuni marxisti indicano nel *bisogno* il *desiderio consapevole*, cfr. Á. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, trad. it. di A. Morazzoni, Feltrinelli, Milano, 1974, pp. 45-46: l'autrice attribuisce, è vero, sulla scorta dell'*Ideologia tedesca* di Marx, al bisogno una politicità che il desiderio non avrebbe, ma noi cercheremo di mostrare nella quinta sezione il carattere politico del desiderio stesso – e dunque in esso l'alterità rispetto al soggetto sarebbe più accentuata; d'altro canto, mentre il bisogno pare riferirsi (anche se non esclusivamente) a oggetti materiali, il desiderio sembrerebbe intercorrere tra *individui* e dunque riavvicinarsi maggiormente alla soggettività.

commercianti, cuochi, prima di essere soddisfatto a tavola, il bisogno sessuale implica chiaramente una soddisfazione condivisa, il bisogno di vestiti, attrezzi e abitazioni mette in moto attività produttive svolte collettivamente. Più radicalmente, quanto detto a proposito del bisogno (ossia che esso potrebbe aiutare a comprendere l'origine del soggetto in ciò che è altro da sé) si applica forse a maggior ragione alle società, le quali da un lato vanno intese come dei "macrosoggetti" in quanto composte da individui senza i quali non avrebbero senso, dall'altro rappresentano l'insieme di condizioni entro cui il soggetto si forma: la società stessa necessita di un rapporto con ciò che sta al di "fuori" di essa, sia esso un'altra società o la natura selvaggia, e questo rapporto ha l'urgenza di un *bisogno* (che può essere la mera sopravvivenza o la prosperità della società stessa), il quale si dispiegherà in una serie di bisogni particolari. Anche qui però non si dovrebbe parlare di società già formate, con bisogni di cui i loro membri sono consapevoli: crediamo che una delle ragioni per le quali le società *si formano* sia proprio quella di riuscire a soddisfare meglio determinati bisogni, che non sarebbero appagabili dal singolo. Lo stesso Platone, nei libri della *Repubblica* in cui si interroga sulla nascita della polis, mette al centro dell'indagine l'esigenza di soddisfare bisogni elementari come il cibo, il vestiario, la sicurezza, a partire dai quali si determinerebbero anche i ruoli sociali⁴. Una precisazione terminologica: abbiamo usato i termini "*sociale*" (che rimanda a un generico sodalizio tra uomini) e "*politico*" (che implicherebbe invece leggi, istituzioni e rapporti di potere che regolano il funzionamento della società) come sinonimi; il fatto è che tra i due ambiti c'è un rapporto strettissimo (forse ancora più saldo nella polis greca, laddove la distinzione hegeliana tra Stato e società civile è resa possibile solo dagli sviluppi storici della modernità); il bisogno è alla base tanto del sociale, quanto del politico e potrebbe anche illuminare il *passaggio* dal primo al secondo: il bisogno di sicurezza ad esempio può essere garantito solo con l'esercizio delle armi da parte di un collettivo (sociale) di guerrieri che deve poi rispondere alle direttive dello Stato (politico), che si costituisce anche a tal fine. Come nel caso del soggetto, il rapporto tra la società e l'alterità in cui essa si forma è segnato dal bisogno, il quale

⁴ Platone nel libro II della *Repubblica*, 369b-372c, sostiene per bocca di Socrate, una *nascita* della polis a partire dal *bisogno*, *χρεία*, in quanto nessuno basta a se stesso (cibo, casa, vestiti); a partire dal bisogno si stabiliscono anche i primi *ruoli* sociali, contadini, artigiani, commercianti, poi mercenari; Socrate, cfr. 372c-374d, spinto da Glaucone, comincia poi a ipotizzare, sulla base di bisogni più raffinati, un'*espansione* quantitativa e qualitativa della città, che però porta alla guerra e alla nascita della classe di guardiani, dapprima i guerrieri (via via nel dialogo i politici-filosofi, cfr. Centrone, nota 47 al libro II, p. 729); interessante vedere come lo sviluppo dei bisogni porti a quello della comunità politica, come accadrà nella teoria marxiana dello sviluppo dei bisogni su quello delle forze produttive, anche se nella comunità antica un ruolo più centrale è rivestito dalla guerra. È interessante inoltre confrontare Platone con Aristotele, che dopo aver posto come scopo della nascita della polis l'*autosufficienza* e il bisogno di tutelare la vita, cfr. *Politica*, 1252b-1253a, 1261b, sembra teorizzare anch'egli un incremento della qualità della vita, quando parla di *buona vita*, cfr. 1280a, la quale fa della *socialità* stessa (come a precorrere uno dei "bisogni radicali" dei marxisti) quasi un bisogno in quanto tale, cfr. 1278b; per Aristotele però nella costituzione migliore gode della cittadinanza solo chi può esercitare una virtù, mentre escluso dalla virtù, dunque dalla cittadinanza, è chi svolge lavori manuali (che a rigore soddisfano bisogni "*necessari*"), cfr. 1277b-1278a; anzi, in 1328a-1329a, Aristotele dice che ciò è *chi* ha a che vedere con la vita *necessaria* (dunque i lavoratori manuali, che è meglio che siano schiavi) non è veramente parte della città; vi è dunque in Aristotele un'embrionale distinzione tra bisogni "necessari" ed "elevati" e un'esclusione dei primi dal politico.

influenza le condizioni di produzione materiale (e non solo) della comunità e il *ricambio organico* di questa con la natura; lo studio del bisogno potrebbe dunque illuminare anche la *genesì* e la *natura* degli organismi sociali, nonché le ragioni delle loro *trasformazioni*. Le società, come noto, nascono, si trasformano e muoiono: una delle ragioni di questi mutamenti o dell'opposizione a essi (che possono motivare idee politiche riformiste, rivoluzionarie o conservatrici) può risiedere anche nel fatto che si percepisce una società come in grado o meno di garantire determinati *bisogni*. La questione si sposta dal terreno genericamente sociale a quello più propriamente politico, o meglio diventa quella del rapporto tra la sfera *sociale* (e in particolar modo economica) e quella *politica*.

Il nome di riferimento diventa qui quello di Karl Marx: se troppo spesso la filosofia sembra non volersi lordare le mani con la materia, lo studio di essa (non come concetto filosofico astratto ma nelle sue concrete manifestazioni storiche) costituisce la cifra del pensiero marxista. Anche se Marx non formulò una teoria dei bisogni, una delle nozioni più importanti del suo materialismo è proprio quella di bisogno ed è merito di Ágnes Heller aver tentato di esplicitare la *teoria dei bisogni* marxiana. Il concetto di bisogno riveste inoltre un'importanza inedita nelle riflessioni di molti autori appartenenti a vario titolo al marxismo occidentale novecentesco, legati (prevalentemente, ma non in modo esclusivo) dal punto di vista politico alla sinistra extraparlamentare e da quello filosofico alla fenomenologia: a motivare la scelta di analizzare queste posizioni non è una nostra adesione a esse, ma precisamente questa centralità del bisogno. Ci si potrebbe peraltro chiedere se non vi sia un'inconciliabilità di fondo tra la *fenomenologia*, basata sullo studio da parte della *coscienza* di se stessa e delle proprie modalità intenzionali, e il *marxismo*, il cui *materialismo storico* indaga i rapporti di potere che si producono all'interno delle società (particolarmente nell'intersezione tra economia e politica) e dei quali la coscienza sarebbe piuttosto una risultante; crediamo però che (come si è mostrato nelle pagine precedenti) l'autoanalisi della coscienza individuale non può non sfociare nel riconoscimento della sua dipendenza da ciò che è altro rispetto a essa, alterità che ha preso via via le forme diverse dell'insieme dei correlati intenzionali appartenenti alla *Lebenswelt*, della corporeità, degli altri io, fino ad arrivare alla totalità intersoggettiva che costituisce la società: il *soggetto* della *fenomenologia* è dotato di *concretezza materiale*. D'altra parte lo studio marxista delle condizioni materiali e storiche in cui si producono i rapporti di potere che caratterizzano il capitalismo non può accontentarsi dell'applicazione meccanica (non attribuibile a Marx, ma a parte dei seguaci) dello schema struttura-sovrastuttura: la coscienza (che certo si forma anche come abbiamo detto in condizioni materiali) *non* è semplice sovrastruttura ideologica deducibile dalla struttura economica, mentre i rapporti di potere capitalistici sono fatti da *soggetti* (nonostante tendano ad acquisire poi la necessità di forze naturali), opprimono soggetti e possono rivelarsi solo all'esperienza soggettiva; ci si dovrebbe piuttosto

chiedere se ideologica non possa divenire piuttosto la struttura stessa che, qualora rimanga concetto astratto e non indagato, non farà che occultare le condizioni in cui si produce.

Il bisogno, dicevamo, come condizione di formazione del soggetto e della società e, al contempo, come concetto “euristico” che permette di comprenderne le dinamiche: una delle ragioni che rendono la scienza marxista particolarmente utile a quest’ultimo scopo è il fatto che essa doveva fornire gli strumenti teorici che rendessero possibile la rivoluzione e quindi consente (senza dover per forza condividere aspirazioni rivoluzionarie) di capire le ragioni di *trasformazione* della società e dei suoi soggetti. Infatti, secondo diversi marxisti (Heller, Rovatti) che si sono dedicati allo studio del bisogno, questo non è limitato (come potremmo aver autorizzato a credere) alle condizioni di soddisfacimento materiale dell’esistenza; sarebbero stati invece i rapporti capitalistici a mantenere gli individui (soprattutto delle classi subalterne e soprattutto nel XIX secolo o, più tardi, nei paesi in via di sviluppo) nella necessità di dover soddisfare soltanto esigenze “animali”. Il bisogno al centro delle rivendicazioni marxiste è intrinsecamente *politico* perché non si limita a estendere *quantitativamente* i bisogni producentisi all’interno delle società capitaliste; né (come un’interpretazione frettolosa potrebbe suggerire) è riducibile alla nozione di *interesse*, che contrapporrebbe all’interesse egoistico borghese l’altrettanto egoistico interesse proletario (accomunati dalla medesima ragione calcolatrice) e che non diventerebbe rivoluzionario per il semplice fatto di venire esteso dagli individui all’intera società. Il bisogno politico non è un concetto “dato”: esso crea *nuove* possibilità associative, la cui novità consisterà precisamente nel fatto di essere fondate su bisogni “nuovi”, ossia trascendenti rispetto alla società attuale, dunque necessariamente ignoti e costantemente “*da farsi*”.

a) Fenomenologia e marxismo: un’introduzione

Se il nesso tra soggettività e bisogno è tema peculiare nelle riflessioni di autori riconducibili sia alla fenomenologia sia al marxismo, dobbiamo anzitutto indagare questa simbiosi, cercando di dare un inquadramento storico e una spiegazione – per ora necessariamente generale, in quanto se ne potrà cogliere il senso solo attraverso analisi concrete delle opere di Marx – del suo significato teorico: che cosa vuol dire *fenomenologia marxista* (o *marxismo fenomenologico*) e quali motivi hanno portato al suo sviluppo? Il tema centrale è appunto quello del ritorno al *soggetto concreto*: questa concretezza si palesa anche nel riferimento ai *bisogni*, senza peraltro che ogni esponente della fenomenologia marxista si interessi specificamente al bisogno o che quest’ultimo venga studiato all’interno del marxismo necessariamente in ottica fenomenologica. Il caso italiano è molto interessante perché in esso la “linea” fenomenologica e quella marxista si incrociano, mettendo al centro delle proprie indagini precisamente la connessione tra bisogno e soggetto (il quale reca con sé una miriade di temi fondamentali). Ci riferiamo in particolare alla cosiddetta “Scuola di Milano”, che faceva capo a Enzo Paci

e ad alcuni suoi allievi e gravitava attorno alla rivista *aut aut*, fondata da Paci, diretta prima da lui e poi dall'allievo Pier Aldo Rovatti. È proprio Rovatti a darci nell'introduzione del suo *Critica e scientificità in Marx* una prima indicazione teorica e un breve resoconto storico circa l'incontro tra fenomenologia e marxismo: quella fenomenologica non sarebbe altro che una «modalità d'approccio»⁵ interpretativa ai testi marxisti, impiegata nell'opera dallo stesso Rovatti e che secondo questi andrebbe fatta risalire a una conferenza tenuta da Paci a Praga nel 1962, *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*; i temi della conferenza vengono sviluppati nel capolavoro paciano *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, pubblicato l'anno successivo. Crediamo che il genio di Paci stia nel tentativo di mettere insieme in un'unica e coerente proposta teoretica esperienze e autori diversissimi: Marx e Husserl anzitutto, il marxismo italiano di Labriola e Gramsci, l'esistenzialismo e la fenomenologia francese di Sartre e Merleau-Ponty, il Lukács di *Storia e coscienza di classe*. Cominciamo dunque da *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, testo breve e densissimo in cui Paci accosta per la prima volta esplicitamente i due autori (riferendosi rispettivamente a *Il Capitale* e alla *Krisis*, dunque alle opere delle rispettive maturità) e abbozza le linee del suo marxismo fenomenologico. Uno dei temi cardine della lettura paciana di Marx è la critica del *feticismo* delle merci (su cui torneremo), processo che si produce all'interno del capitalismo e della sua scienza economica: la merce è ciò che Marx definisce anzitutto «una cosa che per mezzo delle sue proprietà soddisfa bisogni umani»⁶, secondo un'utilità che andrà a definire ciò che caratterizza il «valore d'uso» della stessa, nel quale si deposita il «valore di scambio», ossia il rapporto quantitativo secondo cui diversi valori d'uso si scambiano; il valore di scambio (che per Marx nello scambio diviene indipendente e determinante rispetto al valore d'uso) è la «forma fenomenica del valore» e risulta come noto dal fatto che «viene oggettivato [...] in esso astratto lavoro umano»⁷. Mentre la «forma di merce e il rapporto di valore dei prodotti di lavoro in cui essa è rappresentata non ha proprio niente a che fare con la loro natura fisica», il feticismo consiste viceversa nel fatto che qui viene a prendere «per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose» ciò che invero è un «rapporto sociale che esiste tra gli stessi uomini»⁸. La trasformazione dei rapporti sociali tra uomini in rapporti fisici tra cose è ciò che Paci, con implicito ma chiaro riferimento a Husserl, chiama *naturalizzazione*: «Marx è contro la *naturalizzazione* dei rapporti sociali, del lavoro prodotto dall'uomo concreto»⁹. Paci rileva come la *naturalizzazione* capitalistica (che vediamo aver ben poco di «naturale») non si limiti a rendere valore astratto

⁵ Cfr. P.A. Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, Feltrinelli, Milano (1973, 1975), pp. 7-8.

⁶ K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica* (1867), trad. it. di Ruth Mayer, Newton Compton, Roma (1970, 2013), p. 53. Marx comincia dunque con la merce (che peraltro riposa sul bisogno) la sua descrizione del capitalismo.

⁷ Ivi, p.55. Corsivi di Marx.

⁸ Ivi, p. 77.

⁹ E. Paci, *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, in *aut aut*, n. 73, 1973, pp. 10-21, ora in P. A. Rovatti (a cura di), *Il coraggio della filosofia. Aut aut, 1951-2011*, Il Saggiatore, Milano 2011, pp. 96-106, p. 98.

ciò che è lavoro concreto, ma faccia funzionare le categorie astratte (tra cui il valore) come concrete, ossia effettive e sperimentate in quanto tali dai lavoratori; dice infatti Marx che i rapporti sociali tra produttori «*si manifestano*» a essi «come quel che *sono*, ossia [...] come *rapporti di cose* tra persone e *rapporti sociali tra cose*»¹⁰; le categorie dell'economia borghese sono tuttavia soggette a *mutamento* storico, in quanto «forme di pensiero socialmente valide, quindi oggettive, per i rapporti di produzione di *questa* maniera di produzione»¹¹. È evidente che per Paci in questa naturalizzazione a essere resi *eterni* sono rapporti oppressivi (nel capitalismo il lavoro con cui si forma il valore è per Marx estorto all'operaio in quantità sempre meno sostenibili), complice la scienza economica borghese: «la società capitalistica che si riflette nel falso uso dell'economia [...] è una società capovolta, nella quale l'astratto è concreto e il concreto è astratto»¹². Se Paci vuole opporre a ciò una scienza marxista, che *rovesci* tali rapporti e fondi una società «vera», Marx dà alcune indicazioni circa questa scienza: «la considerazione delle forme della vita umana e perciò anche l'analisi scientifica di esse, prende una direzione contraria al reale svolgimento. [...] Parte dai risultati già compiuti», cioè dalle «forme che danno il carattere di merci ai prodotti di lavoro, e che [...] possiedono già la fissità di forme naturali»¹³. Si deve dunque partire dalla feticizzazione capitalistica, mostrarne (nota Paci) l'origine, ma non per rimanervi, bensì per trasformare l'astratto in concreto, ossia in una società popolata da *soggetti concreti*, non più da lavoratori astratti. Paci spiega questo movimento come un movimento dall'*apparenza* alla *realtà*, interpretando anche la scienza di Marx in questo senso¹⁴. Il carattere fenomenologico della lettura paciana è ormai palese: «l'importante è che ciò che appare, che ciò che diventa *fenomeno*, siano le cose stesse e non le astrazioni. E ancora più importante è che gli uomini diventino se stessi», in quanto la fenomenologia vuole che le cose «*si rivelino* perché sia possibile all'uomo il movimento verso il proprio *telos*»¹⁵. Rileviamo una certa ambiguità nella nozione di *apparenza*: essa è sia l'astrazione capitalistica che occulta la realtà (falsità), sia il fenomeno in cui si rivelano le cose stesse (verità); questa ambiguità tocca anche il *fenomeno*, che è sì correlato intenzionale della coscienza in cui può rivelarsi la verità, ma non si distingue completamente dal mero apparire. Forse Paci intende dire che il feticismo è un'apparenza (dotata di effetti reali) di primo grado, che l'epochè deve ridurre ad apparenza di secondo grado (fenomeno) e, mostrandone la genesi e il grado di falsità, indirizzare verso la verità, in cui le cose si mostrano per come sono e si può dar vita a un nuovo corso storico. Questa lettura pare confermata dal riferimento al *telos*, che però presenta i

¹⁰ K. Marx, *Il Capitale*, op. cit., p.77

¹¹ Ivi, p. 79

¹² Paci, *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, p. 99.

¹³ Marx, *Il Capitale*, p. 79. Per “reale svolgimento” è da intendersi il concreto lavoro vivo alla base della valorizzazione.

¹⁴ Cfr. Paci, *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, p. 101. Paci si riferisce con ogni probabilità al capitolo 48 del III libro del *Capitale*, *La formula trinitaria*, dove compaiono continui riferimenti allo scarto tra apparenza capitalistica e suo significato reale. Non a caso questo capitolo è spesso citato da Paci e Rovatti in riferimento al tema del feticismo.

¹⁵ Paci, *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, p. 101. Corsivi di Paci.

problemi che conosciamo: certo il *telos* invocato da Paci non ha il carattere della totalità storica chiusa e ogni prassi trasformatrice implica una meta verso cui tendere, eppure esso resta un concetto “umanistico”, che implica la sempre raggiungibile chiarezza da parte dell’uomo circa la propria “natura” e i propri scopi, rischiando di sfociare in ottimismo storicistico o nella metafisica della pianificazione umana dell’ente. Paci ora avvicina senz’altro Marx a Husserl: la perdita di senso delle *scienze* che quest’ultimo imputa al loro ricorso a categorie astratte e alla mancata fondazione nel precategoriale, andrebbe riportata al cattivo uso *capitalistico* della scienza; il lavoratore astratto e la scienza astratta fanno parte di un medesimo processo, che la fenomenologia deve arrestare, attraverso il ritorno al soggetto concreto e alle sue operazioni nella *Lebenswelt*, in cui è da ricercarsi la genesi delle scienze. Sappiamo che il soggetto della fenomenologia è trascendentale, in quanto fondamento delle scienze, eppure concreto, in quanto dotato di un corpo e vivente nel mondo insieme ad altri soggetti; sebbene Marx non parli esplicitamente di *soggetto*, Paci non esita a interpretare proprio come un ritorno al soggetto (che vediamo colto attraverso la sua attività) il riferimento marxiano al *lavoro vivo* dell’operaio, che crea valore. Ecco però intervenire tanto nelle scienze quanto nel modo di produzione un *occultamento*, che trascura da un lato le operazioni soggettive alla base della scienza in favore dei risultati di essa, trattati alla stregua di oggetti, dall’altro fa dei rapporti sociali tra uomini dei rapporti tra *cose*: Paci accosta dunque la critica husserliana all’obiettivazione e quella marxiana all’alienazione, ravvisando peraltro nell’analisi marxiana, che parte dai dati della società capitalistica per guardare oltre di essi, un procedimento d’epochè. Le scienze, economia politica compresa, vanno messe tra parentesi affinché possano riscoprire la propria *funzione*, il loro compito intenzionale, cioè essere ricondotte al *significato* della storia umana: la fenomenologia ha appunto questo compito ed è dunque una filosofia che deve liberare «tutta l’umanità e come tale diventa *praxis*» e «trasforma la realtà»¹⁶.

La prassi non è solo un concetto caro sia a Marx che all’ultimo Husserl, ma permette a Paci di confrontarsi, all’inizio della terza parte di *Funzione delle scienze e significato dell’uomo*, intitolata *Fenomenologia e marxismo*, con la tradizione filosofica del marxismo italiano. Il punto di partenza è un problema (non solo “metafisico”, ma intrinsecamente politico) che ha sempre impegnato le energie dei teorici marxisti, cioè il rapporto tra *natura* e *storia*, che ci permette di affrontare un altro tema decisivo, la conciliabilità tra *marxismo* (ossia un materialismo filosofico) e la *fenomenologia* (una filosofia centrata sulla coscienza): in realtà la fenomenologia, rivendica Paci, pone il problema del materialismo con grande radicalità; e non è un caso che egli cominci la trattazione dicendo che la fenomenologia (come si approfondirà) deve affrontare, cosa che Husserl non fece, i temi *dell’economia politica* e dei *bisogni* nel loro rapporto con il *precategoriale*, temi che rimandano alla dialettica tra *gruppi sociali*: in questa si prende coscienza della negazione subita da un gruppo da parte di un

¹⁶ Ivi, p. 105. Abbiamo qui riassunto alcuni temi del confronto tra Husserl e Marx che Paci istituisce a pp. 101-105.

altro (alienazione), che provoca in chi la subisce la volontà di spezzarla (negazione della negazione). Nella dialettica fenomenologica si trovano leggi simili a quelle della dialettica della natura di Engels, ma a differenza che in questa devono passare per la *soggettività* che, pur soggetta a esse, è colei che le scopre; non si dà qui una ricaduta nell'idealismo perché Paci riconosce che il soggetto conosce una genesi in ciò che *non* è soggettivo¹⁷. A nostro avviso, ci si potrebbe chiedere perché tornare alla dialettica quando si è detto (forse con fretta) che la crisi di essa rappresenta solo il sintomo di una crisi più profonda, che riguarda il rapporto del soggetto con l'altro da sé: in realtà il discorso, che riguardava la dialettica idealistica (in cui lo spirito deriva da sé la natura) o il suo rovesciamento nel materialismo deterministico (in cui il soggetto è effetto di leggi meccaniche), rimane sempre quello dell'*attrito* che si crea tra soggetto e natura, allorché il primo cerca di sopravvivere in essa, attrito che si "raddoppia" nei rapporti sociali, in cui l'uomo opprime l'altro uomo; la contraddizione dialettica è il riflesso dell'*antagonismo reale* e deve al contempo descrivere questo antagonismo per consentire un suo superamento: come insegnava Adorno, una situazione libera dal conflitto (uomo-natura, uomo-uomo) sarebbe libera anche dalla dialettica, ma siamo ben lontani da ciò. Cosa c'è di materialistico nella dialettica di Paci, che non può prescindere dal soggetto e che però non si svolge solo all'interno di esso, ma tra le cose della natura? Il fatto è che il soggetto concreto è una coscienza con un suo *Leib*, ma quest'ultimo è anche una cosa naturale in mezzo alle altre. Anche, ma non solo, ed è proprio a questo livello che si possono trovare le origini del *dominio*, in cui l'uomo, inserendosi nel rapporto che l'altro uomo intrattiene con le *cose naturali* per sopravvivere, lo rende sempre più simile a esse: il *determinismo* secondo cui il soggetto è determinato meccanicamente da leggi meccaniche «è la proiezione di una situazione legata ad un carattere determinato [...] dai rapporti sociali, al carattere di un certo periodo storico», e un materialismo «che voglia ridurre l'uomo a natura [...] va detto *naturalismo*»¹⁸ ed evidentemente va rifiutato; il materialismo non coincide col naturalismo e diremmo che è piuttosto un metodo che serve a scoprire la *genesì* del soggetto e della società, nonché i *condizionamenti materiali* da cui essi traggono vita o sofferenza, che il capitalismo tende a occultare per poterne disporre. Paci cerca di sviluppare una dialettica della natura dal difficile equilibrio: la natura è quella precategoriale, non quella, fatta di numeri, della fisica, eppure la dialettica «deve essere costituita *da noi*, partendo dalla presenza attuale, nella quale scopriamo che c'è stato un passato reale antecedente all'uomo e che ci potrebbe essere un avvenire senza l'uomo»¹⁹; l'ambiguità di tutto il discorso paciano (comunque fecondissimo) è dovuta a questa volontà di liberarsi dall'umanismo e dalla metafisica della presenza senza riuscirci completamente. La dialettica della natura fondata sulla

¹⁷ Cfr. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano, 1963, pp. 305-306

¹⁸ Ivi, p. 309.

¹⁹ Ivi, p. 316.

nostra esperienza, «per un marxismo coerente, deve essere una dialettica non naturalistica, e non deve essere una dialettica della storia»²⁰; soprattutto non deve trasformare le leggi delle scienze naturali in leggi storiche: «la legge dell'evoluzione interpretata come lotta per l'esistenza e come *bellum omnium contra omnes* è, applicata alla storia, proprio ciò che il marxismo vuole negare»²¹, sottraendosi definitivamente al naturalismo in cui ha rischiato spesso di cadere.

Il ricorso di Paci al marxismo italiano, certo permeato di idealismo, è motivato dall'esigenza di evitare questo pericolo. In Antonio Labriola, di cui prende in esame *La concezione materialistica della storia*, Paci ravvisa singolari corrispondenze con la fenomenologia: la dialettica deve passare anche qui per la volontà del *soggetto*, che però è anche *oggetto*, ossia storicamente condizionato; anzi è proprio il condizionamento che lo spinge alla prassi, facendo sì che «il proletariato diventi il *soggetto della storia* e si muova [...] verso l'orizzonte di verità della storia»²²; e, se l'inevitabilità dell'azione rivoluzionaria sembra assumere i contorni di necessità storica, Paci precisa che in Labriola tale necessità non va intesa come una categoria della scienza positiva, ma è legata alla presa di *coscienza* che riesce a scorgere in un determinato fatto storico la genesi, le modifiche in corso e le future linee di sviluppo. Paci ravvisa in Labriola anche la critica del *naturalismo* della scienza economica che tratta le categorie (denaro, capitale, rendita) valide nella propria società come qualcosa di naturale, “dato” per ogni tempo; Labriola critica la *parcellizzazione* delle discipline scientifiche, cifra della civiltà capitalistica, a cui contrappone la totalità dell'uomo, con il suo sapere e la sua vita sociale: egli sa che Marx nel *Capitale* deve partire dall'astrazione dell'economia borghese e ricondurla alla totalità organica della storia, cioè mostrare il carattere mutevole e processuale delle sue categorie. Paci non esita a vedere in ciò un tentativo di fondazione precategoriale dell'economia e delle altre scienze nel precategoriale ed è proprio in riferimento a questo (e non in senso naturalistico) che andrebbe intesa l'esigenza posta da Labriola di “naturalizzare la storia”. Paci si rivolge poi alla figura forse più importante del marxismo italiano, Antonio Gramsci, di cui studia *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* concentrandosi sulla sua “filosofia della prassi”; approfondendo il confronto gramsciano con le *Tesi su Feuerbach* di Marx, Paci contrappone il carattere *attivo* e sociale dell'uomo alla concezione naturalistica che ne fa un individuo isolato e astratto: «la “filosofia della prassi” presuppone quindi una concezione precisa dell'uomo come soggetto attivo», sostiene Paci, che identifica storia e filosofia, in quanto «vita consapevole»²³; l'uomo, pur *condizionato* dalla

²⁰ Ivi, p. 317. Paci lega tra l'altro anche qui la nostra esperienza ai bisogni.

²¹ Ivi, p. 318. Paci rileva che anche Engels era scettico circa l'applicazione delle supposte leggi naturali alla storia umana.

²² Ivi, p. 322. Anche Labriola noterebbe il paradosso secondo cui il soggetto è sia soggetto che oggetto del mondo.

²³ Ivi, p. 325. Paci fa riferimento all'edizione Einaudi del 1952 dei *Quaderni dal carcere* gramsciani in sei volumi per ordine tematico (*Il materialismo storico* è il primo), che precede l'edizione critica del 1975 dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana sempre per Einaudi, in quattro volumi che tiene conto del difficilmente individuabile ordine cronologico di stesura dei *Quaderni*; una situazione di compromesso è l'edizione di Editori Riuniti (a cui rimandiamo), che segue la stessa suddivisione tematica della prima edizione Einaudi, integrandola poi però con l'edizione critica, cfr. A. Gramsci,

struttura materiale, è «principio attivo» della storia. L'unione paciana di vita e coscienza, sebbene comporti il pericolo di ridurre la prima alla seconda facendo di quella cosciente l'unica vita "degn", ha il merito di cercare di spezzare il dualismo (rischio forse corso anche da noi); non convince però del tutto l'identificazione di *prassi* e *soggetto*, che rende quella appannaggio esclusivo di questo: crediamo che la radice di ciò vada ricercata nell'accettazione (sia da parte del neoidealismo italiano, "grammatica" filosofica italiana del tempo di Gramsci, sia da parte di Paci) dell'associazione tradizionale dello spirito con l'attività e della materia con la passività; certo viene riconosciuta l'influenza della *materia* sul soggetto, ma non viene presa in considerazione l'importanza di quelle forze materiali subcoscienti (e abbiamo modo di ritenere che il bisogno si presenti spesso in questa forma, prima di essere consapevole) che, agendo al di sotto del soggetto, lo spingono all'*azione*: l'intento, crediamo, è preservare l'azione rivoluzionaria dal determinismo delle forze produttive, ma il risultato rischia di essere l'ottimismo ingenuo circa le capacità trasformative da parte del soggetto-coscienza o la conferma del suo primato metafisico. La questione è complessa: anche Gramsci, nota Paci, cerca di evitare gli eccessi opposti del soggettivismo ingenuo, per cui le cose sarebbero prodotte dalla coscienza e del "materialismo metafisico", per cui esisterebbe una realtà al di fuori dell'uomo che lo determina meccanicamente; per Paci (che qui usa il lessico fenomenologico) Gramsci pensa dunque la storia oggettiva come risultato di "operazioni intersoggettive". La *scienza* è un esempio di questo oggettivarsi del soggetto, del quale Paci sottolinea il carattere precategoriale: anche in Gramsci ci sarebbe una critica del naturalismo e della separazione delle scienze, critica che passa anche qui attraverso il recupero del *telos* storico-intenzionale, che darebbe alle scienze la loro funzione e unità ed è lo stesso Gramsci a indicare in questa totalità un'idea di tipo kantiano; in questo storicismo, ciò che l'idealismo chiama spirito è un punto d'arrivo e coincide, sul piano politico, con la *società senza classi*. La filosofia della *prassi* gramsciana consiste per Paci nel chiarimento, da parte della prassi illuminata dalla *coscienza*, delle *operazioni* che la costituiscono (o delle ideologie che le ricoprono), nonché del loro fondamento materiale, che il fenomenologo connette ancora ai *bisogni*. Questa apertura al materiale, del resto inevitabile nel marxismo, è senz'altro un correttivo all'idealismo con cui la fenomenologia non cessa di mantenersi in contatto; e Paci può dire così che «la critica di Gramsci al soggettivismo idealistico e la critica all'oggettivismo ingenuo fanno ritenere che egli pensasse a un soggetto *costitutivo*, non *creatore* del mondo, ma portatore [d]ella presa di coscienza del significato di verità del mondo e della storia»²⁴. La distinzione tra costituzione e creazione non riesce tuttavia a

Il materialismo storico, Le idee, 120, Editori Riuniti, Roma, 1971 (e ss.), nuova ed. riveduta e integrata, intr. di L. Gruppi. Un confronto tra i diversi numeri di pagina usati da noi e da Paci avrebbe richiesto però un lavoro troppo gravoso per i nostri scopi. Per quanto riguarda infine l'espressione "filosofia della prassi", applicata da Gramsci a Croce, essa risale in realtà, come nota Paci, proprio a Labriola, che la utilizzò in *Discorrendo di filosofia e socialismo*.

²⁴ Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, p. 331. Corsivi nostri. Per la lettura paciana di Labriola e Gramsci, cfr. *ivi*, § 66.

fugare il dubbio che l'impostazione fenomenologica permanga ancora (almeno in parte) all'interno della metafisica idealistica. Paci dice che la questione della soggettività, urgentissima, va riportata al soggetto concreto e non al banale idealismo: siamo ovviamente d'accordo, ma sarebbe troppo semplice limitare questa "banalità" alla posizione (non sostenuta forse da nessun idealista né da nessun antidealista) per la quale se penso a un oggetto, esso si materializzerebbe innanzi a me; l'effetto della volontà di rischiaramento totale, alla quale rimanda la "costituzione" fenomenologica, ha come effetto proprio la *creazione* del mondo, dell'ambiente su cui l'uomo ha controllo: il telos, certo aperto, della fenomenologia non si distingue completamente dalla *pianificazione* integrale, che rappresenta solo il "gemello diverso" del *crollo necessario* del capitalismo attraverso lo sviluppo delle forze produttive.

Nella sua ricostruzione del marxismo fenomenologico, Rovatti aggiunge alla "linea" italiana quella francese, rappresentata da Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty, della quale evidenzia però il carattere non organico: si tratta di un intreccio di *esistenzialismo* e *fenomenologia* (come è per certi versi anche il relazionismo di Paci), che vuole redimere il concetto marxista di ragione dagli orrori dello stalinismo; solo il filosofo vietnamita Tran Duc Thao, allievo di Merleau-Ponty, opererebbe in *Fenomenologia e materialismo dialettico* un tentativo di incontro tra fenomenologia e marxismo²⁵, che si configura però come una critica marxista alla fenomenologia: questa sarebbe incapace (scadendo così nel formalismo kantiano) di dare un contenuto *storico* alla soggettività e di spiegare le condizioni *materiali* in cui essa si sviluppa, che sarebbero da ricercarsi nel rapporto tra l'alienazione capitalistica e le risposte opposte dal proletariato²⁶; il tentativo però «fallisce perché Thao non riesce a spingersi mai decisamente oltre la critica marxista della fenomenologia»²⁷. Per quanto riguarda Merleau-Ponty, è ancora Paci a trarre dalla sua opera (soprattutto da *Marxismo e filosofia*, contenuto in *Senso e non senso*) spunti di riflessione, in chiave critica: il pensatore francese si interroga in particolare su quale sia il "motore" della dialettica marxiana e, dopo aver escluso l'azione estrinseca di leggi sociali supposte naturali e il movimento autonomo dello spirito o delle idee, si risponde che si tratta dell'uomo nel suo *rapporto* con la natura e gli altri uomini; esclusi dunque il materialismo metafisico e l'idealismo, Merleau-Ponty vede nel marxismo una filosofia della storia e critica il *feticismo* della scienza, caso particolare dell'*alienazione* che fa dell'uomo una cosa: egli è dunque perfettamente "arruolabile" da Paci nel proprio canone del marxismo del "soggetto concreto" (*esistenza* per Merleau-Ponty). L'elemento che incuriosisce in particolare Paci (e che questi rielabora) è il radicarsi dell'esistenza nel mondo precategoriale dei *bisogni*: qui non solo l'uomo deve in un

²⁵ Cfr. P.A. Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, p. 8.

²⁶ P.A. Rovatti, *La nozione di bisogno tra teoria politica e ideologia*, in P.A. Rovatti, R. Tomassini, A. Vigorelli, *Bisogni e teoria marxista*, Mazzotta, Milano, 1976, pp. 10-80, p. 72.

²⁷ Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, p. 8.

certo senso oggettivarsi (diremmo che opera un’*Entäußerung*) per *appropriarsi* della natura, ma viene a sua volta reso oggetto dall’altro uomo, subendo un’estraneazione (diremmo un’*Entfremdung*) e divenendo sua *proprietà*; ma – sta qui l’aspetto dialettico del processo – appunto perché sfruttato, l’uomo (più precisamente il proletario) prende coscienza dell’estraneazione e lotta per reimpossessarsi del suo “*proprio*” (termine con cui Paci allude alla sfera appartenitiva, precisandolo però come il risultato del lavoro), liberando con sé tutti gli uomini e rendendoli di nuovo *soggetti* (negazione della negazione): «lo sviluppo del problema della dialettica ci conduce [...] all’individuazione concreta»²⁸. Il soggetto concreto ha sempre in sé la realtà materiale, ma mentre Merleau-Ponty rivendica (in *Fenomenologia della percezione*) la libertà di esso *dal* determinismo causale, Paci accentua il suo *radicarsi* nella natura che precede idealismo e materialismo: il soggetto non è così appannaggio dell’idealismo, ma è letteralmente “fatto” dalla struttura economica dei bisogni – Paci precisa come i termini “natura, struttura, economia” vadano intesi in senso precategoriale – e qui vediamo come il soggetto paciano esca sempre più dai limiti angusti della fenomenologia²⁹. Veniamo ora a Sartre che, in virtù della provenienza fenomenologica e dell’orientamento marxista, rappresentò un grande punto di riferimento per Paci e allievi; Sartre si interessò, a partire dal periodo di *L’essere e il nulla*, alla relazione della coscienza con l’essere, ossia (diremmo, forse con terminologia impropria) con ciò che, non cosciente, è *altro* rispetto a essa; come noto, nella prospettiva sartriana la coscienza – la libera istanza etica – in quanto si trascende, è negazione dell’essere il quale, spiega Rovatti, è la «vischiosità estraniante delle cose»³⁰: Paci legge in questo senso l’affermazione sartriana secondo cui la coscienza “esplode” verso l’oggetto, identificando dunque l’essere con l’oggettività; a nostro avviso questa identificazione è un errore e vizia l’intera interpretazione di Paci (ripresa da Rovatti) del rapporto tra fenomenologia e ontologia: l’essere può benissimo coincidere con il *precategoriale* che precede la distinzione soggetto-oggetto. A ogni modo, Paci rinviene nella sua lettura di Sartre la *corporeità* del soggetto e la sua *dipendenza* da altro: passaggio importantissimo (su cui torneremo) perché la soggettività è vista radicarsi anche qui nel *bisogno* economico precategoriale; ma quale spazio di *libertà* resta allora per la coscienza se essa è, in quanto tale, affetta dalla *necessità* della struttura economica?³¹ Anche per rispondere a questa domanda, Sartre scrive la *Critica della ragione dialettica*, con cui intende combattere la dogmatizzazione della dialettica all’interno del marxismo francese: il passaggio dall’opera precedente a questa è caratterizzato da Rovatti come un transito da un’*ontologia esistenziale* legata al primo Heidegger verso la *fenomenologia*; centrali sono le questioni

²⁸ Paci, *Funzione delle scienze e significato dell’uomo*, p. 343. Paci è in singolare sintonia con le nostre osservazioni, secondo cui il problema della dialettica rimanda al problema della soggettività.

²⁹ Abbiamo qui ricostruito alcuni temi della lettura paciana di Merleau-Ponty, rifacendoci a ivi, § 40.

³⁰ P.A. Rovatti, *La nozione di bisogno tra teoria politica e ideologia*, p. 74.

³¹ Cfr. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell’uomo*, pp. 364-366.

dell'*intersoggettività*, che può presentarsi come gruppo o serie a seconda del fatto che sia realizzata o negata, e della *verità*, che sarà quella “già fatta” dell’essere oppure quella, sempre in corso, della totalizzazione intenzionale; non solo, ma Sartre perverrebbe anche a una decisa critica dell’ontologia: «l’essere in quanto inerzia viene smascherato come [...] antiprassi, [...] la coscienza dominata da quell’essere [...] è una forma di falsa coscienza», mentre lo stesso approdo di Sartre al marxismo è indicato da Rovatti come un salto «dal mondo cadaverizzato dell’essere al mondo vivente del soggetto pratico»³²; ci chiediamo però se l’essere sia riducibile a tale staticità e non possa venire pensato piuttosto come la *vita* sempre *mutevole* che precede le forme individuali e dota queste di forza *pratica*; sarebbe forse proprio la riduzione unilaterale della prassi storica al soggetto (ancorché concreto e dotato di orizzonte “aperto”) a spezzarne il carattere relazionale, rischiando di fare di esso un concetto statico, dove un ente particolare, l’uomo, si erge a totalità e, come nel sistema idealistico, riduce a sé l’ente. Crediamo che le ragioni di questa interpretazione vadano ricercate in Sartre stesso, che ripone, nota Paci, nel *soggetto* individuale il motore della dialettica e l’unica fonte della *prassi* come libera efficacia; il soggetto ha però in sé la *materia* che, *supposta* inerte, deve essere lavorata per soddisfare i bisogni e vincere la “rarietà” dei prodotti: la società si costituisce proprio per dominare questa *inerzia*, nella quale rischia però costantemente di ricadere. L’inerzia si “raddoppia” nella naturalizzazione che l’uomo fa subire all’altro uomo, sfruttandolo e riducendolo a cosa inerte (*alienazione*): qui finisce Sartre, per cui la dialettica tra classi è dovuta alla stessa simbiosi tra uomo e natura, e comincia Paci, per cui «la simbiosi è necessaria ma non sufficiente a spiegare la dialettica storica che invece si spiega con l’operazione con la quale l’uomo naturalizza l’altro uomo»³³. Crediamo che l’analisi di Paci sia più efficace di quella di Sartre, soprattutto in riferimento al capitalismo avanzato; se Sartre individua a monte del capitalismo proprio la *rareté* dei prodotti, Paci ribatte che non tutte le società povere sono capitalistiche (più ovvio il contrario) e che (come dimostra la società dei consumi) il capitalismo prospera, con i suoi rapporti oppressivi, anche nell’abbondanza di prodotti: «la contraddizione del capitalismo sta nel fatto che pur essendo in grado di vincere la rarità mantiene popoli e classi nell’inerzia come se non fosse possibile vincere la rarità»³⁴. Rovatti eredita dal maestro la critica alla *rareté* sartriana come spiegazione insufficiente del capitalismo, individuando questa insufficienza interpretativa come un “residuo” *ontologico* di Sartre, che lo porta a vedere nella mancanza un dato naturale mai del tutto superabile. Noi pensiamo invece che in questa critica vi sia ancora un rapporto non articolato tra ontologia e fenomenologia, che porta a pensarle come reciprocamente escludentisi; eppure Rovatti ha il merito (come vedremo) di allontanarsi, sganciandosi forse dallo stesso Paci, da una

³² P.A. Rovatti, *La nozione di bisogno tra teoria politica e ideologia*, p. 75.

³³ Paci, *Funzione delle scienze...*, p. 373.

³⁴ Ivi, p. 374.

nozione di bisogno inteso come mera *mancanza*³⁵. Proprio perché il capitalismo può vincere la scarsità di beni, Paci può dire che il *socialismo* lo presuppone: il socialismo non è però solo incremento quantitativo della produzione attraverso la pianificazione, altrimenti sarebbe solo capitalismo di Stato, ma deve tendere al mutamento *qualitativo* dei rapporti sociali (dove con “qualitativo” crediamo Paci alluda alla loro trasformazione in senso non oppressivo). Paci recupera così la critica sartriana dello stalinismo, la quale sfocia in una concezione teleologica della prassi: essa darebbe direzione intenzionale alla “controfinalità” della natura, smarcandosi tanto dal determinismo scienziato, quanto dall’“idealismo stalinista” che sottomette gli uomini a idee astratte, eccessi entrambi figli della separazione di teoria e prassi. Ora, al di là della valutazione circa questo vincolo tra prassi e *telos*, è molto interessante notare che Sartre lega sapientemente l’azione *pratica* e la riflessione *teorica*; quest’ultima può svelare un determinato fatto proprio attraverso la prassi che riconsidera *se stessa*: a partire dalla situazione presente, deve «venir disoccultato ciò che è nascosto e cioè il nascosto deve diventare *fenomeno*» e questa dialettica «si autoillumina nella prassi in corso»³⁶, oltre il dualismo tra teoria e prassi.

Rovatti aggiunge alla sua storia dell’incontro della fenomenologia con Marx due ultimi tasselli, entrambi secondo lui influenzati dall’esperienza italiana: quello legato alla rivista statunitense *Telos* e quello rappresentato da alcuni allievi di Lukács, noti come Scuola di Budapest, ad esempio Mihály Vajda e soprattutto Ágnes Heller (le cui riflessioni non sono propriamente legate, come neppure quelle di Lukács del resto, alla fenomenologia)³⁷. Tralasciando la linea americana, vediamo quali aspetti autorizzerebbero a vedere in Lukács un antesignano del marxismo fenomenologico; Rovatti sembra operare una cesura, individuando in *Storia e coscienza di classe* un punto di riferimento per l’ipotesi *fenomenologica* in quanto porrebbe la questione della costituzione soggettiva e alludendo invece all’esito ontologico della riflessione lukácsiana (il riferimento è all’*Ontologia dell’essere sociale*) come a un caso della chiusura della filosofia nella prospettiva *ontologica*³⁸. Il recupero dell’opera giovanile di Lukács è comunque critico: se il pensatore ungherese offre spunti decisivi per quanto riguarda l’analisi del *feticismo* e della *reificazione* e il concetto di *coscienza di classe*, egli non riesce per Rovatti a rendere conto della *materialità* della coscienza, che risiederebbe proprio a livello dei *bisogni*, pervenendo a una teoria astratta della rivoluzione; ciò si ripercuote, come vedremo, nella questione dell’organizzazione³⁹. Paci cerca invece di trarre da *Storia e coscienza di classe* anzitutto

³⁵ Per le critiche alla *rareté* sartriana, cfr. *ivi*, pp. 373-374 e Rovatti, *La nozione di bisogno...*, pp. 75-76.

³⁶ Paci, *Funzione delle scienze*, p. 376. Paci critica qui un empirismo “relativistico”, che impedisce alla prassi, sulla base della scissione artificiale (contestata anche da Adorno nella *Metacritica*) tra esperienza e ragione, l’analisi di se stessa; Paci perviene così alla “fusione” tra esperienza e ragione che caratterizza anche l’empirismo trascendentale deleuziano.

³⁷ Cfr. Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, pp. 8-9.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 9 e 11.

³⁹ Cfr. Rovatti, *La nozione di bisogno*, pp. 44-45 e pp. 63-64.

indicazioni circa il problema della *prassi*, recuperando il concetto di *totalità*, la quale sarebbe appunto una totalità non “data”, ma *intenzionale*: essa è connessa da Paci a una fenomenologia della *temporalità*, in cui il soggetto concreto (il proletariato) riconsidera (attraverso un’autonoma presa di coscienza) la storia nella situazione presente e, attraverso una “protensione” che sappia badare agli imprevedibili scenari futuri – qui Paci accorda forse al *caso* maggiore importanza di quanto facesse in *Tempo e verità* –, agisce dando senso di verità alla storia stessa. A quella del tempo si collega una fenomenologia della *classe*: il proletariato è appunto la classe che, presa coscienza di sé, lotta affinché non ci siano più classi e dunque «è in quanto tende a *non essere* e *non è* nella misura nella quale realizza il proprio *telos*»⁴⁰. Su questo impianto Paci innesta i temi dell’*ideologia*, l’occultamento che ostacola l’instaurazione di una società senza classi, e della *reificazione* delle *scienze*, la loro alienazione tecnicistica che contribuisce a mantenere quell’occultamento. Da un lato c’è l’“atto teorico”, l’*auto-considerazione* della *prassi* che Lukács vede come cuore del metodo marxista che, portato a chiarezza da Lenin, mira alla conoscenza del presente⁴¹; dall’altro c’è il particolarismo delle scienze, che il capitalismo promuove per ostacolare tale comprensione in quanto comporterebbe la propria fine: la totalità intenzionale, che darebbe direzione alle scienze, è rimossa e a questa reificazione delle scienze corrisponde la *feticizzazione* delle *merci* e dell’uomo stesso, ridotto a merce. Il cerchio si chiude: in Lukács, Paci riunisce Husserl e Marx. Per Lukács la merce è l’elemento centrale di tutta la società capitalistica: in essa si realizza la corrispondenza tra soggetto e oggetto di questa società, cioè (spiega acutamente Paci) nell’*oggettivazione* del valore della *merce*, che nasconde la sua provenienza dal lavoro umano, è racchiusa l’*alienazione* dell’uomo, la riduzione a oggetto del *soggetto* e della sua attività. In questa oggettivazione, che è «*riduzione al quantitativo e occultamento del qualitativo*»⁴², interviene anche la scienza esatta, che ricopre il precategoriale con le sue categorie. Chiamare “*qualità*”, come fanno Paci e Lukács, ciò che viene occultato dalla quantità è forse un’ingenuità terminologica, in quanto anche la qualità è una categoria concettuale; eppure non è affatto un errore perché il discorso rimane sufficientemente chiaro: tanto nell’oggetto-merce quanto nel soggetto-lavoro vi è un’eliminazione di tutto ciò che è *differente*, una sua sostituzione con ciò che è scambiabile e dunque formalmente *uguale*; non solo, ma crediamo che parte di ciò che comunemente è inteso come *identità* soggettiva risenta di questa mutilazione e che quindi sia molto difficile stabilire che cosa nella *soggettività* sia riconducibile a questo “nucleo” *concreto* e cosa invece sia frutto dell’*astrazione* (l’errore è forse dunque non vedere quanto il richiamo al soggetto non sia solo possibile soluzione, ma anche

⁴⁰ Paci, *Funzione delle scienze*, p. 351. Per Paci questa concezione marxista del tempo si distinguerebbe da quella hegeliana perché fondata sulla concreta dialettica storica e non su una categoria astratta.

⁴¹ Per Paci la dialettica hegeliana ha senso solo se attualizzata in tale presente storico attuale (laddove in Hegel il tempo sarebbe solo una categoria): cfr. *ivi*, pp. 351-352.

⁴² *Ivi*, p. 353. Corsivi di Paci.

parte del problema). Il merito di Lukács, che sotto questo rispetto può essere accostato a Heidegger e notoriamente influenzò i marxisti francofortesi, è la critica della *ratio* calcolante all'opera nel capitalismo, che riduce l'uomo a numero: «il razionalismo qui diventa puro “calcolo”»⁴³. La perequazione capitalistica squassa anche una delle esperienze più caratteristiche del soggetto, ossia la temporalità, che Lukács vede perdere il suo carattere mutevole, per divenire misurabile e “*spaziale*”: impossibile non pensare a Bergson (o a Deleuze), anche se il marxismo lukácsiano individua più efficacemente le ragioni storiche (un rapporto sociale e la sua ideologia) della spazializzazione della *durée*. Essa comporterebbe per Lukács (ripreso da Paci) una *decomposizione* del soggetto e della sua comunità: lavoro oggettivato da una parte, persona dall'altra; crediamo sia però difficilissimo capire se vi sia un soggetto-persona *originario* che verrebbe smembrato dal processo lavorativo (che, fondato sul lavoratore, finirebbe per autodistruggersi) e quanto invece questo soggetto, da cui dobbiamo comunque partire per l'analisi, sia un “*prodotto*” dello stesso processo (eventualità trascurata dai due autori). Non si capisce nemmeno perché da questa *ratio* suicida derivi «l'inevitabile conseguenza che i soggetti si impossessino degli strumenti di razionalizzazione e li trasformino [...] in strumenti di liberazione»⁴⁴; questo rovesciamento dialettico (che ritroviamo in parte presso i francofortesi) pare un miracolo proprio in filosofie che ripongono la prassi tutta nel soggetto: se questo è decomposto, la sua liberazione non sembra affatto una necessità – necessità che tra l'altro il ricorso al soggetto doveva scongiurare – quanto una possibilità, nient'affatto garantita. Lukács individuerà tra i motivi che lo spingono a ripudiare *Storia e coscienza di classe* appunto l'idea della «conversione della coscienza» di classe in «praxis rivoluzionaria», frutto di una «concezione astrattamente idealistica [...] della praxis»⁴⁵; ed è curioso che egli attribuisca la caduta dei propri pregiudizi idealistici – alla cui origine vede sopravvivenze hegeliane, che gli impedivano di distinguere tra *oggettivazione* (forma naturale di dominio umano del mondo) ed *estraneazione* (tipo di oggettivazione legata a determinati rapporti sociali) – alla scoperta dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx, in cui l'*oggettività* è vista come proprietà materiale di tutte le cose⁴⁶: infatti proprio in quest'opera Paci vede l'emergere in Marx del problema del *soggetto concreto*, laddove un Althusser vi scorgerà residui *hegeliani* di cui sbarazzarsi. Lukács e Paci hanno comunque il merito di annoverare tra le forme della ragione scaduta a tecnica, individuate come “rifiuto della dialettica”, l'*eliminazione* del soggetto⁴⁷: sappiamo che esso è un concetto problematico e non va assunto come “dato”, eppure la negazione del soggetto all'opera

⁴³ Ivi, p. 354. Paci continua: «la razionalizzazione così intesa esige la specializzazione come *rottura della totalità*», *ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 354.

⁴⁵ György Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1923), trad. it. di G. Piana, Mondadori, Milano (1967, 1973), p. xxxviii; si tratta di una prefazione scritta da Lukács nel '67, dunque sconosciuta a Paci quando scrive la sua opera.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. XLIII e LVIII.

⁴⁷ Per la discussione su Lukács, cfr. rimandiamo al § 71 di Paci, *Funzione delle scienze*.

in molto pensiero novecentesco assume le sembianze di una *rimozione*; come insegna la psicoanalisi, con quanta più forza qualcosa è rimosso, con tanta più *violenza* esso torna a far valere le sue pretese e gli *identitarismi* di XX e XXI secolo lo dimostrano.

Per cogliere meglio i tratti della fenomenologia marxista sviluppata dalla Scuola di Milano, vanno indicati infine due modelli interpretativi “negativi” da essa sottoposti a critica, l’*ontologia* e lo *strutturalismo*. La prima non è una vera e propria ipotesi interpretativa (non è mai esistito qualcosa come un “marxismo ontologico”), quanto una *tendenza* filosofica ritenuta deteriore che, depositatasi al di sotto di alcune letture di Marx, ne inficerebbe la validità; a essa andrebbe contrapposta l’ipotesi *fenomenologica*: Rovatti descrive molto esplicitamente la propria lettura come una «riflessione filosoficamente curvata (fenomenologia *versus* ontologia)», che affronta il «nodo della soggettività all’interno delle pagine di Marx»⁴⁸. Al centro della questione starebbe un diverso concetto di *scienza*: da una parte una scientificità che «rimanda all’ontologia come a una teoria del già dato, [...] dell’oggetto così come esso si pone», dall’altra «una scienza che si fonda sulle concrete operazioni soggettive», ossia l’ipotesi fenomenologica, in cui la verità teorica è guadagnata attraverso la prassi stessa e consiste in «un *sensu* (o *telos*) [...] intenzionalmente appropriabile»⁴⁹; privato dell’apporto *soggettivo* critico, il marxismo scade per Rovatti a “*ideologia*” delle forze produttive e a mero *calcolo* economico. Al di là delle ragioni *storiche* che motivano l’ipotesi di Rovatti, che affondano le loro radici nella crisi del marxismo “ortodosso” e si ripercuotono nelle vicende dei movimenti italiani degli anni ’70, toccando temi come bisogno e organizzazione⁵⁰, ci interessano le sue radici *filosofiche*. Esse vanno cercate ancora nel rapporto tra *Husserl* e *Heidegger*. Rovatti comincia col contestare la riduzione del pensiero di Husserl tanto a quello del celebre allievo, quanto alle vicende dell’idealismo, al punto da parlare di «una vicenda antidealistica della fenomenologia husserliana [...] che sopravanza [...] il programma di una “logica dello spirito” in direzione di un’analisi complessiva del soggetto concreto, della corporeità, dell’ambiente pratico circostante»⁵¹. Le operazioni *intersoggettive* a cui la fenomenologia rimanda hanno lo scopo di superare la *naturalità* del quotidiano ed è proprio perciò che essa per Rovatti si distanzia dall’*ontologia*: pensiamo però che la critica del quotidiano e la dimensione intersoggettiva (*Mitsein*) siano eredità fenomenologica sempre presente in Heidegger e, se è vero che l’essere heideggeriano si sottrae al controllo soggettivo, questo sottrarsi potrebbe essere paradossalmente un ausilio alla prassi del soggetto, allorché lo costringe a confrontarsi con la propria *fallibilità*. Rovatti ha comunque perfettamente ragione quando indica il ritorno al rapporto *originario* con l’essere di Heidegger (nel contrapporlo al recupero husserliano del passato precategoriale in vista

⁴⁸ Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 6. Corsivo di Rovatti.

⁴⁹ Ivi, pp. 9-10

⁵⁰ Cfr. ivi, p. 9 e Rovatti, *La nozione di bisogno*, p. 59. Cfr. anche pp. 60-61 e pp. 65 e ss.

⁵¹ Ivi, p. 69.

della prassi presente) come impossibile ritorno all'origine mitica: crediamo che questo sia uno dei motivi che impediscono al rivoluzionario o al progressista di rifarsi integralmente a Heidegger. Mentre Heidegger «accetta il dominio della feticizzazione» – qui dissentiamo perché la critica al dominio della tecnica è uno dei punti centrali del suo pensiero – «e opera uno scarto verso un autentico del tutto astratto» – qui siamo d'accordo poiché la sua critica rimane spesso ignara delle condizioni storico-sociali che la motivano –, l'intenzionalità husserliana mira a «modificare l'esperienza oggettivata e anonima», tramite «un rivolgimento della coscienza che ognuno è sempre in grado di compiere»⁵². Se però Husserl ha il merito immortale di cercare un *nuovo* concetto di *soggetto* che, facendo di esso un centro di “relazioni”, contribuisca a liberarlo (insieme alla realtà circostante) dal carattere di oggetto “dato”, non si vede perché non si possa dire la stessa cosa di Heidegger e del suo concetto di essere. L'essere può certo essere un concetto sorto dall'astrazione soggettiva con cui l'uomo nomina (non potendo esperirlo direttamente) tutto ciò che è altro rispetto a sé o che permane stabile rispetto al mutamento; il concetto di essere che Heidegger cerca di reperire non si limita però alla somma di tutti gli *enti*, ma è *altro* anche rispetto a essi; si tratta di un “fondamento”, sempre *mobile*, irriducibile alla presenza, tutt'altro che statico perché, in quanto storico, è sì uno “stesso” (forse, è vero, accentuato in quanto tale da Heidegger), ma come darsi in epoche sempre *diverse*: non certo pensabile come oggetto dato, in quanto *precedente* la polarità soggetto-oggetto. Ci chiediamo altresì se la fondazione soggettiva della teoria e della prassi sia *sufficiente* a illuminarle; Heidegger stesso fu un fenomenologo che si rese presto conto dei limiti della fenomenologia: il fatto è, crediamo, che il soggetto non è solo un raggio di coscienza che si dirige verso i suoi contenuti intenzionali, ma è, esiste, in mezzo ad altri enti, condizionato (ma non del tutto determinato) da essi e dall'essere, e il concetto di *Dasein* ha il compito di ricordarcelo. Il *soggetto* non è solo la superficie chiara della coscienza, ma anche l'emergere in essa di contenuti *inconsci* (*desiderio* e *bisogno* tra questi) che, dapprima oscuri, ne orientano la prassi⁵³. Il secondo avversario di Rovatti è il marxismo “strutturalista” di Louis

⁵² Ivi, pp. 70-71. Abbiamo riassunto e criticato alcuni punti del confronto Husserl-Heidegger a pp. 69-70.

⁵³ Il pensiero in continuo movimento di Rovatti lo portò comunque a superare la rigida dicotomia Husserl-Heidegger: cfr. *La posta in gioco*, cit., ove egli sostiene che il pensiero novecentesco ruota intorno alla coppia tra Husserl e Heidegger e alla questione del soggetto, che in essi sarebbe tanto più radicale quanto più il soggetto si trova sottratto alle sue pretese assolutiste ed esposto al rischio di perdersi nella “debolezza” della sua passività e recettività; Heidegger sarebbe una delle due voci che pone la “domanda” sul soggetto, che Rovatti, seguendo Ricœur, individua: l'altra voce è ovviamente Husserl, solo che questi enfatizzerebbe nel *cogito* cartesiano l'“io penso”, mentre Heidegger porrebbe l'accento sull'“io sono”: cfr. ivi, 6. *La domanda*; inutile sottolineare l'ispirazione che ha avuto su di noi l'opera di Rovatti, con due differenze importanti però: 1) egli si concentra soprattutto sull'Heidegger di *Essere e Tempo* e della sua ultima parte, a lungo inedita, che divenne la conferenza *Tempo ed essere*, cfr. soprattutto ivi, pp. 61-74 e 75-84, mentre noi abbiamo preferito studiare l'Heidegger dei testi vicini a *Nietzsche*, dove la critica alla metafisica e al soggetto è più esplicita; tale differenza rimanda 2) al fatto che Rovatti, rovesciando la propria lettura giovanile influenzata da Paci, cerca di rinvenire nel *Dasein* heideggeriano un “soggetto” *sui generis*, in quanto problematizzato dal suo riferimento all'essere e segnato dalla passività e dall'affettività; noi invece abbiamo voluto (ma non per forza in contrasto con Rovatti), dopo aver cercato di mostrare i motivi della critica heideggeriana al soggetto della metafisica moderna (e di qui capire perché molta filosofia novecentesca abbia voluto muoversi al di fuori di esso), problematizzare tale critica col riferimento al soggetto trascendentale husserliano; l'impostazione è però simile: se si vuole mantenere il soggetto, bisogna evitare le pretese totalizzanti che esso

Althusser: è significativo che Rovatti intraprenda la critica di esso insieme a quella della tendenza ontologica di cui abbiamo parlato, come se vedesse in quello un residuo di questa⁵⁴. Anche qui ragioni storiche e teoriche sono intrecciate: il bersaglio di Rovatti (che negli anni '70 gravitava col gruppo di *aut aut* in maniera indipendente nell'area della sinistra extraparlamentare) è il *reformismo* del marxismo ufficiale che in Italia e Francia avrebbe cercato, appoggiandosi anche al “processo senza soggetto” di Althusser, di rafforzare la posizione egemonica del partito, negando o cercando di ricondurre a sé l'autonomia del soggetto storico, che ai tempi coincideva col variegato mondo dell'autonomismo operaio⁵⁵. Sul piano teorico lo scontro riporta ancora a un diverso concetto di *scienza marxista*: da un lato quella che riposa sul *soggetto concreto*, dall'altro l'«esclusione della funzione e del significato del soggetto concreto se non come funzione e significato sovrastrutturali o, nel linguaggio di Althusser, “ideologici”»⁵⁶. Rovatti per tutta risposta ribalta l'accusa di *ideologia* su Althusser, il cui marxismo senza soggetto sarebbe «il massimo livello di ideologizzazione all'interno della riflessione marxista contemporanea»⁵⁷. L'espulsione del soggetto significa tra l'altro «rimuovere il problema dell'alienazione e ridurre il tema del feticismo a una patologia dell'oggetto di cui Marx costituirebbe la scienza, rimuovere egualmente il problema del bisogno e quindi del significato del comunismo»⁵⁸: elementi dunque tutti antitetici all'ipotesi fenomenologica. Mentre Althusser introduce il concetto di “*rottura epistemologica*” tra una fase antropologica giovanile e una scientifica matura in Marx, rifiutando i *Manoscritti del 1844* come eredità idealistica e ignorando largamente i pur maturi *Grundrisse*, Rovatti intende servirsi anche di queste opere per avvalorare la propria ipotesi: Marx perverrebbe da subito a un concetto di *critica* che consiste nell'analisi del *fenomeno capitalistico* come totalità sempre sdoppiata in *apparenza e realtà* e che consente una *prassi* che ne permetta il superamento⁵⁹. Non è nostro scopo ripercorrere le vicende di questa diatriba, né tanto meno prendere partito per i fenomenologi italiani (a cui però faremo maggiormente riferimento, dato l'accento posto su soggetto e bisogno) o per gli “epistemologi” francesi. Per quanto ci riguarda, è sbagliato sbarazzarsi del soggetto o vederlo come *effetto sovrastrutturale* della struttura economica, dalla quale pensiamo sia derivabile meccanicamente solo una volta ridotto a mero *valorizzatore* del capitale; se si considera poi la struttura come una *totalità invariabile* da cui sarebbero derivabili i singoli elementi di una società, applicando a filosofia e politica schemi della linguistica, crediamo si giungerebbe a dimenticare il carattere

ha avuto per gran parte della modernità; o, il che è lo stesso, se si vuole evitare i rapporti oppressivi che esse comportano, bisogna evitare di dissolvere anche qualsiasi residuo di soggettività, dissoluzione che spesso è essa stessa figlia di quella soggettività assoluta, che domina, irriconoscibile e anonima, dietro la struttura, la macchina, il mercato o l'algoritmo.

⁵⁴ Cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 6 e 9-10.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 5 e 9-11. L'intero *Bisogni e teoria marxista* è una critica a questa idea dei rapporti tra partito e movimenti.

⁵⁶ *Ivi*, p. 10.

⁵⁷ *Ivi*, p. 11.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Per questa ricostruzione del concetto di critica che Rovatti individua in Marx, cfr. *ivi*, pp. 11-12.

storico e mutevole della struttura e delle sue parti; abbiamo detto che la struttura è comunque posta dal soggetto e che trattarla come un sistema totale da cui trarre deduttivamente gli elementi particolari è una forma di *idealismo larvato*. D'altra parte, crediamo che un'ipotesi come quella strutturalista non sia del tutto incompatibile con quella fenomenologica (come i protagonisti dei due schieramenti erano portati a ritenere), allorché si riconosca che il soggetto si fonda *anche* su una struttura variabile storicamente, fatta tra l'altro di elementi *economici* (bisogni) o (allontanandoci dalla lettera marxiana) *libidinali* (desideri), dalla quale è *trasformato* e che contribuisce a trasformare; tale impostazione evidenzia i *limiti* del soggetto, che vanno ricordati anche ai fini della prassi, e può rappresentare un rimedio all'ideologia umanistica dell'*homo oeconomicus* (che per Rovatti Althusser critica giustamente); il pensiero di Althusser conobbe poi un'evoluzione che lo portò a sviluppare concetti di causalità (surdeterminazione, materialismo aleatorio) non rigidamente deterministici, forse più adatti rispetto alla semplice contraddizione hegeliana a capire il complesso mondo capitalistico odierno.

b) Il giovane Marx e il ritorno al soggetto

Paci e Rovatti “filtrano” la loro lettura di Marx attraverso questo corpus di autori, assumendone parzialmente le posizioni, correggendole o rifiutandole: il tema che però attraversa tutti gli altri (rapporto tra natura e storia, prassi, dialettica...), riassumendoli in sé, è sempre quello del ritorno al soggetto – non la soggettività (caratterizzata da Heidegger come dominio tecnico e preconizzata dai sistemi idealistici) che vediamo all'opera, anonima e onnipervasiva, tanto nella civiltà dei consumi quanto nei totalitarismi novecenteschi – ma al *soggetto concreto*; esso è sia soggetto d'*esperienza* in generale, sia base di conoscenza *scientifica*. Il problema è allora vedere se tale esigenza sia condivisa dallo stesso Marx o se si tratti di una deformazione fenomenologica. Sappiamo che la fenomenologia implica un movimento duplice perché la coscienza, dirigendosi verso le *cose stesse*, scopre al contempo *se stessa* come soggetto nella sua concreta corporeità. Nella conferenza di Praga, Paci cerca di mostrare come Marx pervenga a una concezione simile, presentata però in “controluce”: quello verso il soggetto è un “ritorno” proprio perché c'è stata una *perdita*. Il *feticismo* descritto nel *Capitale* è espressione di questa perdita: sappiamo che «il capitalismo, attraverso il cattivo uso della scienza, *trasforma il concreto in astratto*», cioè rende l'attività del lavoratore una merce con valore quantificabile, «e considera poi concreta l'astrazione»⁶⁰; costringe cioè *davvero* – chiarisce Paci, richiamandosi ai *Manoscritti del 1844* e alludendo dunque all'unitarietà dell'opera marxiana – «il lavoratore, che è un uomo concreto, [...] a vivere come se fosse un *lavoratore astratto*»⁶¹. Il feticismo presuppone questa *alienazione* che riduce l'uomo a cosa e, promosso dall'economia politica, modifica i

⁶⁰ Paci, *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, p. 96.

⁶¹ Ivi, p. 95.

rapporti sociali, riducendoli a rapporti di lavoro subordinato: vediamo riaffiorare il legame di dominio, scienza e soggetto, solo che quest'ultimo si precisa qui piuttosto come la *vittima* di questo dominio, di cui pure è l'artefice. Prima di ritornare al soggetto, bisogna dunque riconoscere che esso è coinvolto in una *crisi* (insieme epistemologica, esistenziale e politica) che impedisce di intravederne i contorni; Paci è altrove molto chiaro su questo: «la divisione del lavoro feticizzata è la crisi delle scienze», ma questa ha alla sua origine una «*crisi della soggettività umana*», la quale è più precisamente «crisi dell'esistenza dell'umanità nella società capitalistica»⁶²; forte di questa consapevolezza, «*la fenomenologia diventa rivelazione dell'occultamento capitalistico del soggetto e della verità*»; e, se noi notassimo (con consueto zelo) che tale occultamento implica un soggetto originario “dato” la cui natura è però indimostrabile, Paci risponderebbe che «si tratta di un sapere che non considera l'uomo già compiuto ma mira alla *trasformazione della sua vita* [...] *secondo l'orizzonte di verità*»⁶³. La crisi non è riscattabile solo con una prassi orientata alla trasformazione *futura* di soggetto e società ma, se essa è «*oblio delle origini, delle radici umane, del soggetto umano, della genesi precategoriale*»⁶⁴, è evidentemente necessario anche uno studio che guardi “indietro”, alla *genes* del soggetto e dei rapporti di asservimento in cui è precipitato; crediamo di poter riassumere così il concetto di soggetto che Paci cerca di estrarre da Marx: il soggetto potrebbe sottrarsi alla *falsa* soggettività presente, che lo vede ridotto al ruolo di *lavoratore-consumatore*, per divenire altro in un futuro *rivoluzionario* (senza però che gli esiti di questo siano totalmente in suo potere), ma solo se prima recupera alla riflessione le proprie condizioni di formazione, da ricercarsi nel suo *ricambio organico* con la natura.

Vediamo allora se i testi di Marx autorizzano tale lettura, cominciando da alcune opere giovanili: Marx non si occupa esplicitamente della questione del soggetto né può avere idea dei suoi sviluppi novecenteschi, ma il suo allontanamento dall'idealismo in cui si è formato (e dalla nozione di soggetto qui corrente) e la sua critica all'alienazione non possono non portarlo ad anticipare il problema. Marx si allontana dall'idealismo attraverso una *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, scritta nel 1843 (ma pubblicata solo nel 1927); Rovatti descrive l'opera come una critica dell'“ideologia” rappresentata dalla concezione hegeliana dello Stato, che occulterebbe la società civile come fondamento effettivo di questo, facendo dello Stato un inveramento di essa, quando esso per Marx sarebbe solo una negazione della società civile⁶⁵. Che cosa ha a vedere tutto ciò con il soggetto? Vediamo

⁶² Paci, *Funzione delle scienze*, p. 338.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 354.

⁶⁵ Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 17-18. Per Rovatti però Marx coglie qui l'alienazione solo in termini politici, non ancora economici e il soggetto costituito dalla società civile mancherebbe perciò di concretezza. Certo Marx vedrà come nessuno che potere e alienazione passano per la sfera *economica*, ma non sottovaluteremmo la capacità del giovane Marx di individuare potere e alienazione, nonché la *resistenza* a essi, *anche* nella sfera *politica*, già dotata di concretezza.

alcuni passaggi, cominciando con la critica di Marx al § 301 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, che riguarda gli stati e il loro rapporto rispetto all'“affare generale”. Una precisazione lessicale: *Stand* (stato, minuscolo in italiano), come l'omologo *Klasse* (classe), indica in Marx una componente della società civile in contrapposizione al potere politico dello *Staat* (Stato, maiuscolo)⁶⁶. Per Hegel l'affare generale è *in sé* di pertinenza dello Stato, ma ha bisogno di divenire *per sé*, oggetto della coscienza pubblica, che consisterebbe nella “generalità empirica” delle concezioni dei molti: secondo Marx tutta questa costruzione è un'astrazione che separa il contenuto (lasciato alla burocrazia) dalla forma (affidata ai soggetti della società civile), un'illusione che maschera «gli affari dello Stato come affare del popolo»⁶⁷. Se Hegel è esplicito, in quanto sostiene da un lato che il popolo non sa ciò che vuole, dall'altro che le classi perseguono interessi particolari, Marx è tagliente: non si capirebbe perché ricorrere agli stati se essi sono in parte superflui in parte sospetti; Hegel «vuole il lusso dell'elemento di classe solo per amor della logica [...] e poi rimprovera alla coscienza comune di non contentarsi di questa soddisfazione logica» e certo, questo è quel che avviene nel moderno Stato rappresentativo, ma Hegel «spaccia ciò che è come la *essenza dello Stato*»⁶⁸. Il genio del giovane Marx è unire la critica della *rappresentanza* politica con quella della *rappresentazione* filosofica, da lui individuata come illusione metafisica: egli parla insieme di «menzogna [...] *legale*» dello Stato rappresentativo e di «*potere metafisico* dello Stato»⁶⁹. Ora, ciò ha a che fare precisamente col tema del soggetto concreto, che compare qui *occultato* dietro questa rappresentazione: Marx nota che l'affare generale è realizzato da *individui concreti*, ma diviene tale solo quando appartiene alla società; lo Stato si *appropria* formalmente dell'affare generale, che però appartiene al popolo concreto, o meglio, coincide con esso: «qui si tratta della volontà che ha la sua vera», cioè effettiva, «esistenza come volontà generale solo nella volontà popolare cosciente di sé»⁷⁰. Marx ci dà indicazioni importanti sul proprio concetto di soggetto: esso è qui espresso attraverso la sua *volontà, collettiva* senza essere statale, e *autocosciente*; si noti: il termine usato da Marx per “volontà generale” è *Gattungswille*, dove il termine *Gattung*, che ritroveremo, indica il “genere”, il carattere universale dell'uomo⁷¹. Si obietterà che una tale concezione, che tiene insieme coscienza, volontà e addirittura genere, è anch'essa metafisica: è innegabile, ma bisogna considerare l'epoca in cui scrive Marx ed è notevole vedere come egli cerchi di liberarsi dall'influsso di un filosofo potente come Hegel e

⁶⁶ La precisazione è fornita da Della Volpe, che spiega che il senso complessivo del discorso marxiano è che è la società civile, la quale acquista in Marx significato progressivamente economico, a condizionare lo Stato e non viceversa. Cfr. *Avvertenza alla prima edizione* a K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, trad. it. di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma (1950, 1977), p. 10.

⁶⁷ K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 13-142, p. 75.

⁶⁸ Ivi, p. 77. Corsivi di Marx.

⁶⁹ Ivi, p. 78.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Il riferimento alla *Gattung* è una lezione che Marx apprende da Feuerbach, mentre quello alla volontà generale è forse una reminiscenza rousseauiana.

soprattutto come il “suo” soggetto lotti per liberarsi dal potere paralizzante della rappresentazione e di acquisire forza materiale. Andiamo avanti: Marx, dopo aver riportato i §§ 304-307 dei *Lineamenti*, critica Hegel perché questi giustamente «sente come una *contraddizione* la separazione di società civile e società politica», ma «si appaga dell’*apparenza di questa soluzione* e la spaccia per la cosa stessa», laddove le teorie che sostengono la separazione tra Stato e società civile «esprimono una *conseguenza* della moderna società»⁷², in cui tale separazione è effettiva. Vediamo dunque che Hegel agli occhi di Marx cerca di ricomporre una frattura ma, poiché essa è reale e la ricomposizione è solo logica, egli opera un occultamento *ideologico*. Marx continua: Hegel sottolinea che la società civile è la classe “privata” che, di per sé priva di significato politico e universalità, può riceverli solo dal potere legislativo, negando però così se stessa. La scissione tra società e Stato si riflette nell’individuo ed è qui che rientra in gioco il soggetto, anche se nella sua forma “sfigurata”: «cittadino dello Stato e cittadino semplice, membro della società civile, sono anch’essi separati. Il cittadino deve, dunque, operare una *rottura essenziale* seco stesso» e rompere con la sua comunità reale, perché «solo in quanto *individuo*, esso può essere *cittadino dello Stato*»⁷³. Il soggetto, sembra dire Marx, è tolto alla sua socialità originaria per essere ridotto a individuo, ma questa individualità è un’astrazione, perché implica una separazione del cittadino politico «dalla sua propria effettiva empirica realtà, che in quanto idealista dello Stato esso è un *tutt’altro ente*»⁷⁴. Se Hegel critica in quanto atomistica e astratta la concezione della separazione tra Stato e società, Marx ribalta l’accusa su Hegel poiché l’atomismo della società civile risulta dal fatto «che *lo Stato politico* è un’*astrazione* da essa società»⁷⁵: diremmo che il *soggetto-individuo* presuppone lo *Stato*, ma entrambe sono *astrazioni* rappresentative che pongono la *socialità concreta* di fronte al ricatto di rinunciare a se stessa se vuole acquisire forza politica. Vediamo infine Marx rapportarsi al § 308 dei *Lineamenti*: qui Hegel si interroga sulla partecipazione di tutti agli affari dello Stato, per accusare di astrattezza la concezione che pone l’elemento democratico (definito astratto dal filosofo) all’interno dello Stato; la mossa di Marx è ancora restituire a Hegel l’accusa: l’astrattezza è dovuta all’effettiva separazione tra vita pubblica e reale, che si sedimenta nella concezione hegeliana suo malgrado; per Marx, Hegel opera un’inversione: l’elemento *democratico* è astratto solo all’interno del formalismo statale hegeliano, laddove esso è invece «l’elemento reale», che ha bisogno dello Stato – il quale come idea assoluta «non reca in sé alcun elemento [...] materiale»⁷⁶ – solo per darsi forma razionale. Marx non si limita però a questo rovesciamento, perché riconosce che ci troviamo innanzi a un falso problema: chiedersi se i membri della società civile

⁷² Ivi, p. 89.

⁷³ Ivi, p. 91.

⁷⁴ Ivi, p. 92.

⁷⁵ Ivi, p. 93.

⁷⁶ Ivi, p. 130. In queste pagine Marx sembra dunque sostenere una forma di democrazia diretta, in cui la società può fare a meno dello Stato.

devono partecipare al potere legislativo statale immediatamente o tramite rappresentanti deriva dall'astrazione di uno Stato politico opposto a una società civile apolitica; il fatto invece che *tutti* partecipino, che «la società civile penetri *in massa* [...] nel potere *legislativo*, che la reale società civile voglia sostituirsi alla *fittizia* società civile del potere legislativo» è espressione della sua natura, la quale è *immediatamente* quella di «società politica *reale*»⁷⁷. Alla nozione corrente di potere legislativo rappresentativo, Marx oppone un potere legislativo «rappresentativo nel senso in cui *ogni* funzione è rappresentativa»: ad esempio «il calzolaio è mio rappresentante in quanto soddisfa un bisogno sociale», perché ogni attività sociale, «in quanto attività generica», rappresenta direttamente il genere, l'«essenza» umana; qui «ogni uomo è il rappresentante dell'altro uomo», non però «per un altro, ch'egli rappresenta, ma per ciò ch'egli è e fa»⁷⁸. Il concetto marxiano di soggetto si arricchisce di ulteriori determinazioni: il *soggetto* non è solo sociale, ma immediatamente *politico*, presenta un ancora oscuro riferimento al *bisogno* e la sua essenza è caratterizzata da un'*attività* che Marx definisce *Gattungstätigkeit*, a segnalare il suo carattere universale, non per forza egoistico. Crediamo che anche qui il soggetto marxiano, che presenta certo tratti metafisici come il riferimento all'essenza e mette solo a volte in discussione la rappresentazione, si sforzi di muoversi al di fuori del dominio simbolico di questa, legandosi agli uomini concreti, ai loro bisogni e alla loro attività materiale, lavorativa e politica. Resta da chiedersi se vi sia davvero un'originaria socialità concreta o se anche quella marxiana non sia un'*astrazione* e soprattutto se i rapporti sociali oppressivi nascano solo con la separazione di Stato e società civile e l'assorbimento di questa in quello, oppure se essi si generino già all'interno della società civile, nella sfera *economica*.

Pensiamo che Marx possa aver nutrito dubbi simili, allorché l'anno successivo intraprese nei *Manoscritti economico-filosofici* l'analisi critica del capitalismo che lo impegnò tutta la vita. In effetti le cose non vanno così bene nella società, che di civile ha ben poco: essa si presenta percorsa da un *conflitto* fondamentale, per sua natura *asimmetrico*, intorno al quale si costituiscono per Marx le categorie economiche, che in parte lo occultano. Marx comincia così con l'analisi del *salario*, che «vien determinato attraverso la lotta ostile fra capitalista e lavoratore», una lotta impari, che vede necessariamente vincere il capitalista, che «può vivere più a lungo senza il lavoratore che non questi senza di lui. L'unione dei capitalisti [è] abituale ed efficace, quella fra lavoratori vietata e con cattive conseguenze per loro»⁷⁹; a ciò si aggiunga il fatto che, mentre il lavoratore ha solo il suo salario e deve entrare in concorrenza con altri lavoratori per averlo, il capitalista può contare sul suo profitto e il proprietario terriero sulla sua rendita fondiaria. Marx parla di una separazione tra le *categorie*

⁷⁷ Ivi, pp. 132-133.

⁷⁸ *Ibidem*. Per la critica giovanile di Marx a Hegel, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 395-397.

⁷⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, pp. 143-278, p. 153.

economiche di capitale, rendita e lavoro, a cui evidentemente corrisponde un *contrasto* tra capitalista, proprietario e lavoratore, il quale è però «mortale» solo per quest'ultimo: mortale perché – se il salario deve bastare a garantire la sua produttività e l'esistenza di lui e della sua famiglia (in cui si formano i futuri lavoratori) – il lavoratore diviene una *merce*, esposta come le altre alla legge della domanda e dell'offerta, che può anche condannarlo alla fame⁸⁰. Vediamo dunque che nell'intersoggettività sociale si determina una *frattura* tra tre intersoggettività più piccole, o *gruppi*, a cui corrisponde una scissione tra tre categorie dell'economia; se si parla di separazione, c'è evidentemente un'unità, anche se non è ancora ben chiaro in che cosa essa consista; notiamo anche che uno dei gruppi subisce una riduzione della propria “parte” di soggettività a mera *cosa*. I rapporti tra gruppi si complicano ulteriormente se ci spostiamo all'analisi marxiana di quella che *potrebbe* essere l'unica situazione sociale favorevole al lavoratore, quella in cui la *ricchezza* complessiva della società *crece*: qui anche il salario aumenta, ma al tempo stesso cresce il pluslavoro e diminuisce di conseguenza la vita del lavoratore (i lavoratori vanno in rovina individualmente, per salvarsi come gruppo); qui cresce naturalmente anche il capitale ma, «essendo il capitale lavoro accumulato», ciò comporta una progressiva modifica delle condizioni di lavoro, in cui al lavoratore il proprio lavoro «sta di fronte come proprietà estranea», e una divisione del lavoro in cui esso diviene «meccanico»⁸¹; notiamo non soltanto la precoce comparsa all'inizio dei *Manoscritti* di molti temi del *Capitale* (pluslavoro, capitale come lavoro accumulato, estraneazione, divisione del lavoro) e dunque l'*unitarietà* del pensiero di Marx, ma anche il complesso rapporto tra le *soggettività* coinvolte (che è ciò che ci interessa): essendo il capitalista (come vedremo) *personificazione* del capitale ed essendo questo accumulo di lavoro, il capitalista deve la sua “soggettività” al lavoratore; ma al contempo la soggettività del lavoratore (che sappiamo essere definita anche dalla sua attività) è *espropriata* dal capitalista: si stabilisce un rapporto sociale perverso, in cui ognuno *dipende* dall'altro ma *nessuno* è veramente un soggetto. Questo rapporto comporta la *meccanizzazione* e l'*animalizzazione* della società (che sembrano precorrere la reificazione criticata da Lukács), che toccano in maniera particolare (ma forse non esclusiva) una parte di essa: mentre il lavoratore è «mentalmente e fisicamente abbassato a una macchina, e da uomo diventa un'astratta attività e un ventre», egli è in balia non solo dei mercati, «ma dell'umore dei ricchi»⁸²; abbiamo qui dunque anche una rappresentazione “plastica” del *dominio*, di cui finora abbiamo dato forse una descrizione indeterminata e che Marx vede chiaramente incarnato nei rapporti di *lavoro subordinato*, legandolo però non a un eccesso di soggettività, quanto a un *disfacimento* di essa. Marx si sposta agevolmente tra lo studio dei rapporti di *potere* e quello dell'*economia politica* che li

⁸⁰ Invero, preciserà Marx rifacendosi agli stessi principi dell'economia, il lavoro non è nemmeno una merce perché questa implica un *libero* mercato, quando invece il lavoratore è *costretto* a vendere il proprio lavoro: cfr. *ivi*, p. 164.

⁸¹ *Ivi*, p. 155.

⁸² *Ivi*, pp. 155-156.

descrive, in parte occultandoli: più avanti dirà, spostandosi dal capitalismo alla sua scienza, che «l'economia politica conosce il lavoratore solo in quanto bestia da soma, animale ridotto ai più stretti bisogni corporali»⁸³; troviamo qui un altro accenno al *bisogno*, il quale (come il soggetto) è colto proprio attraverso la sua deformazione, che ci spiega per ora che cosa esso *non* è: esso non è limitabile ai bisogni corporali, ma è qualcosa di *eccedente* rispetto a essi. Utilizzando come termine di riferimento polemico Adam Smith e la sua *Ricchezza delle nazioni*, per cui «non è una società felice quella in cui la maggioranza soffre», Marx risponde che proprio la «massima ricchezza della società conduce a questa sofferenza», rincarando la dose perché sarebbe «l'economia politica (e in genere la società dell'interesse privato) che conduce a questo stadio di massima ricchezza», dunque «all'*infelicità* della società»⁸⁴. Osserviamo incidentalmente che Marx non è banalmente un pauperista perché sottolinea che questa infelicità è presente ugualmente negli stadi di declino della ricchezza complessiva⁸⁵ (e che sono presenti un'incipiente critica della nozione di *interesse* e un riferimento etico alla *felicità*); ma la domanda importante è: come contribuisce l'economia politica a questa infelicità? Essa fornisce spiegazioni contraddittorie: «ci dice che originariamente e idealmente l'*intero prodotto* del lavoro appartiene al lavoratore. Ma ci dice a un tempo che, nella realtà, al lavoratore tocca la parte minima [...] del prodotto»⁸⁶. Marx critica il lavoro *in quanto tale* volto all'aumento di ricchezza e ritiene l'economia politica responsabile di ciò: essa «considera soltanto come *lavoratore* il *proletario*, cioè colui che [...] vive puramente del suo lavoro [...] astratto. [...] Non lo considera come uomo, nel tempo in cui non lavora»⁸⁷. Il *soggetto* riappare attraverso la *deformazione* che subisce: se esso si distingueva per l'attività, questa è ridotta a *lavoro*, se esso poteva dirsi uomo – e qui compare, attraverso la sua negazione, una posizione in senso lato umanista da parte di Marx – ora è ridotto a *lavoratore* o a nulla. Marx considera dunque un errore le lotte per l'aumento salariale o i miglioramenti delle condizioni di lavoro, se esse si muovono entro il “campo” tracciato dall'alleanza tra capitalista ed economista senza metterlo in questione; Marx rende chiara questa alleanza rispondendo alla domanda circa il senso della riduzione dell'uomo a lavoro astratto: «il *lavoro* compare nell'economia politica soltanto nella figura di *attività di guadagno*»⁸⁸. In altri termini: l'economia riduce a *numero* quantificabile il lavoro umano per poterlo studiare⁸⁹, ma questo studio non è neutro perché deve

⁸³ Ivi, p. 161.

⁸⁴ Ivi, p. 157. Marx, che qui cita liberamente l'opera di Smith, sarebbe allora un critico *ante litteram* della *rareté* sartriana.

⁸⁵ Cfr. ivi, pp. 155 e 159.

⁸⁶ Ivi, p. 157. L'economia politica, cfr. ivi, pp. 157-158, direbbe inoltre che tutto si compra col lavoro, ma al contempo che il lavoratore deve vendere se stesso, o che l'aumento di salario corrisponde a una diminuzione del tempo di lavoro, quando esso comporta invece pluslavoro.

⁸⁷ Ivi, p. 159.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, p. 403.

garantire il guadagno di un gruppo a danno di un altro; il giovane Marx è perfettamente conscio del rapporto tra *scienza*, “falsa” soggettività e dominio sociale che contraddistingue la modernità.

Vediamo se il soggetto compare anche nella seconda categoria studiata da Marx, il *profitto*, che sappiamo corrispondere al *gruppo-soggetto* del capitalista, cioè colui che, in quanto proprietario di capitale, ha potere di comando su lavoro e prodotti: il profitto è il guadagno del capitale rispetto al capitale investito inizialmente in termini di salari e materie prime, e conosce un saggio *massimo*, che è «quello che *assorbe* nella maggior parte delle merci la *totalità della rendita fondiaria* e», ciò che ci interessa maggiormente, «riduce il salario corrispondente alle merci fornite all'*infimo prezzo*, alla stretta sussistenza dell'operaio durante il lavoro»⁹⁰. Marx istituisce dunque per la prima volta una correlazione esplicita tra crescita di profitto e diminuzione dei salari e dunque un rapporto di proporzionalità *inversa* tra le entrate (e di riflesso tra le condizioni di vita) del gruppo dei capitalisti e quello dei lavoratori; non solo, ma c'è anche un rapporto tra profitto e *lavoro*: con l'aumento della lavorazione della merce crescono i capitali impiegati e conseguentemente i profitti realizzati e reinvestiti, anche se ciò non corrisponde a una crescita dei salari. Il profitto è allora in relazione, oltre che con la *divisione* del lavoro, con la *quantità* di «lavoro umano» aggiunto al prodotto naturale e perciò Marx può dire che «quanto maggiore la parte dell'uomo in una merce», ossia il lavoro impiegato per realizzarla, «tanto maggiore il profitto del morto capitale»⁹¹: la scelta dei termini non è casuale e rimanda ancora al lessico dell'estraneazione (o alienazione), della riduzione del *soggetto vivo* a *cosa morta*. Marx si chiede allora se l'impiego di capitali e la realizzazione di profitti comportino anche benefici per la totalità dei soggetti, per la società insomma, rispondendo che, all'opposto, il saggio del profitto è basso in paesi ricchi e viceversa; non siamo in grado di esprimerci sulla correttezza delle osservazioni di Marx, ma è interessante notare come secondo lui dalla società si stacchi un soggetto particolare (che compare qui con il termine di “*classe*”) che si mette contro gli altri due e la società nel suo complesso, espandendosi in maniera metastatica a danno di essa: «l'interesse del commerciante è sempre di allargare il mercato [...]. È una classe [...] di gente il cui interesse non sarà mai esattamente quello stesso della società; di gente che in generale ha un interesse: di defraudare il pubblico»⁹². In questo processo (che Marx descrive contrapponendo interesse particolare e generale, anche se altrove si rivolgerà contro il concetto stesso di *interesse*) si assisterebbe a un'erosione del senso *politico* della società civile, che verrebbe trasformata in terreno d'azione per le forze economiche; il bersaglio qui è David Ricardo e i suoi *Principi di economia politica*: «le nazioni», che non è chiaro quanto siano

⁹⁰ Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 168. Il profitto dipende da molteplici circostanze e il suo saggio *minimo* corrisponde all'eccedenza minima rispetto alle eventuali perdite.

⁹¹ Ivi, p. 169. Vediamo inoltre che capitale e rendita non solo non coincidono, ma possono (pur potenzialmente suscettibili di trasformarsi l'uno nell'altra), insieme alle soggettività corrispondenti, entrare in conflitto: per Marx infatti più la merce viene lavorata, più grande è la parte di prezzo divisa tra profitto e salario rispetto a quella destinata alla rendita fondiaria.

⁹² Ivi, p. 170.

vittime o responsabili, «sono soltanto ateliers di produzione, l'uomo è una macchina per consumare e produrre, la vita umana è un capitale, le leggi economiche regolano ciecamente il mondo»⁹³; è ovvio che il materialismo del giovane Marx non è un *determinismo* economicistico, il quale rappresenta piuttosto il nemico di un nucleo di *soggettività* (anche politica) che, comunque concepita, va salvata proprio da esso.

Spostiamoci alla terza categoria, la *rendita fondiaria*, e alla soggettività corrispondente, il proprietario terriero; Marx analizza la proprietà con la stessa spregiudicatezza utilizzata per il profitto: origine della proprietà fondiaria sarebbe la *rapina* e la rendita sarebbe determinata dalla lotta tra proprietario e affittuario, fedelmente descritta dall'economia politica, in cui «troviamo ovunque il contrasto ostile degli interessi, [...] la guerra, come base dell'organizzazione sociale»⁹⁴; notiamo allora che anche la *lotta* tra gruppi come motore della società non è un'idea originariamente di Marx e che questi mutua forse più dagli economisti che dalla dialettica hegeliana. L'economia politica, per certi versi, opera per quanto riguarda la proprietà lo stesso occultamento operato per il profitto: dipinge l'interesse del proprietario come identico a quello della società, mentre alla ricchezza prodotta e ai capitali investiti corrispondono anche qui la *diminuzione* dei salari, lo sfruttamento e la divisione del lavoro. Si crea anche una frattura all'interno della classe dei proprietari, in quanto i piccoli proprietari tendono a diventare dipendenti dei grandi, entrare in concorrenza tra loro o andare in rovina⁹⁵. Ciò ha conseguenze importanti per la *ricomposizione* dei gruppi che costituiscono l'*intersoggettività* sociale: gran parte della proprietà fondiaria si accumula nelle mani dei *capitalisti* e così si annulla la «differenza fra capitalista e proprietario fondiario, cosicché, in complesso, ci sono ormai solo due classi di popolazione: la classe dei lavoratori e la classe dei capitalisti»⁹⁶. Il fatto che i gruppi siano *due* non cambia nulla quanto all'*alienazione* che riduce gli uomini a cose, solo che ora essa diviene *manifesta*: prima gli uomini (tanto i servi quanto i signori) appartenevano alla *terra*, eppure il proprietario appariva come un signore dotato di potere *politico* su un piccolo Stato; ora invece «è inevitabile che questa apparenza sia tolta; che la proprietà fondiaria, radice della proprietà privata, sia tratta nel movimento di quest'ultima e diventi merce», che il potere politico del proprietario si riveli come potere *economico* del *capitale*, che «il rapporto fra proprietario e lavoratore si riduca al rapporto fra sfruttatore e sfruttato» e che «la terra cali, come l'uomo, a valore commerciale»⁹⁷. Si noti che a togliere l'*apparenza* non è Marx (che si limita a prenderne atto), ma il concorso delle *vicende storiche* e dell'*economia politica* che, espressione della borghesia mercantile, mostra qui (certo spinta dal suo interesse) il

⁹³ Ivi, p. 176.

⁹⁴ Ivi, p. 181. Marx qui si rifà nuovamente a Smith.

⁹⁵ Cfr. ivi, pp. 185-188.

⁹⁶ Ivi, p. 188.

⁹⁷ Ivi, p. 189.

suo ruolo *rivoluzionario* e non meramente ideologico, rivelando in maniera cruda ma vera il volto del potere⁹⁸. Riguardo al *potere*, va detto che il suo precisarsi come potere *economico* non muta il fatto che esso continua a basarsi sul *controllo* e lo sfruttamento da parte di un gruppo ai danni di un altro e a comportare la riduzione del *soggetto* (che si mostra qui più nel suo ruolo di vittima che di protagonista della modernità) a *cosa*, prima terra, ora valore. Marx nota altresì che la divisione della proprietà fondiaria *distrugge il monopolio feudale*, ma solo per generalizzare il suo principio, la proprietà privata, che disintegra il monopolio in *proprietà capitalistiche* industriali in concorrenza tra loro (le quali assorbono la manodopera fuggita dai latifondi), oppure (come chiarirà *Il Capitale*) porta di qui alla formazione di *monopoli di capitale*. Tutto ciò porta a un rimescolamento sociale, ma i fatti fondamentali rimangono in Marx comunque la *riduzione* generale dei *salari* per garantire la concorrenza tra capitalisti e soprattutto le conseguenze *politiche* che ne derivano per il rapporto tra *soggetto* e *rivoluzione*: «ciò conduce poi, inevitabilmente, alla rivoluzione. La proprietà fondiaria doveva svilupparsi in ambo le guise», cioè dividersi in proprietà concorrenti o accumularsi in nuovi monopoli, «per trovare in entrambe il suo inevitabile tramonto, come altresì l'industria e nella forma del monopolio e in quella della concorrenza doveva rovinarsi, per imparare a credere nell'uomo»⁹⁹. È notevole vedere in Marx la coesistenza tra una sorta di necessitarismo storico, che rimanda all'*inevitabilità* della trasformazione e del declino (che sfocia a sua volta nella rivoluzione politica) di proprietà fondiaria e industria, e il richiamo alla libertà del soggetto, che crediamo trovarsi nel riferimento all'*uomo*, il quale, presa *coscienza* della propria miseria, dovrà essere l'*agente* della rivoluzione.

Ci avviciniamo ancor più al concetto marxiano di soggetto nella sezione successiva, sempre però in “controluce” perché qui Marx, tornando alla categoria di *lavoro*, lo studia in quanto *alienato*; esso non coincide però solo col *lavoratore*, soggetto d'esperienza alienata e di conseguente lotta politica, ma anche col soggetto di *conoscenza scientifica* che, presa coscienza dei limiti dell'economia politica, possa guardare oltre di essa. Marx ci dà allora indicazioni sul suo metodo: «siamo partiti dai presupposti dell'economia politica»¹⁰⁰. Si tratta dunque di una forma di critica immanente: *immanente*

⁹⁸ È come se quella che in termini deleuziani possiamo definire una *deterritorializzazione reale*, la trasformazione della terra in capitale, venga “raddoppiata” da una seconda *deterritorializzazione* da parte dell'*economia politica*, che inserisce terra e rendita nelle proprie *teorie* del *valore* della merce. Marx più avanti, cfr. *ivi*, pp. 219-220, dopo aver riconosciuto nell'industria il motore dell'economia politica e in questa la coscienza di quella, paragona (seguendo Engels) Smith a Lutero perché, come questi ha scoperto l'essenza della *religione* nell'*interiorità* umana, così lo scozzese ha riconosciuto nel *lavoro* umano l'essenza della *proprietà privata* (laddove i mercantilisti, paragonati ai cattolici, ne facevano qualcosa di oggettivo); l'economia però riconosce l'uomo solo per negarlo, trasformando esso stesso in proprietà privata; tuttavia, man mano che essa scopre (da Smith a Ricardo) l'essenza universale della proprietà e travolge ogni limite locale, diventando la sola politica e, ponendo fine alla rendita fondiaria, essa deve mostrarsi in tutto il suo cinismo: più teorizza l'*alienazione* dell'uomo, più svolge il ruolo di scienza conseguente e *veritiera*.

⁹⁹ *Ivi*, p. 192. Marx descrive in *ibidem* così il rimescolamento sociale dovuto al crollo dei vecchi monopoli e alla formazione di proprietà e nuovi monopoli: alcuni proprietari diventano affittuari, mentre questi si sostituiscono ai proprietari caduti in rovina o vanno a ingrossare le fila del proletariato. Per la critica marxiana dei concetti di salario, profitto e rendita fondiaria cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, § 80 e Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 34-45.

¹⁰⁰ Marx, *Manoscritti...*, p. 193. Per i concetti dell'economia politica ripresi o smascherati da Marx cfr. *Ibidem*.

perché accetta temporaneamente la separazione tra le categorie della scienza economica, la divisione del lavoro o il concetto di valore, ma pur sempre una *critica* perché intende mostrare come esse rivelino (opportunamente indagate) la riduzione a merce del lavoratore, la relazione tra la sua miseria e l'aumento di produzione o tra la concorrenza e l'accumulazione, nonché la riduzione finale della società nelle classi di possidenti e lavoratori; la denuncia di questi fenomeni allude implicitamente alla possibilità di un loro *superamento* attraverso la prassi rivoluzionaria. Ciò non è possibile se si resta al livello dell'economia politica, la quale presuppone ciò che invece dovrebbe spiegare (Marx fa gli esempi di proprietà privata, concorrenza e scambio), cioè lo tratta come se fosse un *fatto* dovuto a condizioni *accidentali*, esprimendolo poi in *leggi astratte*, senza comprendere invece il processo *materiale e necessario* (Marx parla di *essenza*, anche se si tratta ovviamente di un'essenza storica) che sta alla sua base e spiega le *relazioni* tra fatti; l'economia inoltre rimanda il fatto che deve spiegare a un indimostrabile passato originario. Marx vuole invece partire «da un fatto economico *attuale*», ossia quello in cui «l'operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza [...]. L'operaio diventa una merce tanto più a buon mercato quanto più crea delle merci. Con la *messa in valore* del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la *svalutazione* del mondo degli uomini»¹⁰¹; partendo da questo *fatto attuale*, Marx intende – retrocedendo rispetto a esso, con un “gesto” che sembra precorrere l'epochè husserliana o la contro-effettuazione deleuziana, ma che è patrimonio di tutta la grande filosofia – scoprirne l'*essenza*. L'essenza scoperta non è nient'altro che l'*alienazione*; si tratta di un passaggio importantissimo, perché non si tratta solo di un concreto esempio di applicazione di *scienza* marxiana, ma ci rimanda di nuovo al tema del *soggetto*: «l'oggetto, prodotto dal lavoro [...] sorge di fronte al lavoro come un *ente estraneo*, come una *potenza indipendente* dal produttore»; vediamo che questo processo si sovrappone alla normale oggettivazione del lavoro, in cui «il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto» e che questa normale realizzazione del lavoro «appare, nella condizione descritta dall'economia politica, come *privazione* dell'operaio, e l'oggettivazione appare come *perdita e schiavitù dell'oggetto* e l'appropriazione come *alienazione*»¹⁰². Facciamo ordine: *oggettivazione* è l'atto con cui l'uomo, in qualsiasi tempo e luogo, applica il suo lavoro produttivo sugli enti naturali (che diventano oggetti) e se ne *appropria* per mantenersi in vita, *alienazione* è la perdita dell'oggetto, cioè l'*espropriazione* (di origine sociale) che si aggiunge al semplice fatto che l'oggetto prodotto è esterno al lavoratore, facendo sì che esso gli stia innanzi addirittura come forza nemica. Paci dà un significato diverso al termine “oggettivazione”, facendone un sinonimo della *Verdinglichung*, della *reificazione* che riduce l'uomo a cosa (e che intuiamo anticipare il feticismo che

¹⁰¹ Ivi, p. 194. Anche in questo fatto Marx vede un esempio di come l'*attività* dell'uomo (lavoro), invece di essere espressione della sua *soggettività*, lo rende una *cosa*.

¹⁰² Ivi, p. 194-195.

nel *Capitale* riduce i rapporti tra uomini a rapporti tra cose), e legandola alla *naturalizzazione* delle scienze; se l'utilizzo paciano del termine è spurio in quanto Marx non lo usa qui in questo senso, Paci ha tuttavia il merito di sviluppare una tendenza presente già nel giovane Marx, spostando l'attenzione sul *soggetto*: introducendo un'altra distinzione non appartenente a Marx tra alienazione (che riguarda la perdita dell'oggetto da parte del lavoratore) ed estraneazione (che riguarda invece l'impoverimento del lavoratore in quanto soggetto), egli interpreta (crediamo correttamente) il passaggio marxiano secondo cui la normale «appropriazione dell'oggetto prodotto si palesa tale estraneazione, che più oggetti l'operaio produce, [...] tanto più cade sotto il dominio del suo prodotto, del capitale»¹⁰³. Il soggetto dunque è espropriato non tanto e non solo perché privato della proprietà sugli oggetti prodotti e necessari alla vita, ma perché privato di *se stesso*, della sua vita e di ciò che è. Se però c'è una privazione, è perché prima c'era una presenza; vediamo allora come il soggetto di Marx sembri inserirsi perfettamente nella linea di discendenza che va da Descartes, attraverso Kant, fino a Hegel: il soggetto, contraddistinto da *attività* e *volontà libera*, è qualcosa di *primario* e solo a partire da qui può esserci una perdita. Noi crediamo però che Marx appartenga a quello sparuto gruppo di pensatori che, pur interni alla metafisica moderna per ragioni legate all'epoca in cui sono vissuti, cominciano a *demolirne* le fondamenta dall'interno. Proprio in queste pagine vediamo come il soggetto "marxiano" non sia onnipotente, ma abbia il suo fondamento nell'*alterità* rappresentata dalla *natura*: «l'operaio non può fare nulla senza la *natura* [...]. La natura è il materiale su cui il suo lavoro si realizza, in cui esso è attivo, da cui e mediante cui esso produce»¹⁰⁴ e, mentre solo essa permette l'*attività* e l'*esistenza* del soggetto (che rivela così il suo carattere concreto), i rapporti capitalistici riducono tale attività a lavoro *subordinato* e tale esistenza alla *sussistenza* fisica; crediamo inoltre che vi sia anche in Marx il presentimento di un legame tra metafisica della soggettività e *dominio*, in quanto quest'ultimo si produce solo all'interno dei rapporti asimmetrici tra diverse *intersoggettività* sociali: poiché queste si caratterizzano, durante la formazione del capitale, per la riduzione dell'uomo al ruolo sociale di possessore o lavoratore, la *deformazione* del soggetto che accompagna il suo *primato* moderno non tocca solo (come è ovvio) il lavoratore, ma anche il padrone, definito soltanto per il possesso dei mezzi di produzione. Come ogni sistema di dominio, anche quello capitalistico possiede un apparato ideologico, che sappiamo essere per Marx fornito in gran parte dall'economia politica, la quale «*occulca l'alienazione ch'è nell'essenza del lavoro*» perché «*non considera l'immediato rapporto fra l'operaio [...] e la produzione*»¹⁰⁵; si noti pure che Marx anticipa già qui le osservazioni del *Capitale*, per cui l'asservimento del lavoratore si produce nella sfera di *produzione*, anche

¹⁰³ *Ibidem*. La lettura di Paci a cui facciamo riferimento si trova in *Funzione delle scienze*, pp. 406-407.

¹⁰⁴ Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, p. 195.

¹⁰⁵ Ivi, p. 196.

se il fatto importante è la volontà marxiana di smascherare la *scienza economica* che, occultando l'alienazione, *occulta* anche colui che la subisce, ossia il soggetto: ma è proprio quest'ultimo che, richiamandosi alle *operazioni concrete* che potrebbero caratterizzare la sua attività non alienata (e crediamo che il richiamo di Marx al rapporto con la natura mediato dal lavoro abbia questo senso), *smaschera* l'ideologia, *liberando* così se stesso; è per passaggi come questo che Paci e Rovatti vedono in Marx un "fenomenologo" *ante litteram*¹⁰⁶. Il rapporto del soggetto con l'alienazione del lavoro risulta ancor più chiaro se consideriamo quest'ultima, con Marx, non solo in riferimento agli oggetti prodotti ma all'*atto* di produzione: infatti il lavoratore è estraneo rispetto al prodotto proprio perché «si è estraniato da se stesso nell'atto della produzione», in quanto il prodotto è «il résumé dell'attività, della produzione»¹⁰⁷; la produzione però nella situazione capitalistica subisce un'estraneazione di secondo grado, che la riduce a espropriazione del lavoro, in cui questo, da atto libero, diviene atto imposto. Facciamo attenzione a come Marx descrive il lavoro alienato, che «non appartiene al[l'] essere» dell'operaio, in cui questi «si nega», è «infelice», un lavoro che «mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito», che è «*lavoro costringivo*», e non è «la soddisfazione di un bisogno, bensì è soltanto un *mezzo* per soddisfare dei bisogni esterni a esso»¹⁰⁸; se noi "raddrizziamo" questi aspetti, rovesciati dall'alienazione, otteniamo una descrizione dell'attività, in cui sappiamo esprimersi il soggetto secondo Marx: essa appartiene al suo *essere*, è *affermazione di sé, felicità*, è espressione insieme di *corpo e spirito, libera* e soprattutto è soddisfazione di *bisogni*. Vediamo allora che il *soggetto* di Marx è *bisognoso*, ma non nel senso della mera indigenza, perché i bisogni che l'attività soddisfa ineriscono a essa stessa: certo si lavora per soddisfare un bisogno, ma l'*attività stessa* è un bisogno che caratterizza il soggetto. Marx ci dà inoltre alcune prime indicazioni su cosa *non* è il bisogno, descrivendolo all'interno del lavoro alienato: qui l'uomo «si sente libero ormai soltanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere e nel generare, tutt'al più nell'avere una casa, nella sua cura corporale», mentre «nelle sue funzioni umane», e qui Marx si riferisce probabilmente all'attività lavorativa, «si sente solo più una bestia», ossia è ridotto a lavoratore *soltanto*; quanto a nutrimento e simili, precisa Marx, sono anch'essi funzioni umane, ma diventano bestiali «nell'astrazione che le separa dal restante cerchio dell'umana attività e ne fa degli scopi ultimi e unici»¹⁰⁹; il materialismo marxiano non ha nulla a che vedere con la riduzione dell'uomo a mera natura, né scade nell'eccesso opposto della condanna delle funzioni naturali nell'uomo: ciò che Marx critica è la *separazione* tra natura e uomo, che finisce per relegare quest'ultimo a una naturalità che a ben vedere è *artificiale*, in quanto indotta dai rapporti di lavoro capitalistici.

¹⁰⁶ Cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, p. 408 e Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 45-58.

¹⁰⁷ Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, p. 197.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

Nella produzione si distinguono il prodotto, l'atto produttivo e il *soggetto produttore*: dopo aver esaminato i primi due, Marx si sposta al terzo, esponendo finalmente il suo concetto di soggetto (che però, ricordiamo, è destinato nelle opere mature a modificarsi o a sottrarsi all'osservazione, riaffermando talvolta in maniera carsica). Marx non usa il termine "soggetto" (evitato forse perché ritenuto compromesso con l'idealismo hegeliano) ma, influenzato dall'umanismo feuerbachiano, quello di "uomo": questo è «un ente generico non solo in quanto egli praticamente e teoricamente fa suo oggetto il genere, sia il proprio che quello degli altri enti, ma anche [...] in quanto egli si comporta con se stesso come con il genere presente e vivente»¹¹⁰. Si tratta di una definizione a prima vista incomprensibile; cominciamo con l'analisi: ente generico è la traduzione del tedesco *Gattungswesen*, di derivazione feuerbachiana¹¹¹, dove *Gattung* indica come sappiamo il genere e *Wesen*, l'essenza; l'uomo è tale perché pensa se stesso e gli altri enti nella loro *universalità* e agisce di conseguenza, ma non come se questa *essenza generica* fosse un mero concetto intellettuale, quanto piuttosto qualcosa di cui fa parte e che *vive* in carne e ossa. Marx aggiunge un altro elemento al suo soggetto: esso è *vita del genere* (*Gattungsleben*), ossia vita vissuta in *gruppo*, entro e per mezzo della *natura* inorganica; questa esperienza accomuna l'uomo e l'animale, anche se l'uomo si eleva a un grado di universalità maggiore rispetto all'animale, tanto maggiore quanto più egli riesce rendere gli altri enti naturali oggetto della propria *coscienza teorica*, che si esprime nelle scienze e nelle arti, e della propria *attività pratica*, trasformandoli in oggetti per la propria sopravvivenza (alimenti, vestiti, abitazione). Verrebbe fatto di pensare che il concetto marxiano di soggetto sia una conferma del dominio manipolativo da parte dell'uomo sull'ente: è innegabile, ma bisogna considerare sia la costellazione *storico-filosofica* in cui Marx scrive, sia ricordare (più radicalmente) che non esiste civiltà umana che non eserciti qualche tipo di controllo o trasformazione della natura e che il problema (oggi ancora irrisolto) è riuscire a rendere questa *necessaria manipolazione* (spesso in progresso) meno distruttiva possibile. Marx sembra addirittura presentire questa esigenza ed esprime sì la relazione uomo-natura dicendo che la natura è «il *corpo inorganico* dell'uomo [...], rispetto a cui egli deve rimanere in continuo progresso per non morire», aggiungendo però che «l'uomo è parte della natura»¹¹², in una sorta di *rovesciamento* dell'idealismo (in cui la natura si riconosceva come spirito), che pare suggerire che se il dominio sulla natura si spinge fino alla sua distruzione, anche l'uomo è trascinato nel baratro. Il *dominio* sulla *natura* e quello sull'*uomo* si riflettono l'un l'altro: l'*alienazione* del *lavoro* che si esercita sull'essenza generica dell'uomo lo *separa* dalla natura, riducendolo a individualità *astratta* e facendo della vita generica (in cui egli era in una comunità, comunque problematica, con gli enti

¹¹⁰ Ivi, p. 198.

¹¹¹ Rovatti, in *Critica e scientificità*, p. 59, riporta il termine alla *Filosofia dell'avvenire* di Feuerbach, sottolineando però la presenza del tema già in Hegel, in quanto passaggio dalla vita individuale (io) a quella del genere (noi).

¹¹² Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, pp. 198-199.

naturali) un mezzo di questa individualità. Potremmo dunque vedere in Marx un precoce *critico* della *soggettività moderna*, come si evince dalla descrizione di questa terza forma di alienazione, che «estranea all'uomo il suo proprio corpo, come la natura di fuori», nonché da quella della quarta, che consiste nello «*straniarsi dell'uomo dall'uomo*», in cui ciascuno «considera gli altri secondo [...] il rapporto in cui si trova egli stesso come lavoratore»¹¹³: il soggetto moderno si sviluppa proprio a partire dalla *separazione* cartesiana dell'uomo-coscienza dalla natura-materia dentro e fuori di lui, ed è facile dimostrare il rapporto (almeno parziale) tra filosofia moderna e rivoluzione scientifica da un lato e sviluppo del colonialismo e della *divisione del lavoro* che precorrono il capitalismo dall'altra; se bisogna evidenziare senza moralismi la *necessità* di questi fenomeni, si deve anche dire che con il loro sviluppo la soggettività tende a divenire quella di individui privi di relazioni tra loro che non siano i rapporti di *potere* espressi nel lavoro subordinato. Il lavoro è inizialmente per l'uomo «un *mezzo* per la soddisfazione [...] del bisogno di conservazione dell'esistenza fisica», ma è proprio nel lavoro che per Marx si esprime la vita generica di una specie, «la vita generante vita», la quale nel caso dell'uomo è «libera attività consapevole», mentre nel lavoro alienato diviene, o meglio torna a essere, solo un «*mezzo di vita*»¹¹⁴. Nel capitalismo, sembra dire Marx, avviene una *regressione* dell'uomo a natura *irriflessa*: mentre infatti l'animale è immediatamente la propria attività vitale, questa diviene nell'uomo oggetto di *riflessione* cosciente e volontà libera e, se essa è l'essenza dell'uomo, nel lavoro alienato viene ridotta a *mezzo* per l'esistenza; ciò è simile a quel che avviene in natura, dove l'animale produce (nido, tana etc.), ma «solo sotto il dominio del bisogno fisico immediato», mentre l'uomo (in una condizione non alienata che forse non si è verificata mai pienamente nella storia) «produce anche libero dal bisogno fisico e produce veramente soltanto nella libertà dal medesimo»¹¹⁵; è per questo che Ágnes Heller scrive in *La teoria dei bisogni in Marx* (libro fondamentale, su cui torneremo) che «è la società borghese che [...] rende i bisogni "astratti", riducendoli ai semplici bisogni della sopravvivenza»¹¹⁶, inadatti a restituire il concetto filosofico marxiano di bisogno. Facciamo due osservazioni: può sembrare che il richiamo di Marx alla natura, in cui essa appare tanto come totalità con cui l'uomo deve ricongiungersi quanto come riduzione capitalistica dell'uomo a bestia, sia contraddittorio; in realtà la contraddizione è nell'oggetto, poiché la natura è come sappiamo un concetto *ambivalente* che indica sia la vita prima della civilizzazione (o una civiltà, forse mai datasi, in armonia con la natura), sia il precipitare moderno della civilizzazione nel naturalismo di rapporti sociali alienati ed eternizzati in quanto tali. In secondo luogo, non è forse il concetto marxiano di soggetto – che si richiama a una *volontà libera e cosciente* in quanto *essenza dell'uomo*

¹¹³ Ivi, p. 200-201.

¹¹⁴ Ivi, p. 199.

¹¹⁵ Ivi, pp. 199-200.

¹¹⁶ Ágnes Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, trad. it. di A. Morazzoni, Feltrinelli, Milano, 1974, p. 30.

– metafisico nel senso “heideggeriano” del termine? Sì, lo è, ma è il solo concetto “disponibile” ai tempi di Marx per indicare *chi* subisce l’oppressione e può liberarsi da essa; la demolizione (post)-strutturalista del soggetto avrà senz’altro ragione quando cercherà di uscire dalla metafisica umanistica, la quale reca con sé tanto il primato umano sulla natura (che mostrerà il suo lato terribile e nell’Occidente capitalista e nell’Oriente comunista) quanto l’ideologia di una pacificata essenza umana, che cozza con i reali conflitti e rapporti d’asservimento tra uomini; ma, gettando via ogni traccia del soggetto come ideologia senza ulteriori ripensamenti, non si capisce appunto *chi* si deve liberare né *chi* deve esercitare la liberazione e si rischia di scivolare nella stessa riduzione capitalistica dell’uomo a macchina o lavoratore, bestia o consumatore. L’abbiamo detto, del resto: Marx è anche un critico del soggetto e il suo non è umanismo ingenuo; egli non esita a riconoscere che il soggetto-uomo è anche *artefice* di dominio: quando il prodotto non appartiene all’operaio è perché «appartiene a un *altro uomo estraneo all’operaio*. Quando la sua attività gli è penosa, essa dev’essere *godimento* per un altro» perché, in ultima analisi, solo l’uomo può essere la «potenza estranea sopra l’uomo»¹¹⁷.

Marx critica il soggetto anche nella sua forma astratta e proprio perché qui esso funziona come *ideologia* al servizio di rapporti di potere concretissimi: il bersaglio polemico è Hegel e qui il cerchio aperto con la critica dei *Lineamenti di filosofia del diritto* si chiude; ci riferiamo all’ultima parte dei *Manoscritti* dedicata alla critica della dialettica hegeliana. Si tratta di un testo filosoficamente ricchissimo e dovremo pertanto concentrarci su pochi passi. Marx pensa in particolare alla *Fenomenologia*, dove Hegel studierebbe lo Stato, la ricchezza o la religione e simili come tappe dell’alienazione dell’uomo: sia queste forme sia l’uomo sarebbero però puro pensiero *astratto* e il filosofo scrive la storia dell’*alienazione* e del superamento di essa come storia di produzione del pensiero assoluto; l’alienazione sarebbe posta e superata solo attraverso l’opposizione di in sé e per sé, oggetto e soggetto, realtà e pensiero, ma solo all’interno di quest’ultimo¹¹⁸; Marx muove verso Hegel un tipo di critica molto simile a quella che gli muoverà Deleuze più di un secolo dopo tramite Nietzsche: si tratta di movimenti falsi, solo *rappresentati*, anche se Marx indica nell’*uomo* l’elemento reale che verrebbe occultato da essi. Marx accomuna l’*idealismo* hegeliano, in cui l’uomo si riappropria di sé ma solo nella coscienza (e in cui anche l’oggettivazione, l’umanizzazione della natura, avviene solo *nello* spirito) a un *positivismo* acritico, ossia a un’*accettazione* della realtà capitalistica così com’è. Non che in Hegel sia tutto da buttare: la *Fenomenologia* è «la critica [...] ancora non chiara a se stessa e mistificatrice; ma in quanto tiene ferma l’*alienazione* umana [...] si trovano in essa nascosti *tutti* gli elementi della critica», rivolta allo Stato, alla società e simili – anche se il fatto notevole è che Marx

¹¹⁷ Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, p. 201. Per il rapporto tra lavoro alienato e soggetto, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, §§ 81-82 e Rovatti, *Critica e scientificità*, oltre alle già citate pp. 45-58, pp. 58-63.

¹¹⁸ Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, p. 262.

riporta questa critica insufficiente a un concetto *insufficiente* di soggetto, in cui l'uomo appare «soltanto come *autocoscienza*» e il «risultato è la dialettica del pensiero puro»¹¹⁹: quando dicevamo che il problema della *dialettica* rimanda a quello del *soggetto* esprimevamo senza saperlo un'esigenza *marxiana*. Marx è comunque convinto che Hegel riesca a cogliere l'essenza del lavoro in quanto *autoproduzione* – soggetta alla “legge” dell'alienazione e della soppressione di questa – dell'uomo, il quale proprio nel lavoro è un ente generico reale, cioè storico e sociale; Hegel però riconosce ancora il lavoro solo in quanto “spirituale”, dunque in una forma alienata che ne nasconde a sua volta l'alienazione *reale*: egli «resta al punto di vista dell'economia politica moderna. Egli vede il *lavoro* come [...] l'essenza che si avvera dell'uomo», il suo aspetto positivo (diremmo anche conservatore), ma non quello negativo (in potenza *rivoluzionario*) in cui l'uomo diviene cosciente di sé «in quanto uomo *alienato*»¹²⁰. Pensiamo che il vizio di fondo sia l'*idealismo*, l'auto-posizione di uno spirito che, ritenendosi unico soggetto reale della Storia, in realtà si mutila, relegando nel *non-essere* la natura: essa, opportunamente indagata in quanto sfera di riproduzione materiale conquistabile tramite il lavoro (che si presenta come alienato), è in grado di spiegare più efficacemente i rapporti sociali; l'idealismo, quando non è espressione di rapporti di potere trasposti ed eternizzati nello spirito assoluto, è l'ideologia che li occulta dietro la maschera di un'universale e realizzata essenza umana.

c) Digressione: Marx e la scienza

Abbiamo visto che il giovane Marx rinviene un concetto di soggetto che, anche se non rappresenta la sua preoccupazione principale, è abbastanza esplicito: il soggetto è un'*essenza generica*, cioè condivisa da tutti gli uomini, contraddistinta da volontà, attività e vita e, se esso è anche *coscienza* e rientra così parzialmente nell'idealismo, vive pure (in quanto corpo con dei *bisogni*) in una relazione con la natura da cui non può essere sottratto, aprendo così un *varco* nell'idealismo stesso. Sul piano storico poi il soggetto è l'*intersoggettività* sociale che, a seconda di come gli individui che la compongono riescono a disporsi in questa relazione, si divide in *gruppi*: il soggetto è soggetto d'esperienza, ma questa si diversifica in quella delle classi che detengono posizioni di *potere* e di quelle costrette a *subirlo* (esperienza alienata), posizioni che Marx connette alla disponibilità di rendita o capitale da una parte e all'obbligo al lavoro dall'altra. Il soggetto è infine colui che, universalizzando la propria esperienza, rinviene le categorie della *scienza*: se questa assume come oggetto i rapporti economici tra i gruppi, diviene *economia politica* ed è su questa scienza e i suoi presupposti che si concentra lo sguardo di Marx. Il suo pensiero conobbe un'evoluzione che, unita a vicende storiche e

¹¹⁹ Ivi, p. 263.

¹²⁰ Ivi, p. 264. Cfr. anche ivi, pp. 262-263. Per la critica di Marx a Hegel nei *Manoscritti*, cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 70-76. Si confronti anche con la critica di Paci alla dialettica hegeliana, in *Funzione delle scienze*, pp. 383-384.

biografiche, lo portarono a intensificare gli studi economici, culminati nel *Capitale*: tra questo e i *Manoscritti* c'è uno studio durato più di due decenni, di cui Marx lascia testimonianza in più lavori, nei quali si possono trovare alcune indicazioni sul suo concetto di scienza. Vorremmo approfondire questo concetto, convinti che, studiando le *categorie* con cui il soggetto esperisce il mondo (e il rapporto tra la loro genesi e la loro validità), si possa conoscere meglio il *soggetto* stesso, anche in relazione al *bisogno*.

Ci concentriamo sull'*Introduzione* del 1857 ai *Grundrisse*, i lineamenti di critica dell'economia politica che Marx scrive per avere le idee chiare il prima possibile in previsione di una rivoluzione europea (poi non avvenuta) a seguito di una crisi economica, e sulla *Prefazione* che egli (in cerca di un'esposizione più chiara) sostituisce all'*Introduzione*, premettendola a *Per la critica dell'economia politica*; il *Per la critica* è pubblicato in due capitoli (relativi a merce e denaro) nel 1859, mentre un terzo capitolo sul capitale "in generale" viene progettato come opera a se stante, andando a costituire nientemeno che *Il capitale*: in questi testi Marx intende sviluppare la critica delle categorie economiche, dandoci anche indicazioni sul suo metodo scientifico¹²¹. In realtà a prima vista la *Prefazione* sembra contraddire l'*Introduzione* e soprattutto, estremizzando la critica giovanile dell'idealismo, far *sparire* del tutto ogni riferimento al *soggetto*; non a caso essa fornisce una delle formulazioni più limpide del *materialismo storico* ed è destinata a divenire testo canonico del marxismo "ortodosso", in particolare in riferimento al rapporto *struttura-sovrastuttura*, autorizzando apparentemente peraltro l'ipotesi althusseriana della cesura epistemologica. Essa d'altra parte sviluppa tendenze presenti anche negli scritti giovanili: le *categorie* scientifiche di capitale, proprietà fondiaria e lavoro salariato corrispondono alle tre *classi* in cui si divide la società borghese, mentre lo *Stato* non può essere compreso né di per sé né in riferimento all'evoluzione dello spirito, perché ha le sue radici «nei rapporti materiali dell'esistenza», cioè nella *società civile*, la cui anatomia «è da cercare nell'economia politica»¹²². Marx perviene però a un risultato inedito: nella produzione «gli uomini entrano in rapporti [...] necessari, indipendenti dalla loro volontà», cioè *rapporti di produzione*, «che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali»; ecco: la *struttura* è l'insieme di questi rapporti e su di essa «si eleva una sovrastruttura giuridica e politica». Il fatto per noi più importante è che Marx qui rimanda alla struttura di forme determinate di *soggettività sociale*, rovesciando l'idealismo in materialismo e *in apparenza* facendo sparire il soggetto: «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è [...] il loro essere sociale che determina la loro

¹²¹ Per le vicende redazionali di questi testi, cfr. G. Backhaus, *Nota del curatore*, in K. Marx, *Grundrisse*, trad. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino, 1976, pp. xxv-xxxii, Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 101 e ss., e Marx, *Il capitale*, cit., *Prefazione alla prima edizione* e *Poscritto alla seconda edizione*, pp. 41-49.

¹²² K. Marx, *Per la critica dell'economia politica* (1859), trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma, 1979; qui abbiamo usato l'ed. online a cura di P. Sanasi, Edizione Acrobat, www.ousia.it, p. 2.

coscienza»¹²³. Se però la coscienza fosse determinata meccanicamente dall'essere e questa fosse la risposta definitiva di Marx, essa sarebbe ben deludente oltre che contraddittoria: ma questo "essere" è *sociale*, cioè formato e messo in moto da *soggetti*, come pure tra soggetti si verificano i rapporti di proprietà in cui consistono per Marx i rapporti di produzione. Egli spiega la legge di movimento della storia attraverso la dialettica tra *rapporti di produzione e forze produttive*, in cui queste «entrano in contraddizione» con quelli, che «da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale»¹²⁴. Marx qui non definisce la forza produttiva, ma è fatto acquisito che essa coincide da un lato con elementi di natura "*materiale*" come mezzi di produzione e materie prime, dall'altro con elementi "*soggettivi*" come forza-lavoro e organizzazione del lavoro, oppure ancora con elementi che implicano la sinergia tra i primi due, come ricerca scientifica e sviluppo tecnico. Nemmeno la forza produttiva dunque è integralmente materiale e richiede il contributo del *soggetto*; è vero però che, una volta "innescata", tende a comportarsi quasi con la stessa *necessità* e l'indipendenza dalla volontà umana di una legge naturale. Il *materialismo dialettico (diamat)* sviluppatosi nei paesi sovietici nel ventesimo secolo – secondo Rovatti ripreso, sia pur su un livello teorico più alto, dal marxismo strutturalista¹²⁵ – sarà falso perché la concezione per cui la coscienza è determinata *totalmente* dalle forze produttive disintegra qualsiasi libertà dell'agente, oltre a essere (data l'origine anche soggettiva delle forze) un rovesciamento dell'idealismo che non lo annulla, perché anche qui è una soggettività, sia pur *anonima*, a plasmare a sua immagine il mondo; inoltre sul piano *politico* lo sviluppo delle forze produttive non è stato affatto (né nei paesi capitalisti né in quelli socialisti) una condizione *sufficiente* a garantire una rivoluzione che spezzasse l'oppressione sociale; eppure il materialismo dialettico è stato vero, nella misura in cui ha fotografato la situazione *reale* dello sviluppo tecnico mondiale, che ha ridotto gli spazi d'azione dell'autonomia soggettiva. Il *materialismo storico* marxiano (che non può essere ridotto al *diamat*) è per parte sua vero perché costituisce il necessario *correttivo* dell'idealismo: sia sul piano *storico*, in quanto riconosce realisticamente che il soggetto è "*gettato*" in una situazione storico-sociale su cui non ha pieno potere e dipende dal ricambio organico con la natura; sia sul piano *critico*, in quanto ne smentisce i tratti ideologici perché, se la coscienza rischia di muoversi solo nell'elemento della rappresentazione, il materialismo permette di vedere le *forze* che si muovono al di sotto di essa,

¹²³ *Ibidem*. Quanto alla *produzione*, vediamo che Marx la considera sempre più l'elemento fondante della società civile.

¹²⁴ *Ibidem*. Sono chiari l'influsso e, insieme, la distanza di Hegel rispetto a questa concezione marxiana. L'idea del contrasto tra rapporti di produzione e forze produttive è sostenuta già in Marx, Engels, *Manifesto*, cit., ad esempio pp. 19-20: «da qualche decina d'anni la storia dell'industria e del commercio non è che la storia della ribellione delle moderne forze produttive contro i moderni rapporti di produzione, contro i rapporti di proprietà» borghesi. Una pagina prima gli autori danno una definizione, forse incompleta, di forze produttive, fornendo un elenco di condizioni *tecniche* (controllo delle forze naturali, macchine, ferrovie, telegrafi, miglioramento della navigazione, dissodamenti), *scientifiche* (la chimica e la sua applicazione), ma anche *umane* (crescita della popolazione). Vedremo però che nell'opera matura, la forza produttiva *par excellence* sarà definita proprio dalla forza-lavoro umana.

¹²⁵ Cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 102.

condizionandola: «le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche», che in *Per la critica* Marx definisce «ideologiche», cioè *sensu lato* sovrastrutturali, e che consentono agli uomini di comprendere il conflitto tra forze produttive e rapporti di produzione e di disporsi rispetto a esso, vengono da lui riportate al *conflitto* stesso, che riguarda le «condizioni economiche della produzione [e] può essere constatato con la precisione delle scienze naturali»¹²⁶, *prima* di ogni rappresentazione. Certo qui Marx sembra sposare un determinismo integrale, che non ci sentiamo di sottoscrivere, in quanto bisogna riconoscere un rapporto di condizionamento *reciproco* tra struttura e sovrastruttura (si pensi ad esempio all'influsso, rilevato da Max Weber, del protestantesimo sullo sviluppo del capitalismo); eppure crediamo che vada considerata *tutta* l'opera marxiana, in cui sappiamo che il soggetto, lungi dall'essere un mero "effetto" sovrastrutturale, può benissimo trovare posto: in linea con quanto rinvenuto nei nostri studi precedenti, il soggetto è sia la coscienza *passiva*, determinata da condizioni materiali *attive* (forze produttive e rapporti di produzione), sia il fruitore *attivo* dell'esperienza (alienata o meno), in quanto – fatte tali condizioni oggetto di conoscenza scientifica – può utilizzarle come materiale *passivo* ai fini di una trasformazione sociale. In questa limpida ma difficile *Prefazione* Marx usa raramente il termine "scienza" e non è chiaro se il suo statuto sia quello di una scienza naturale perfettamente aderente alla *struttura* che deve analizzare oppure quello di "forma" *sovrastrutturale* con cui l'uomo comprende la struttura e prende posizione rispetto a essa; in entrambi i casi però la scienza *non* è "data" una volta per tutte, perché coinvolta in una *dinamica* storica che tocca tutta la società e il modo in cui essa si comprende: è chiaro che per Marx la *validità* delle categorie della scienza economica non è separabile dalla loro *genesi* storica perché la stessa *struttura* muta nel tempo; e forse la stessa scienza marxiana è destinata a modificarsi a seconda delle trasformazioni delle condizioni materiali del capitalismo, da ricercarsi nel XIX secolo nella sfera di *produzione* industriale, a partire dagli anni '50 del Novecento in quella del *consumo* di massa, nel XXI secolo nell'ambito *finanziario*.

Il tema della genesi della scienza (marxiana e non) è centrale anche nell'*Introduzione* ai *Grundrisse*¹²⁷. Le indicazioni *metodiche* che Marx qui fornisce non sono separabili dagli *oggetti* da lui indagati, il primo dei quali è la *produzione* materiale; la critica al metodo dell'economia politica è subito esplicita: «individui che producono in società, e quindi produzione socialmente determinata degli individui, costituiscono naturalmente il punto d'avvio», mentre «il cacciatore e pescatore singolo e isolato con cui cominciano Smith e Ricardo rientrano tra le fantasie prive di immaginazione

¹²⁶ Marx, *Per la critica dell'economia politica*, p. 2. Il termine "ideologico" qui ha un significato *neutro* rispetto a quello di idea prodotta da parte di una classe allo scopo di occultare un determinato rapporto di potere.

¹²⁷ Per una lettura della *Prefazione* del '59, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, § 84. Per Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 120, addirittura *solo* l'*Introduzione* del '57, a differenza della *Prefazione* del '59, è in grado di porre il tema della genesi.

delle robinsonate del XVIII secolo»¹²⁸; la scienza economica ha per Marx dunque un oggetto fondamentale, a partire dal quale possono essere ricostruiti gli altri, solo che questo “oggetto” coincide con i *soggetti* nelle loro *relazioni sociali*; l'errore è invece quello di spostare in un originario passato immaginario quella che in realtà è la società civile *moderna*, fatta di individui in concorrenza tra loro, dipingendo come naturale questa situazione, che ha viceversa una genesi storica: l'accusa, che ormai conosciamo bene, di Marx all'economia è quella di *naturalismo*. Più risaliamo a ritroso nel tempo, sostiene Marx, più l'individuo è inserito in *gruppi* (famiglia, tribù, comunità) dai quali non può essere astratto, mentre la situazione in cui il soggetto-individuo e il soggetto-società stanno di fronte come *opposti* può verificarsi solo a un grado *avanzato* dei rapporti sociali: l'uomo è «non solo un animale sociale, bensì un animale che può isolarsi solo nella società»¹²⁹. La produzione dunque è sempre *sociale* e può essere conosciuta solo nei suoi determinati gradi di sviluppo; altro problema metodico: se ha uno sviluppo storico, la produzione “in generale” può essere colta solo concentrandosi su *una* sua fase, come intende fare Marx con la produzione borghese; il fatto è che la produzione presenta caratteri *comuni* a tutte le epoche e dunque «la *produzione in generale* è [...] un'astrazione sensata, [...] in quanto fissa l'elemento comune, risparmiandoci dunque la ripetizione», eppure, ancora, «questo *generale* [...] è esso stesso qualcosa di molteplicemente articolato, che diverge in differenti determinazioni»¹³⁰, rinvenibili attraverso il confronto tra le epoche. In cosa si distingue allora Marx dagli economisti “borghesi”? Essi, eternizzando la propria epoca, dimenticano appunto la *differenza* tra le epoche, che Marx intende invece recuperare separando i caratteri specifici della produzione dalla loro *unità*. Alcune osservazioni: Marx rinviene tale unità nel fatto che il soggetto-uomo e l'oggetto-natura sono i «medesimi»; ora (pur non esprimendoci sulla polarità *soggetto-oggetto* utilizzata da Marx, dovuta al periodo in cui scrive e dalla quale non ci siamo completamente liberati nemmeno oggi), vediamo che questa identità – senz'altro più evidente nella natura, le cui trasformazioni si sviluppano in tempi più lunghi di quelli riguardanti l'uomo – nel caso di quest'ultimo *non* significa che esso rimanga sempre uguale: il soggetto è concreto proprio perché (pur essendo lo stesso) si trova in una relazione con la natura, suscettibile di un'evoluzione che *modifica* tanto il soggetto (il quale mostra di essere una variabile storica) quanto la parte di natura con cui entra in contatto. Vediamo allora che la distanza di Marx dagli economisti non risiede nel fatto che essi impiegano l'*astrazione*, che anch'egli autorizza, ma nel fatto che essi ne fanno un cattivo uso, trasformando il particolare (la produzione nella loro epoca) nell'*universale* (la produzione in tutti i tempi e luoghi) di supposte leggi

¹²⁸ K. Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 5.

¹²⁹ Ivi, p. 6. L'ipotesi storica di Marx sul carattere maggiormente comunitario dell'epoca primitiva e antica rispetto all'individualismo moderno è confortata forse dalla scienza storica (e filosofica: si pensi all'opposizione hegeliana tra eticità greca e morale moderna) della sua epoca, anche se forse gli sviluppi novecenteschi di storia antica e antropologia avrebbero potuto dargli ragione.

¹³⁰ Ivi, p. 7.

naturali (di cui non è difficile scorgere il ruolo di copertura *ideologica* al servizio di determinati rapporti di potere): la *validità*, la verità a cui tutte le scienze mirano, e la *genesi*, il carattere storicamente divenuto delle loro categorie, si condizionano reciprocamente e porle in contrasto non consente di cogliere nessun sistema produttivo reale. La “cattiva” astrazione non sfigura solo la produzione, ma agisce separando tra loro le altre categorie economiche, dimenticando la loro appartenenza a quello che per Marx è processo unitario; è notevole vedere come al centro di esso appaia, sia pure in “distorsione”, il *bisogno*: nella produzione gli uomini creano oggetti corrispondenti ai loro bisogni, la distribuzione li assegna ai singoli tramite leggi sociali, lo scambio li ridistribuisce ai singoli secondo la volontà e i bisogni di questi, mentre nel consumo i prodotti divengono oggetto del bisogno e del godimento individuali. È ovvio che uno schema del genere non può soddisfare Marx, che vi vede sì una connessione *sillogistica* – da una parte la produzione, cioè il generale, in mezzo distribuzione e scambio che formano il particolare, infine il consumo singolare – «ma una connessione superficiale»¹³¹: la produzione sarebbe legge immutabile, mentre ci sarebbero margini di decisione sociale nella distribuzione e di decisione individuale nello scambio, con infine il consumo che esce dal processo economico. Marx intende opporre a questo quadro (che gli ricorda probabilmente l’identità hegeliana di realtà e logica sillogistica da un lato e certamente l’occultamento ideologico di rapporti sociali reali dietro concetti teorici dall’altro) una concezione in cui *produzione* e *consumo* fanno parte di un’*unità*; anche gli economisti riconoscono in parte tale unità, ma Marx vuole essere più preciso: esiste un’*unità immediata* di produzione e consumo, in quanto da un lato la produzione è consumo di capacità individuali e mezzi di produzione, dall’altro il consumo è produzione poiché l’uomo nel consumare produce se stesso; se l’economia riconosce consumo produttivo e produzione consumatrice, secondo Marx essa lo fa solo per *separarli* rispettivamente da consumo e produzione “veri e propri”. Produzione e consumo inoltre si *mediano* e si *creano* reciprocamente: il *consumo* crea la produzione in quanto «crea il soggetto ai prodotti» per cui essi sono tali e «crea il bisogno di *nuova* produzione», cioè pone il prodotto «come immagine interiore, bisogno, impulso e scopo», al punto che «senza bisogno non vi è produzione. Ma il consumo produce il bisogno»¹³²; la *produzione* dal canto suo non solo crea ovviamente l’*oggetto* e il modo del consumo, cioè un «oggetto per il soggetto», ma più radicalmente «anche un soggetto per l’oggetto», cioè «crea come bisogno nel consumatore i prodotti che essa ha in precedenza creati come oggetto», l’*impulso* o capacità di consumo, che l’economia indica come rapporto tra domanda e offerta, o «tra bisogni creati dalla società e bisogni naturali»¹³³. Notiamo che questa unità di produzione e consumo mostra un legame (ancora oscuro)

¹³¹ Ivi, p. 12.

¹³² Ivi, pp. 14-15.

¹³³ Ivi, pp. 15-17.

con il nesso di soggetto e bisogno: *produzione* e *consumo* non si limitano a prodursi l'un l'altro, ma producono ciascuno sia il *soggetto*, consumatore e produttore insieme, sia i suoi *bisogni*; i quattro termini entrano in un rapporto di causazione reciproca, in cui vediamo il soggetto creare i propri *bisogni*, producendo e consumando secondo essi, mentre questi d'altra parte contribuiscono a creare il *soggetto* produttore e consumatore: questa unità è l'unità del *processo economico*, il quale però *precede* concettualmente la formazione delle categorie dell'economia politica e storicamente il modo di produzione capitalistico; ogni studio circa il soggetto e le sue forme associative, politiche e culturali non può non tenere conto del suo rapporto con questo processo, in cui l'uomo è da sempre immerso, senza però che la totalità della sua esperienza possa essere racchiusa in esso. L'unità tra produzione e consumo è però per Marx necessaria, ma non *sufficiente*, essendo ammessa anche da "hegeliani" o economisti come Say (del quale Marx notoriamente non aveva stima); il fatto è che il consumo è un momento della produzione solo nel caso del soggetto inteso come *individuo*, il quale «produce un oggetto e consumandolo ritorna in sé, ma come individuo produttivo che riproduce se stesso», laddove nella *società* il rapporto tra produttore e prodotto, «non appena quest'ultimo è terminato, è esteriore e il ritorno del prodotto al soggetto dipende dai suoi rapporti con altri individui»¹³⁴ e si passa così alla sfera di *distribuzione*¹³⁵.

Marx sottopone a critica anche questa in quanto *isolata* in modo feticistico: le categorie della distribuzione (rendita, salario, interesse e profitto) sono solo il "rovescio" degli agenti, ai soggetti diremmo, che le incarnano (proprietà terriera, lavoro e capitale) e questo è un risultato a cui Marx era già pervenuto nei *Manoscritti*; questi soggetti sono però agenti della *produzione*, la quale determina così integralmente per Marx la distribuzione, fornendo i prodotti e gli strumenti che vengono poi distribuiti e diverse forme di distribuzione a seconda dei tipi di produzione, e, più radicalmente, determinando la distribuzione dei membri della società secondo i generi di produzione; Marx critica gli economisti che pongono la distribuzione come legge sociale e fatto *preeconomico* che condiziona la produzione, quando è invece la distribuzione a essere un "prodotto" di una produzione storica determinata. È necessario inoltre chiedersi se questa precedenza della produzione sulla distribuzione non sia un altro modo con cui Marx intende dire che la *sovrastruttura* – in questo caso politica perché la

¹³⁴ Ivi, p. 17.

¹³⁵ Rovatti parla addirittura di due "livelli" nella critica di Marx, uno necessario ma insufficiente di riconduzione delle parti al tutto, e uno che consiste proprio nel passaggio dalla sfera del soggetto isolato, che sarebbe ideologica, a quella della società, che sarebbe il "fenomeno concreto", non ancora ideologico; per quanto quella di Rovatti sia forse una contrapposizione a sua volta insufficiente, poiché non basta, per spezzare il carattere ideologico delle categorie economiche, riportarle dalla sfera individuale a quella sociale – è vero che a livello dei rapporti *sociali* tra i soggetti (i quali partecipano a produzione, distribuzione e scambio) si potrebbe comprendere *meglio*, non del tutto, il "fenomeno" capitalistico (che mostrerebbe *ancora* caratteri ideologici) nella sua globalità e dunque la critica avrebbe maggior forza; Rovatti inoltre riconosce, crediamo correttamente, nelle categorie separate di produzione, consumo, distribuzione e scambio, altrettante forme di *feticismo* che, denunciate anche nel *Capitale*, non sono solo teorizzate dagli economisti, ma fatte vivere agli agenti del processo economico: cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 111-113.

distribuzione sembra richiedere precise istituzioni – riposa sulla *struttura economica*, rappresentata dalla *produzione*. Su questa dipendenza ci siamo già espressi: è vero che il “politico” non è autonomo e dipende anche dalla sfera economica, al punto che si potrebbe vedere in Marx un precursore della *critica* dell’“autonomia del politico”¹³⁶. Abbiamo però visto come sia difficile sostenere una totale dipendenza del politico dall’economico e si debba ipotizzare un rapporto di influenza reciproca tra essi (e di qui forse anche tra produzione “propriamente detta” e distribuzione)¹³⁷. Marx sottopone infine anche lo *scambio* (che qui fa grossomodo coincidere con la *circolazione*) a una critica che può essere desunta da quanto detto prima: poiché lo scambio è momento di *mediazione* tra produzione e distribuzione da un lato e consumo dall’altro e poiché consumo e distribuzione sono comprese nella produzione, allora in questa è compreso anche lo scambio; per quanto lo scambio, quando si realizza ai fini del consumo immediato, possa poi rendersi *autonomo* dalla produzione, esso dipende per Marx sempre dallo sviluppo di questa quanto a genere, intensità ed estensione. Qual è il risultato finale di Marx? Esso «non è che produzione, distribuzione, scambio e consumo siano identici, bensì che essi tutti sono momenti di una totalità, differenze all’interno di un’unità»¹³⁸, in cui ovviamente è la produzione a giocare il ruolo principale; eppure qui Marx introduce una distinzione importante in seno a essa: c’è una produzione come *processo globale* che determina gli altri momenti e i loro rapporti, e una produzione (che abbiamo chiamato “*propriamente detta*”), la quale «*nella sua forma unilaterale*, è a sua volta determinata dagli altri momenti», crescendo ad esempio con l’espansione dei mercati (scambio), modificandosi a seconda dell’accumulazione di capitale (distribuzione) o dei bisogni (consumo); ci troviamo innanzi a un «insieme organico»¹³⁹, in cui i momenti si influenzano l’un l’altro e di cui sarebbe difficile non vedere la parentela con l’*universale concreto* hegeliano. Se Rovatti sottolinea la diversità dell’insieme organico dall’unità hegeliana, il “collega” Vigorelli mette invece in luce come la critica al “feticismo sociale” delle categorie astratte dell’economia e l’utilizzo di concetti come totalità organica o mediazione siano elementi che Marx riprende da Hegel, allontanandosi parzialmente dalla critica giovanile; ciò è probabilmente vero, anche se Vigorelli esagera nel sostenere (in polemica con Althusser) la prevalenza in Marx della critica antiempiristica dell’economia borghese su quella antiidealista di Hegel, dal momento che egli (se si considera tutta la sua riflessione)

¹³⁶ L’autonomia del politico fu sostenuta a vario titolo il secolo successivo in area italiana da Badaloni, Tronti e Asor Rosa; la sinistra extraparlamentare (e, in essa, Rovatti e i compagni di *aut aut*) si scaglierà contro questo concetto, vedendolo come ideologia che occulta i condizionamenti economici capitalistici, per giustificare sul piano politico la strategia delle riforme e della guida del PCI sui movimenti operai e studenteschi come sola strategia rivoluzionaria: cfr. ad esempio, R. Tomassini in *Nuova sinistra e autonomia del bisogno proletario (analisi delle posizioni di Panzieri, Tronti, Asor Rosa)*, in Rovatti, Tomassini e Vigorelli, *Bisogni e teoria marxista*, pp. 81-172, pp. 142-161.

¹³⁷ Per la critica di Marx alla centralità della distribuzione, che ha in Ricardo il suo bersaglio, cfr. *Grundrisse*, pp. 18-22.

¹³⁸ Ivi, pp. 24-25.

¹³⁹ *Ibidem*.

sembra un critico di entrambi gli eccessi¹⁴⁰. Quanto a Hegel, è noto che Marx trasse indicazioni metodiche dalla lettura della sua *Logica* durante la stesura dei *Grundrisse*¹⁴¹: non è possibile fare di Marx un hegeliano, né un antihegeliano (né di riflesso del marxismo un'estensione dell'hegelismo o un rifiuto completo di esso), perché egli fu un pensatore autonomo che si limitò a utilizzare alcuni concetti di Hegel per rigettarne altri. Riguardo alla *totalità concreta*, è anch'essa un concetto ambivalente: se essa, in quanto produzione globale, viene concepita come l'inserimento integrale dell'esperienza umana nell'economico, essa è la "*totalità falsa*" denunciata da Adorno, la riduzione del soggetto a ingranaggio valorizzatore dell'anonimo processo capitalistico, in cui vale solo come produttore o consumatore; essa può però essere guardata anche come la *totalità* (come direbbero i fenomenologi) "*precategoriale*", che consiste nel processo economico globale in cui l'uomo è da sempre immerso e cerca di mantenersi in vita adattando le risorse naturali ai propri bisogni: rispetto a questo processo (che ricorderebbe la produzione desiderante deleuziana se non fosse per il riferimento al *bisogno* anziché al *desiderio*), quella capitalistica è solo una fase, sorta nella modernità per massimizzare la capacità di soddisfazione dei bisogni, probabilmente autonomizzatasi per generare profitti indipendenti da essi e creare bisogni funzionali a tali profitti, e suscettibile di superamento qualora ostacoli la soddisfazione dei bisogni della maggior parte dell'umanità.

Solo una volta chiarito il suo oggetto di ricerca, Marx può parlare nel terzo paragrafo dell'*Introduzione* del *metodo* con cui intende indagarlo. Egli comincia indicando quello che *non* può essere il punto d'avvio della ricerca, il quale è ancora quello dell'economia politica: essa indaga un determinato paese a partire dalla sua popolazione, le classi che la compongono, le materie prime disponibili, l'organizzazione produttiva, i commerci etc., cioè da qualcosa di *dato*, o "concreto" come dice Marx; questa concretezza si rivela essere *falsa*, come si può vedere dall'esempio della popolazione: essa «è un'astrazione, se ad esempio non tengo conto delle classi di cui si compone. Queste classi sono a loro volta una parola priva di significato, se non conosco gli elementi sui quali esse si fondano»¹⁴², che nell'epoca moderna sono lavoro salariato e capitale, i quali rimandano a divisione del lavoro, valore etc.; si perverrebbe dal «concreto immaginato», la popolazione, ad astrazioni via via più semplici; Marx vuole invece percorrere «il viaggio [...] in senso opposto», partendo dalle *determinazioni semplici e astratte*, per giungere di nuovo «alla popolazione, che [...] non sarebbe più la rappresentazione caotica di un insieme, bensì una ricca totalità di molte determinazioni e relazioni»¹⁴³. Paci non esita a vedere in questo procedimento marxiano una forma di *epochè*, che rifiuta il mondo dato insieme

¹⁴⁰ Cfr. rispettivamente Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 111 e A. Vigorelli, *Politica e filosofia nei «Grundrisse» di Marx*, in Rovatti, Tomassini e Vigorelli, *Bisogni e teoria marxista*, pp. 173-246, pp. 193-196.

¹⁴¹ Marx informa Engels di questa lettura in una lettera, cfr. Backhaus, *Nota del curatore*, cit., p. XXVI.

¹⁴² Marx, *Grundrisse*, pp. 24-25.

¹⁴³ *Ibidem*.

alle sue rappresentazioni pregiudiziali, per scoprire le *leggi* del suo funzionamento¹⁴⁴; si può vedere in esso anche una *controeffettuazione* dell'attuale capitalistico, che risale al *virtuale* delle condizioni che hanno portato a esso. L'economia politica più avanzata, riconosce però Marx, è riuscita a isolare dal concreto confuso alcuni concetti astratti semplici (lavoro, bisogno, valore) con cui poi ha indagato fenomeni complessi come l'economia degli Stati o il mercato mondiale. Il concreto è tale, dice Marx qui chiaramente influenzato da Hegel, perché «sintesi di molte determinazioni» e quindi esso nel pensiero appare «come risultato e non come punto di avvio», benché esso nella realtà sia il punto d'avvio «e quindi anche il punto d'avvio [...] della rappresentazione»¹⁴⁵. Hegel viene però ripreso solo per essere di nuovo abbandonato, in quanto, se egli giustamente coglie la formazione del concreto all'interno del pensiero, cade «nell'illusione di concepire il reale come risultato del pensiero [...] che si muove per energia autonoma»; è un saggio di antiidealismo: «il metodo di salire dall'astratto al concreto per il pensiero è solo il modo in cui si appropria il concreto», riproducendolo, «mai esso è però il processo di formazione del concreto stesso»¹⁴⁶. In altri termini, crediamo che il metodo marxiano possa essere ricostruito in tre fasi (che non vanno intese come tappe di un processo dialettico): 1) si mette *tra parentesi* il “falso” concreto della situazione data, 2) si risale ai *concetti astratti* che l'economia rinviene per comprendere tale situazione, 3) per riportare anche questi concetti infine al “vero” concreto, che altro non è se non il *soggetto reale*. Ad esempio, la 2) *categoria* valore di scambio, 1) tolta al suo carattere di *dato* “naturale”, va 3) riportata a un'intersoggettività *concreta*, che si trova entro determinati rapporti di produzione e istituzioni politiche: «il valore di scambio non può esistere che in quanto relazione astratta [...] di un insieme concreto, vivente, già dato», anche se *ogni* epoca elabora alla *propria* maniera il valore come categoria di pensiero; Marx critica la coscienza “filosofica” che fa del solo movimento delle categorie la reale produzione storica, perché la totalità concreta è sì un prodotto del *pensiero*, ma non può svolgersi al di fuori dell'intuizione *reale*, che deve elaborare in concetti; alla base, sia della rappresentazione sia dei concetti che devono elaborarla, ci sono il «soggetto reale [e] la società»¹⁴⁷. Mantenendo il filo conduttore del *soggetto*, seguiamo la sempre illuminante spiegazione di Paci di questo difficile passo: la popolazione è un'*astrazione*, al di là della quale ci sono astrazioni più *sottili* come quelle che Marx riprende dagli economisti, ma, al di là di queste, il concreto *più semplice* «sono i soggetti reali, gli uomini, senza i quali non ci sarebbero operazioni sociali»¹⁴⁸, né le astrazioni che le occultano (convalidando rapporti di potere) e che

¹⁴⁴ Cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, p. 431.

¹⁴⁵ Marx, *Grundrisse*, p. 25.

¹⁴⁶ Ivi, pp. 25-26.

¹⁴⁷ *Ibidem*. Il passo marxiano è piuttosto oscuro e ha motivato l'idea althusseriana di una *rottura* in Marx tra *oggetto della conoscenza* e *oggetto reale*; si tratta di un'idea piuttosto cervellotica che non ha riscontro nel testo. Non è questa la sede per confutarla, come fanno invece con dovizia di argomenti (a loro volta complessi) Rovatti e Vigorelli: cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 113-119 e Vigorelli, *Politica e filosofia nei «Grundrisse»*, pp. 194-198.

¹⁴⁸ Paci, *Funzione delle scienze*, p. 432.

bisogna fare oggetto di studio; al di sotto di esse, «Marx ritorna al fondamento precategoriale dell'economia politica, alla struttura temporale del rapporto bisogno-soddisfazione»¹⁴⁹. Paci mostra come quello sollevato da Marx sia un problema di *genesi*: se parto dalla società attuale, vedendo in essa «il risultato sia delle concrete operazioni storico-sociali compiute, sia della funzione [...] che hanno esercitato i vari sistemi economici categoriali [...], ricostruisco la sua genesi»¹⁵⁰. Marx interpreta infatti anche in senso *storico* la formazione delle *categorie*: esse conoscerebbero un movimento dalle *categorie* più *semplici*, che riposano su *rapporti sociali* più *concreti*, a quelle più *complesse*, che riposano su rapporti sociali più *complessi*, i quali riassumono in sé i precedenti, potendo però essere prefigurati da questi; la genesi, ripercorrendo la formazione delle categorie economiche, può essere vista come un «movimento del pensiero astratto, che dal più semplice risale al complesso» e corrisponde «al processo storico reale»¹⁵¹. Marx approfondisce il tema della genesi con l'esempio della categoria di *lavoro*: se essa sembra semplice perché in quanto lavoro in generale è presente in tutte le epoche, a ben vedere esso proprio in questa *astrattezza* è una categoria specificamente *moderna*; è merito di Smith aver sottratto il lavoro a ogni determinatezza specifica (agricolo, manifatturiero, commerciale), per farne attività creatrice di ricchezza *in generale*: per Marx ciò può avvenire solo a un livello molto avanzato di sviluppo del lavoro, dove esso è colto nell'elemento comune a tutti i tipi di lavoro, corrispondendo peraltro sul piano storico alla situazione in cui gli individui possono cambiare facilmente lavoro; Marx può concludere che «le categorie più astratte, sebbene siano valide – proprio a causa della loro astrazione – per tutte le epoche, in ciò che vi è di determinato in questa astrazione stessa sono tuttavia il prodotto di condizioni storiche e hanno piena validità soltanto per [...] tali condizioni»¹⁵². Marx dà così una risposta alla nostra domanda sul rapporto tra genesi e validità: la *validità*, diciamo dunque il carattere di verità più o meno universale a cui ogni scienza aspira, ha una *genesi storica*; ciò significa che la validità ha un *limite temporale* (dunque un inizio e una fine), il quale però *non* ci autorizza a rinunciare alla ricerca di essa, perché sarebbe una rinuncia alla scienza stessa. Questa validità limitata non ci impedisce inoltre di studiare *altre* epoche e Marx aggiunge un altro elemento: l'organizzazione produttiva “borghese” è quella (ai tempi) più sviluppata e dunque le categorie dell'economia politica consentono di comprendere tutte le altre società, tramontate, conservate o sviluppate in quella borghese. Gli economisti fanno però per Marx l'errore di

¹⁴⁹ Ivi, p. 434.

¹⁵⁰ Ivi, p. 435.

¹⁵¹ Marx, *Grundrisse*, p. 27. Alcuni esempi: per le categorie semplici, il semplice *possesso*; per i rapporti sociali più concreti, la *famiglia*; per le categorie più complesse, la *proprietà privata* garantita dalla legge; per i rapporti sociali più complessi, la *società borghese*. Paci a p. 435 di *Funzione delle scienze* interpreta la risalita dal semplice al complesso come una risalita dalla categoria al precategoriale e non, come pensiamo noi, come un movimento che riguarda solo le *categorie*, che *si fondano* comunque in ogni tempo sul *precategoriale*. Il dettato di Marx è comunque difficilissimo.

¹⁵² Marx, *Grundrisse*, p. 30. Sul rapporto genesi-validità, cfr. Vigorelli, *Politica e filosofia*, p. 198, secondo cui Althusser è incapace di pensare la genesi delle categorie, cadendo in un logicismo simile a quello che condanna in Hegel.

vedere nelle società antiche la propria, dimenticando ogni *differenza* specifica; vediamo così il discorso sulla genesi scadere in uno *storicismo*, simile a quello operato da Hegel sul piano delle idee: «la cosiddetta evoluzione storica si fonda [...] sul fatto che l'ultima forma considera quelle trascorse come gradini che portano a essa e, poiché solo raramente [...] essa è in grado di criticare se stessa [...], le interpreta in modo unilaterale»¹⁵³. L'economia borghese può comprendere e criticare quelle precedenti solo quando la società borghese fa *autocritica* ed è soltanto sulla scia di questa autocritica che può essere collocato lo stesso discorso marxiano. Esso non è mai facile perché sembra sempre oscillare tra due estremi, che intende però evitare entrambi in quanto unilaterali: bisogna sempre tenere a mente che le categorie dell'economia borghese valgono *solo* per la società borghese e che *non* esiste un'economia politica *in quanto tale*, evidentemente perché *ogni* società pensa se stessa e i rapporti economici che la mantengono in piedi; ogni società soprattutto ha una forma di produzione (ad esempio in epoca romana e medievale la proprietà fondiaria) che prevale sulle altre sul piano economico e tramite la quale può giudicarle sul piano scientifico. Nella società borghese, e qui appare il secondo corno del dilemma, il *capitale* si sostituisce alla rendita fondiaria come forma produttiva e come metro dell'analisi economica e, poiché esso può comprendere la rendita ma questa non può comprendere quello, deve essere la *forma dominante* e il *punto d'avvio* della ricerca. Come conciliare il fatto che non si può ridurre tutte le epoche a quella attuale con l'esigenza di partire da questa in quanto essa le riassume tutte? Dovremmo parlare di differenti *momenti* del metodo di Marx e questa duplicità si riflette anche nel suo concetto di *genesi*; egli aveva parlato infatti di una genesi delle categorie dalla *semplice* alla *complessa*, che segue il *reale* corso della storia, mentre ora dice che è «errato disporre le categorie economiche nell'ordine in cui sono state storicamente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese, e questa successione è [...] l'inverso», rispetto a quella «dello sviluppo storico»¹⁵⁴. Dovremo anche qui parlare rispettivamente di una *genesi diacronica* e di una *genesi sincronica* come altrettanti momenti del metodo marxiano: pensiamo che l'errore stia nel separarle, utilizzando esclusivamente la prima come nello storicismo o la seconda come nello strutturalismo. Come mettere assieme tutto ciò nel complesso quadro metodico offerto da Marx? Crediamo che si possa conciliare questo *doppio uso* della genesi con le *tre fasi* del metodo marxiano che abbiamo individuato prima: 1) si può partire soltanto dalla *situazione attuale*, ossia dalla società capitalistica pienamente sviluppata; 2) bisogna però metterla tra parentesi, risalendo ai *concetti astratti* con cui l'economia politica comprende la sua società e, sulla base di questa, quelle passate: si tratta di una *genesi sincronica* perché non segue il corso della storia e anzi riporta le forme economiche passate alle categorie

¹⁵³ Marx, *Grundrisse*, p. 31

¹⁵⁴ Ivi, p. 33.

attuali, che da questo punto di vista sono le più *semplici* in quanto sono le più astratte (ad esempio lavoro astratto); 3) si deve infine mostrare, secondo una *genesì diacronica*, il carattere storicamente divenuto anche di queste categorie, che da questo punto di vista sono le più *complesse* perché l'astrazione richiede un processo di *formazione storica*, in cui le categorie apparse prima e più semplici (lavoro agricolo etc.) vengono "riassunte" in quelle successive. Ci sembra di poter dire che il risultato finale del metodo sia il rinvenimento, al di là delle categorie, del *soggetto concreto* che vive immerso con i suoi *bisogni* nella *natura precategoriale*; ci troviamo di nuovo di fronte a una *genesì* delle *categorie*: essa sarà *sincronica*, perché l'uomo che vivendo in società cerca di soddisfare i propri *bisogni* costituisce una "*struttura*" valida per *ogni* tempo e luogo, e al contempo *diacronica* perché questa struttura *varia* storicamente e localmente quanto alle forme particolari della sua realizzazione, mentre su di essa *si formano* categorie, che nascono o muoiono (anche violentemente) a seconda che consentano o meno la soddisfazione dei *bisogni* globali di una società. Siamo in sintonia con le osservazioni di Paci: la *concretezza* che va cercata al di sotto delle categorie astratte è quella dell'«evidenza del bisogno che vivo in prima persona» e dell'*alienazione* subita nel lavoro subordinato, mentre «il soggetto reale» è proprio questa «concretezza presente che in sé ritrova la propria genesi, che subisce la negazione» e che mira a spezzare questa situazione attraverso una prassi di rinnovamento sociale, resa possibile proprio dall'«analisi del presente e della sua genesi»¹⁵⁵. Questo presente (e qui intuiamo come i temi del *bisogno*, del *soggetto* e della *scienza* siano intrecciati) è quello denunciato da Paci (sulla scorta di Marx) come *feticismo*, «che presenta le forme fenomeniche della realtà», cioè l'astratto, «come realtà» concreta e fa vivere me, soggetto concreto, «come forma fenomenica», soggetto astratto. Comprendiamo in questo contesto lo scopo della fenomenologia applicata al marxismo: essa è scienza dei fenomeni, ma qui diventa scienza dei *fenomeni falsi* e mette in luce il compito di Marx come uno «*svelare ciò che si nasconde dietro questo falso apparire* che si presenta, nella società, come una realtà fattuale»¹⁵⁶ insuperabile; al di sotto di essa, la contraddizione in cui il lavoro vivo del soggetto gli si contrappone come oggetto morto. Si deve partire dalla società capitalista così com'è, con le sue scienze, per mostrare che esse sono *astrazioni*, sotto alle quali c'è uno "zoccolo" duro, che consiste ancora negli «uomini che intraprendono la lotta per la conquista della loro vera concretezza»¹⁵⁷. La concretezza non è dunque data, ma va *conquistata* e, poiché Paci parla di questo movimento come di un movimento dall'*apparenza* fenomenica alla *realtà* – e ci chiediamo per inciso se una situazione libera dall'apparenza capitalista sarebbe libera dalla fenomenologia stessa (come diceva Adorno della dialettica) – è chiaro il nesso tra epistemologia e politica: quella

¹⁵⁵ Paci, *Funzione delle scienze*, p. 437.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 438.

economica è una *scienza* tecnica data come tale, ma ha un fondamento che (più che antiscientifico) diremmo prescientifico (l'uomo con i suoi bisogni) e *politico*; il “politico” non si identifica però con questa o quella istituzione determinata (diremmo *ontica*), ma con il “fondamento” *mai dato* (*ontologico*) che sta alla base di ogni istituzione e consente il suo rinnovamento: esso si rivela con particolare evidenza nei momenti di mutamento, più o meno radicale, della società e nelle lotte intraprese per questo cambiamento, che crediamo avranno al loro centro (tra le altre cose) determinate rivendicazioni di bisogni¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Per l'analisi dell'*Introduzione* dei *Grundrisse*, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, § 85, Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 101-120 e Vigorelli, *Politica e filosofia*, pp. 187-202. Il termine “fondamento” non implica una fondazione causale del tipo di quella delle scienze, ma piuttosto uno “sfondamento” sempre mobile del tipo dell'*Abgrund* che abbiamo visto in Heidegger. Un autore che legge in termini politici l'*Abgrund* e la differenza ontologica heideggeriana come una differenza tra il *politico* e la *politica* è O. Marchart: in *Post-Foundational Political Thought*, Edimburgh University Press, 2007, cfr. pp. 1-9, Marchart evidenzia l'emergenza soprattutto nella “sinistra heideggeriana” di un'esigenza “*post-fondazionale*”, che rifiuta ogni fondamento “ultimo”; esso pone comunque l'esigenza di una fondazione, viceversa sempre parziale, a partire dal “politico”: esso è un fondamento contingente e mobile (un'istanza “*ontologica*”, assente rispetto alle pratiche sociali che fonda); ciò che accomuna il canone post-fondazionale individuato da Marchart (Nancy, Lefort, Badiou, e soprattutto Laclau) è il riferimento alla differenza tra politico e politica: la politica (la sfera “*ontica*” di pratiche, discorsi e sistemi sociali) si fonda su questa *differenza politica*, una *negatività* che previene la società da ogni identificazione definitiva, sottraendosi anch'essa alla stabilizzazione, e che però proprio perciò può essere colta solo dai suoi effetti nella dimensione sociale; il politico fonda la società, ritraendosi nel momento in cui la fonda, e necessitando però da parte sua di essere attualizzato (in modo sempre imperfetto) nella sfera della politica. La prospettiva di Marchart è interessante; la scomparsa di ogni fondamento, che si vuole certo e *universale*, del vivere sociale non solo è in parte avvenuta, ma è anche è auspicabile: esso coincide spesso in realtà con l'istanza *ontica* (a rigore *particolare*) di un sistema sociale determinato, il quale, traendo dal politico la spinta per trasformarsi, non può ridurlo a sé senza solidificarsi in un organismo conservatore o violento; tale chiusura è scongiurata proprio dall'istanza *ontologica* alla base di ogni istituzione politica, che consente il *trapassare* di ciascuna nell'altra, senza però identificarsi con nessuna, aprendo l'esperienza sociale al *nuovo*. Non tutto però ci convince: 1) Marchart concepisce (sulla scorta dei teorici della democrazia radicale) il politico e la sua contingenza *solo* in termini di conflitto, *antagonismo*, divisione, cfr. *ivi* pp. 3 e 6. Per Marchart tale conflittualità è dovuta proprio al carattere non certo del fondamento e si riverbera nella politica, dove ogni decisione implica uno scontro tra diverse forze e rivendicazioni; la ragione sul piano *teoretico* è che si concepisce la differenza solo in termini di *negatività*; abbiamo visto come la differenza ontologica sia un (non)-essere e però come tale negatività non sia assoluta, ma indichi semplicemente un'irriducibilità dell'essere all'ente particolare, un non essere *per noi*: se si concepisce invece l'essere come mera negatività, sarà facile che anche la dimensione ontica da esso fondata sia pensata sotto il segno del negativo. Dal punto di vista *politico*, il conflitto è certo un aspetto del vivere civile, ma non il solo, né forse quello decisivo affinché una società sia radicalmente democratica: spesso pensatori che potremmo definire in senso lato *autoritari* (Hobbes, Platone) hanno concepito la vita politica o alcune sue forme come conflittuali, affinché il *conflitto*, insieme alle parti in gioco, fosse tolto dall'intervento “pacificatore” di un guardiano *super partes*; come hanno insegnato Adorno e Deleuze, la differenza è spesso concepita come negatività solo per essere ricondotta a unità e identità; né si può concepire d'altro lato la *differenza affermativa*, che non si fa opposizione e in cui diverse posizioni (politiche, religiose, filosofiche) convivono senza per forza scontrarsi, come un *pluralismo* bonariamente *liberale*: sono proprio i *liberali* a chiedere allo Stato un intervento minimo, che consenta la “*discordia*” della libera concorrenza tra loro, per facilitare profitti che a loro volta innescano *conflitti* con altre parti sociali. 2) Per Marchart il politico, dato il suo posto nella differenza ontologica, non si limita a fondare la politica, ma costituisce il fondamento ontologico di *tutte* le altre discipline e di *tutti* gli aspetti della vita umana (essere sociale), p. 9: per quanto questo fondamento sia diverso rispetto a quello “tradizionale”, la sua circoscrizione all'ambito politico rischia così di scivolare nella prospettiva per cui un particolare si pone come universale, con il risultato che il filosofo politico mette la sua disciplina a fondamento delle altre e della vita in genere; ci troviamo in sostanza innanzi all'idea dell'*autonomia del politico* criticata dagli allievi di Paci: il politico è sì una *condizione*, ma che è a sua volta *condizionata* da altre dimensioni, ad esempio l'economico e l'erotico; la sua autonomia non sarà però certo sconfitta sostituendo al politico altre categorie come il *bisogno* e il *desiderio*, ma ammettendo insieme al politico *anche* loro (che pure si attualizzano in una dimensione *ontica*, ove sono vissuti da noi in forme particolari, in cui rischiano spesso di fissarsi) al grado di condizioni *ontologiche* del vivere sociale e non.

d) *Il bisogno in Marx: dai «Manoscritti economico-filosofici» a «Il Capitale»*

Il soggetto che troviamo alla base della conoscenza scientifica e, più generalmente, dell'esperienza concreta (alienata e non), non è "neutro", come non sono neutre le categorie con cui interpreta il mondo; secondo l'ipotesi fenomenologica esse si fondano appunto sul *soggetto* che vive in rapporto col mondo precategoriale, rapporto mediato dai *bisogni* che il soggetto esperisce: le categorie (elaborate collettivamente), prima di esprimere un atteggiamento teorico "puro", avrebbero lo scopo di orientare la sua prassi, garantendo tra l'altro la migliore soddisfazione possibile dei suoi bisogni. Noi crediamo anzi, più radicalmente, che prima delle categorie della scienza non vi sia qualcosa come un soggetto che ha dei bisogni, proprio perché anche il soggetto *si forma* letteralmente in essi: nell'urgenza con cui il *bisogno* fa valere le sue esigenze su un "soggetto" ancora indistinto dalla natura e privo di consapevolezza, quest'ultimo è spinto a trovare espedienti pratici e concetti teorici, che contribuiscono via via a *creare* una *soggettività* sempre più "ricca", cioè complessa, autoconsapevole e libera. Non che i bisogni formino una struttura data e immutabile nel tempo, perché ciò riguarda al limite alcuni bisogni "naturali" come il nutrimento, il vestiario, il sesso, i quali sono peraltro variabili storicamente quanto alle modalità particolari di soddisfazione; i bisogni anzi *evolvono* insieme al soggetto che li sperimenta, diventando anch'essi via via più "ricchi", ossia diversificati, meno legati alla mera sussistenza e connessi invece allo sviluppo del soggetto (bisogno di cultura, arte, socialità). Si tratta di vedere ora se un'esigenza simile sia presente in Marx stesso: in realtà nel Marx dei *Manoscritti*, pare emergere appunto un nesso originario di soggetto (collettivo: *Gattungswesen*) e bisogni, "ricoperto" dall'alienazione capitalistica (come vorrebbero i fenomenologi), mentre nel Marx del *Capitale* vedremmo scomparire il riferimento al soggetto che, assieme ai suoi bisogni, sarebbe tutt'al più un effetto della struttura economica (come vorrebbero gli strutturalisti). È così o si tratta di una comoda semplificazione (forse dovuta allo spostamento di *accento* dell'analisi marxiana, meno rivolta al soggetto alienato quanto al complesso meccanismo che porta all'alienazione)?

d1) *Il concetto di bisogno nei «Manoscritti economico-filosofici»*

La nozione di bisogno appare di nuovo nei *Manoscritti* del '44, allorché Marx intende distinguere il suo concetto di comunismo da quello *rozzo* che, volendo abolire *tutto* ciò che non può essere posseduto da tutti, *estende* la proprietà privata invece di rovesciarla. Se è interessante notare come Marx critichi in tale comunismo tutti gli elementi che solitamente gli vengono attribuiti dai detrattori – astrazione «con la *violenza* dal talento», estensione della prestazione lavorativa «a tutti gli uomini», «*invidia* generale», «brama di livellamento», mera «eguaglianza del *salario*» – è ancora più importante vedere come essi vengano ricondotti in ultima analisi al «ritorno alla *innaturale* semplicità dell'uomo *povero* e senza bisogni»¹⁵⁹; la proposta marxiana *non* coincide allora con l'austerità

¹⁵⁹ Marx, *Manoscritti*, cit., pp. 226.

ascetica, con la riduzione dei bisogni, come non coincide con un ritorno all'origine, né con il capitalismo di Stato, «la comunità come capitalista generale», come è stata spesso fraintesa nella pratica novecentesca (o nel sovranismo odierno). Il comunismo “falso” denunciato da Marx sfigura un altro aspetto dell'esperienza umana, tramite il quale possiamo approfondire ulteriormente (ancora in controluce) il suo concetto di bisogno: tale comunismo sostiene anche la comunanza delle *donne*, che per Marx non è altro che prostituzione generale ed esprime la degradazione dell'uomo; Marx crede infatti che l'uomo sia sempre in rapporto all'uomo, ma questo «rapporto immediato, naturale, necessario, dell'uomo all'uomo è il rapporto dell'uomo alla donna»¹⁶⁰. Abbiamo sostenuto che il soggetto vive in un rapporto con la natura da cui non può essere sottratto e Marx precorre tale concezione, facendo coincidere il rapporto *uomo-natura* con quello con l'*altro uomo* (donna) e dichiarando che su tale rapporto si misura il grado di una *civiltà*, nonché il carattere di *soggetto* dell'uomo in quanto essenza generica. Dicevamo che il soggetto si fonda su “altro” (natura, altri soggetti) e che questo rapporto è mediato dal bisogno; Marx si muove ancora nella stessa direzione: «in questo rapporto si mostra anche fino a che punto il *bisogno* dell'uomo», cioè il bisogno nella sua dimensione naturale immediata, «è diventato *umano* bisogno», cioè fin dove «l'*altro* uomo [...] è divenuto un bisogno per l'uomo» e dunque come questo sia «comunità»¹⁶¹. Anzitutto rileviamo che il bisogno per Marx deve conoscere un'evoluzione dalla naturalità *immediata* a una dimensione che non è completamente artificiale, ma diremmo di naturalità *riflessa*; il *bisogno*, via d'accesso all'alterità in cui il soggetto si fonda, mostra il suo carattere *politico* in quanto “cellula” della comunità, che lega gli uomini tra loro; poiché il primo legame è quello tra uomo e donna, il bisogno è senz'altro connotato dal punto di vista *affettivo-sessuale* e, data la sua natura politica, rivela (avvicinandosi al concetto “gemello” di *desiderio*) come anche la sfera affettiva sia suscettibile di interpretazione politica. Il rapporto all'altro uomo è definito naturale, anche se sappiamo che il concetto di natura è contraddittorio in quanto tale, non solo in Marx; esso emerge nuovamente quando egli contrappone il suo comunismo a quello rozzo: il comunismo è sì abolizione della proprietà privata, ma il suo scopo ultimo è la *riappropriazione* da parte dell'uomo della sua essenza e della sua vera socialità; l'osservazione marxiana secondo cui «questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo»¹⁶², nonché la soluzione dei conflitti uomo-natura, libertà-necessità e individuo-genere, *non* è da intendersi come se naturalismo e umanismo fossero il ritorno a un'originaria natura umana data e poi perduta: sappiamo che Marx oppone al naturalismo, inteso come riduzione dei concetti a fatti naturali, il carattere *storico* di essi, mentre trova insoddisfacente l'umanismo come mera

¹⁶⁰ Ivi, p. 225.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Ivi, p. 226.

restituzione all'uomo dei caratteri alienati in Dio. Si tratta invece, pensiamo, di liberare la “*natura*” *sociale* umana, *demolendo* le forme associative che la ostacolano e *costruendone* altre che non implicino la riduzione dell'uomo a proprietà dell'altro uomo; il comunismo non si identifica infatti per Marx con i comunismi apparsi empiricamente nella storia, ma ci sembra più un'idea teleologica di tipo kantiano (ciò che lo rende particolarmente congeniale ai fenomenologi e problematico per noi), che pure deve guidare una trasformazione *storica* almeno parzialmente realizzabile. È per questo che Paci vede in Marx un precursore della costituzione husserliana dell'altro, base per la costituzione di una società di *soggetti*, secondo una socialità che non sarebbe data dallo Stato, ma coinciderebbe appunto con la società *comunista*; in questa (e qui Paci attribuisce al discorso di Marx uno slancio etico che definiremmo anch'esso kantiano) l'uomo non riduce più l'uomo a mezzo, come avverrebbe nell'alienazione capitalistica, che *si servirebbe* del bisogno per rendere oggetto l'altro uomo: una volta soppressa la proprietà, l'uomo «fa», cioè costituisce, «se stesso e l'altro uomo», mentre l'oggetto in cui esso esprime la sua individualità è la sua «esistenza per l'altro uomo [...] e l'esistenza di questo per lui»¹⁶³. Il capitalismo implica invece un'*alienazione* del bisogno e più precisamente di quello che Ágnes Heller individua in Marx come “*bisogno di comunità*” (e che sarebbe tipico della sua fase giovanile): esso consiste nello stare insieme e soddisfare i propri bisogni in comune e costituisce esso stesso uno dei bisogni più importanti; è interessante notare come anche Heller veda nella distorsione capitalistica di questo bisogno un'*inversione* tra fine (la soddisfazione di bisogni sociali) e mezzo (la valorizzazione del capitale)¹⁶⁴. Marx non crede che ogni società implichi attività e “spirito” direttamente comuni (come nel comunismo), ma che «l'attività *comune* e lo spirito *comune* [...] che si manifestano [...] direttamente nella *reale società* con altri uomini, abbiano luogo ovunque quella *diretta* espressione della socialità è [...] conforme alla sua natura»¹⁶⁵: in altri termini nel comunismo il bisogno di comunità troverebbe per Marx la sua forma più elevata. Il bisogno mostra ancora la sua connessione con il *soggetto*, o meglio con il concetto di soggetto che Marx intende contrapporre a quello hegeliano: «la mia coscienza *generale*», e qui Della Volpe puntualizza come questa sia un'allusione all'autocoscienza-spirito dell'idealismo, «è soltanto l'aspetto *teoretico* di ciò di cui la reale comunità, l'essere sociale, è la *vivente* forma»¹⁶⁶, l'astrazione che le si contrappone ostilmente; qualsiasi attività teoretica (il parallelo paciano con Husserl è allora comprensibile) ha una

¹⁶³ Ivi, p. 227. Per la costituzione dell'altro in Marx, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 348-350 e pp. 416-417.

¹⁶⁴ Cfr. A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, pp. 140-141 e pp. 53-54. Ricordiamo che Aristotele nella *Politica* parlava anch'egli (pur non utilizzando il termine *χρεία*) del vivere assieme come di una sorta di bisogno.

¹⁶⁵ Marx, *Manoscritti*, p. 227. Una precisazione terminologica: Della Volpe traduce il marxiano *Genuss* come “spirito”, quando esso indica piuttosto il *consumo* e il *godimento*, che rimandano anch'essi alla sfera semantica del *bisogno*.

¹⁶⁶ Ivi, p. 228. L'indicazione di Della Volpe è alla nota 1. Heller in *La teoria dei bisogni*, p. 141, conclude (crediamo avvicinandosi ai fenomenologi) che nel comunismo non finisce ogni filosofia, ma solo la scienza sociale che contrappone feticisticamente particolare e genere, fenomeno ed essenza.

genesi e una pratica *sociali*. La società non può essere un'astrazione posta di fronte al soggetto, proprio perché questo è *in quanto tale* un "ente sociale", la cui vita fa tutt'uno con quella "generica".

Il rapporto del soggetto in quanto ente sociale con il bisogno si chiarisce meglio tramite la distorsione a cui questo viene sottoposto; il soggetto vive per Marx in un rapporto col mondo oggettivo, mediato da quelli che definiremmo "atti intenzionali" (sensibilità, intuizione, volontà, pensiero, affetti), i quali *non* sono necessariamente finalizzati al godimento immediato e all'aver; la proprietà privata crea una sorta di "interferenza", che riduce questo rapporto *onnilaterale* alla valorizzazione o al mero utilizzo *unilaterale* o, per usare i termini di Heller, trasforma i bisogni in un omogeneo "bisogno di avere": «tutti i sensi, fisici e spirituali, sono stati quindi sostituiti dalla semplice alienazione di essi *tutti*, dal senso dell'*avere*», avere che però Marx non fa coincidere con la ricchezza, ma «con l'assoluta povertà» dell'uomo, la quale dialetticamente contiene tuttavia la possibilità del suo superamento, che conduce all'«intima ricchezza»¹⁶⁷ dell'uomo: essa sarebbe evidentemente garantita per Marx nella società comunista, che permetterebbe di sviluppare tutte le facoltà umane; qui «il bisogno o il godimento ha perciò perduto la sua natura *egoistica*, e la natura ha perduto la sua pura *utilità*, dal momento che l'utile è divenuto utile *umano*»¹⁶⁸. Si tratta di una precisazione fondamentale perché ci permette di capire come Marx intenda distinguere la propria nozione di *bisogno* da quella della mera *utilità*; è ancora Heller a guidarci: in realtà Marx non critica tanto la nozione di utile, quanto quella di "interesse", che non sarebbe una categoria filosofica generale quanto un movente individuale che riduce il bisogno ad *avidità*; secondo Heller invero questa distinzione utile-interesse comparirebbe solo nel Marx maturo, anche se crediamo che anche nel passo citato l'utile non sia condannato in quanto tale (ma solo in quanto naturalità irriflessa, utile per altro); Heller mette in luce come nel Marx maturo il concetto di utile abbia un'accezione solo positiva, indicando il valore d'uso, i beni o anche un'attribuzione valoriale (non per forza di tipo economico) a un determinato oggetto. Proprio perché questa nozione di utile sarebbe *sfigurata* in teoria dell'interesse dalla filosofia "borghese", Heller nota come Marx ritenga insufficiente estendere l'interesse individuale del *bourgeois* a quello generale del *citoyen* e non usi spesso il concetto di interesse di classe, che anzi sarebbe espressione del feticismo capitalistico: «l'"interesse di classe" non può essere il motivo della lotta di classe, che trascende la società capitalistica: il motivo vero non feticizzato è rappresentato dai *bisogni radicali* della classe operaia»¹⁶⁹. Vedremo poi in cosa consistano i bisogni radicali; concentriamoci sulla trasformazione invocata sopra da Marx dell'utile *naturale* in utile "umano": ciò significa che il godimento degli *altri*

¹⁶⁷ Marx, *Manoscritti*, p. 229. Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, p. 62.

¹⁶⁸ Marx, *Manoscritti*, p. 230.

¹⁶⁹ Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, p. 65. Cfr. *ivi* pp. 63-66. Per Heller quella di utile è una nozione centrale in Aristotele (bene è ciò che è utile all'uomo); rileviamo che l'utilità aveva un ruolo anche nella teoria degli affetti spinoziana e nel Nietzsche "illuminista": in entrambi aveva a che vedere con la capacità del vivente di incrementare la propria vitalità.

uomini è diventato anche il *mio* ed è proprio per questo che si formano degli «organi sociali», nonché un “*corpo*” sociale che li tiene insieme e in cui «l’attività immediata in società con altri [...] è diventata un organo di *manifestazione vitale*»¹⁷⁰; è in osservazioni come questa che Heller rinviene in Marx l’esigenza di una teoria che si fondi sul sentire comunitario e che non può essere iniettata nelle masse dall’alto¹⁷¹: si tratta di una concezione particolarmente adatta ai movimenti autonomi degli anni ’60 e ’70 del Novecento, che volevano emanciparsi dalla guida teorica e strategica dei partiti. In questo divenire “umani” dei sensi, avviene una trasformazione tanto a livello dell’*oggetto* (che diventa l’oggettivazione in cui l’uomo realizza la propria soggettività), quanto a livello del *soggetto*, i cui sensi e qualità si sviluppano; anche i suoi bisogni diventano più raffinati poiché «il *sensu* costretto al rozzo bisogno pratico ha anche soltanto una sensibilità *limitata*» e «l’uomo assorbito da cure, bisognoso, non ha sensi per lo spettacolo più bello»¹⁷². Cogliamo allora un altro aspetto del bisogno in Marx, che viene ancora efficacemente spiegato da Heller: il bisogno del soggetto ha sempre un oggetto, ma questo *non* è necessariamente una “*cosa*”; è lo stesso Marx a spiegare che «si richiede l’oggettivazione dell’ente umano [...] tanto per rendere *umani* i *sensi* dell’uomo che per creare la *sensibilità umana* corrispondente all’intera ricchezza dell’ente umano e naturale»¹⁷³; in realtà il termine usato da Marx è *Vergegenständlichung*, traducibile con “oggettualizzazione”, che Heller (certamente influenzata dal maestro Lukács) distingue con cura dall’*Objektivation*, l’oggettivazione, il semplice dirigersi – contraddistinto dal carattere di *datità* naturale che l’uomo condivide con gli animali – dei bisogni verso gli oggetti. Nell’oggettualizzazione, che si distingue per l’«arretramento dei limiti naturali» e il carattere di attività trasformativa, «l’uomo come fine è *divenuto* il più alto oggetto di bisogno per l’altro uomo», ed egli «crea gli oggetti del suo bisogno e [...] i mezzi per soddisfarlo»¹⁷⁴. Qui Heller giunge a osservazioni fondamentali, “liberando” una tendenza crediamo presente in Marx, che la pur meritoria lettura fenomenologica (data l’inevitabile centralità del soggetto-coscienza al suo interno) tende a rimuovere, e avvicinandosi peraltro alla chiave di volta della nostra interpretazione del rapporto soggetto-bisogno: «la genesi dell’uomo è in fondo genesi di bisogni»¹⁷⁵; non c’è allora un soggetto che ha *anche* dei bisogni perché il soggetto *si genera* precisamente in questi, anche se esso può a sua volta (man mano che si forma) *creare* nuovi bisogni, che contribuiranno poi ad *arricchire* ulteriormente la soggettività.

¹⁷⁰ Marx, *Manoscritti*, p. 230.

¹⁷¹ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 141. Tale sentire comunitario si riferisce in Heller forse più a esperienze come le comuni hippie dei paesi occidentali che alle comunità teorizzate dai comunitarismi dei decenni successivi.

¹⁷² Marx, *Manoscritti*, p. 231.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 44.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

Crediamo che la ragione di ciò sia da individuare nella ricerca (incompleta e in parte inconsapevole) di Marx di una via d'uscita dalla polarità *soggetto-oggetto* della metafisica moderna; essa non passa però attraverso la mera riflessione filosofica, bensì attraverso la concreta *prassi* politica: «si vede come soggettivismo e oggettivismo [...] soltanto nella socialità perdano la loro opposizione» e come «la soluzione stessa delle antitesi *teoriche* sia possibile *soltanto* in una guisa pratica»¹⁷⁶. Possiamo leggere così il passo marxiano: la *scissione* tra soggetto e oggetto rispecchia sul piano teorico la *divisione* sociale *di classe* che, presente forse in tutte le epoche, sfrutta le acquisizioni teoriche della rivoluzione scientifica; servendosi della divisione metodica dell'ente tra ciò che è *pensabile* e ciò che ha una mera *estensione* “cosale”, si cerca di santificare la scissione della società nei gruppi di chi svolge mansioni *intellettuali* e detiene posizioni di comando e di chi è obbligato a svolgere lavori *manuali* e a badare alla mera sussistenza: evidentemente per Marx la struttura metafisica soggetto-oggetto può essere spezzata, insieme alle classi, solo dalla lotta di classe, che porterebbe a un tempo alla *società senza classi* e a nuovi modi di pensiero non ancora sperimentati. Qual è il ruolo del bisogno in tutto ciò? Pensiamo che esso non sia riducibile all'oggetto del bisogno né al soggetto bisognoso, formando piuttosto un *tutto* in costante *evoluzione* che li tiene insieme; nella modernità capitalistica i due termini sono *separati* e il bisogno è deformato in bisogno solo *materiale*, mentre il soggetto è ridotto a *consumatore* che lavora per averlo; la lotta di classe *non* sarebbe dunque una lotta di interessi contrapposti, ma la lotta per la creazione di *nuovi* bisogni, dove la novità starebbe anche nella *ricomposizione* della frattura e nella formazione di una società in cui gli uomini (intesi come fini) siano ciascuno il bisogno dell'altro¹⁷⁷. Il bisogno è allora insieme elemento centrale della lotta *politica*, condizione “*genetica*” di formazione del soggetto e categoria “*euristica*” che permette di scoprire il funzionamento della società: per Marx una scienza perde gran parte del proprio contenuto quando omette di considerare, squalificandola come «“volgare bisogno”», la sfera dell'attività oggettiva dell'uomo (pur sfigurata dall'estraneazione capitalistica), allorché invece la «scienza è *reale* scienza solo quando procede dalla sensibilità, nella duplice forma: della coscienza *sensibile* e del bisogno *sensibile*»¹⁷⁸; coscienza (soggetto, dunque) e bisogno, pare dire Marx, sono in rapporto *reciproco* e non sono concetti statici, ma in un continuo *divenire* che contribuisce a costituire la storia umana; se la *scienza* deve essere scienza naturale, essa non può trascurare l'uomo con i suoi bisogni e in rapporto ad altri uomini: il bisogno dunque in Marx (come anche secondo noi) è un accesso alla natura sensibile, una *natura* che però deve essere “riflessa” o, in termini più marxiani, *storicizzata*.

¹⁷⁶ Marx, *Manoscritti*, p. 231.

¹⁷⁷ Per l'insieme di bisogno e oggetto del bisogno in Marx, cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 43, che attribuisce all'insieme il ruolo di “motore” della dinamica sociale, in cui si creano sempre nuovi bisogni, sotto la spinta della produzione.

¹⁷⁸ Marx, *Manoscritti*, pp. 232-233.

Questo concetto marxiano di scienza intende modificare come sappiamo le categorie dell'economia politica; la categoria che qui viene presa di mira è quella "usuale" di *ricchezza*, che Marx intende contrastare appunto con la propria nozione di bisogno: «si vede come al posto della *ricchezza* e della *miseria* [...] dell'economia politica sorga l'*uomo ricco*, e il bisogno *umano* ricco»¹⁷⁹; se soggetto e bisogno fungono così da *sostegno* alla ricchezza, Marx spiega allora che cosa significhino ricchezza e povertà in questo contesto: «l'uomo ricco è al contempo l'uomo *bisognoso* di una totalità di manifestazioni di vita umane. L'uomo per cui la sua propria realizzazione è come interna necessità, come *bisogno*», mentre la povertà «è il passivo legame, che fa sentire all'uomo il bisogno della ricchezza più grande, dell'*altro* uomo»¹⁸⁰, il suo irrompere in me, che io subisco e che però costituisce la molla della mia azione; Marx opera, tramite il bisogno, un vero e proprio *rovesciamento* di alcuni concetti comunemente accettati: la ricchezza viene fatta coincidere con la *ricchezza di bisogni*, anche se questi *non* combaciano con la semplice mancanza di qualcosa, quanto con la *pienezza* delle manifestazioni *vitali*, mentre l'uomo bisognoso (di solito considerato indigente) è viceversa ricco proprio in quanto tale (e potrebbe esserlo anche se povero nel senso comune); per quanto riguarda la *povertà* – se non vogliamo definirla, ribaltando il concetto precedente di ricchezza, come povertà di *manifestazioni vitali* (che può peraltro coesistere con una condizione di ricchezza materiale nel senso corrente) –, essa riposa sul bisogno, che non è però di tipo materiale ed è viceversa bisogno di *contatto sociale*; e poiché questo è considerato la *maggiore* ricchezza, la massima pienezza vitale può essere raggiunta per Marx solo in società. Marx opera inoltre un rovesciamento per quanto riguarda i concetti di *attivo* e *passivo*: il bisogno dell'altro è qualcosa che *subiamo* passivamente, ma senza questa passività non potremmo compiere alcuna *azione*; si tratta di un tema che abbiamo già toccato: la coppia spirito attivo-materia passiva non funziona perché l'attività autonoma richiede sempre un incontro passivo con altro, di norma un altro essere umano, sviluppandosi più o meno efficacemente solo in questo rapporto; e, se ricordiamo il carattere affettivo di esso, intuiamo come soggetto e bisogno si leghino alla questione del *desiderio*. È inoltre in pagine come questa che Heller rinviene nel bisogno marxiano una fonte diversa di *valore* rispetto a quello dell'economia politica; nell'opera matura Marx tenderebbe a eliminare le categorie valutative, tuttavia anche qui «*base e metro* di qualunque [...] classificazione è il *bisogno come categoria di valore*»¹⁸¹: la categoria di valore più importante sarebbe appunto la ricchezza e il bisogno non è altro che bisogno di questa ricchezza, che però sappiamo non essere materiale, ma diremmo legata allo sviluppo di quelle caratteristiche che "*fanno*" un soggetto (ricchezza "*umana*", ricorda Heller). Anche Rovatti evidenzia come il bisogno intersoggettivo diventi

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Ivi, pp. 233-234.

¹⁸¹ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 40.

(o ridiventi, soggiungiamo) esclusivamente *materiale* solo all'interno dell'alienazione capitalistica e offre in questo quadro riflessioni importanti sul rapporto bisogno-*mancanza*: anzi, il soggetto stesso, in quanto *Gattungswesen*, sarebbe la mancanza vissuta nella situazione in cui il lavoro è *espropriato* ai soggetti e il bisogno "ricco" è deformato in interesse individuale; al tempo stesso in questa mancanza si forma l'orizzonte intenzionale di una società libera *da essa*: «la mancanza e le condizioni per colmarla si presentano nel proletariato», ma il fine di esso è la negazione di questa condizione e «l'orizzonte intenzionale da cui la mancanza attinge il suo senso si dispone oltre i limiti del capitalismo»¹⁸². Se il soggetto come inesausta tensione intenzionale verso un fine storico è un concetto che Rovatti eredita da Paci, egli ha il merito di recuperare il bisogno "ricco" di Marx, guardando *oltre* il bisogno inteso come mancanza: il "maestro" riprende quest'ultimo dalla tradizione ma, accettandolo senza discussioni ulteriori e applicandolo all'analisi del capitalismo, rischia di rimanere vincolato a esso.

La concezione marxiana di bisogno è plasticamente visibile quando la si confronta con l'*estraneazione* del bisogno nella proprietà privata capitalistica, implicando non solo un diverso modo di produzione (socialista), ma un arricchimento del *soggetto*; anche all'interno dell'estraneazione si producono bisogni nuovi, ma questa novità ha il solo scopo di ridurre l'altro uomo «in una nuova dipendenza e indurlo a un nuovo modo di *godimento* e però di rovina economica», generando un conflitto in cui «ognuno cerca di creare sopra l'altro un'*estranea* forza sostanziale, per trovare in ciò la soddisfazione del suo egoistico bisogno»¹⁸³. Tra il bisogno ricco di Marx e il bisogno estraniato (che assume sempre più le fattezze del gemello malvagio, l'interesse) non c'è mediazione possibile, anche se il modo di produzione capitalistico riesce ad arruolare alla propria causa anche la ricchezza di bisogni: si tratta ovviamente della "vecchia" ricchezza solo materiale, che consiste nella mera proliferazione *quantitativa* di bisogni, che incatenano a sé i lavoratori-consumatori (e qui si può dire che Marx anticipi una tendenza del secolo successivo). Heller inserisce questa distorsione della ricchezza dei bisogni nello schema di *inversione* tra mezzo e fine, che costituisce secondo lei uno dei caratteri del bisogno estraniato all'interno del capitalismo: la «*ricchezza* di bisogni da fine si converte in mezzo», ma «l'aumento numerico dei bisogni non potrà mai diventare una *vera* ricchezza, perché è il *mezzo* [...] dell'incremento della produzione capitalistica»¹⁸⁴, *estranea* ai soggetti. La crescita del numero di oggetti comporta anzi per Marx un impoverimento dei soggetti e, in ultima analisi, se

¹⁸² Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 67. Per quanto riguarda il bisogno come mancanza a cui si riferisce Paci, egli si rifà all'idea, che discuteremo più avanti, dell'eros/bisogno figlio di povertà del *Simposio* platonico.

¹⁸³ Marx, *Manoscritti*, p. 226. Precisiamo che qui Marx critica il godimento *estraniato*, non austeramente il godimento *tout court*: vedremo nel prossimo capitolo come il godimento sia potenzialmente liberante.

¹⁸⁴ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 54. Per i quattro aspetti dell'estraneazione dei bisogni, di cui gli altri tre sono l'inversione nel bisogno di qualità e quantità, l'omogeneizzazione di esso e la sua trasformazione in interesse, cfr. *ivi*, pp. 52 e ss.

l'economia politica (l'apparato ideologico del capitalismo) produce un bisogno, esso è il bisogno di denaro, che *perequa* ogni cosa sotto il segno della *quantità*: «così come il denaro riduce alla propria astrazione ogni ente, riduce anche se stesso [...] alla *quantità*. Sua vera misura diventa la *smisuratezza*»¹⁸⁵. Se il riferimento alla smisuratezza implica una valutazione negativa che, secondo Heller, Marx tenderà più tardi a mitigare, ella ha gioco facile nel fare della trasformazione dell'ente in denaro l'incarnazione dell'inversione capitalistica del bisogno da *qualitativo* a *quantitativo*: per quantitativo Heller intende l'aumento infinito dei bisogni legati al *possesso*, che sostituisce il *godimento immediato* con la volontà di possedere sempre più; il bisogno quantitativo di possesso non è limitato da *altri bisogni* e soprattutto è *indifferente* alle qualità concrete degli oggetti, mutilando nei soggetti i bisogni “nuovi”, ove la novità sta invece proprio nello sviluppo di qualità sempre *diverse*: qui «vera ricchezza è lo sviluppo di bisogni qualitativamente diversi»¹⁸⁶. La mossa di Heller è convincente quando cerca di evidenziare l'insufficienza del carattere meramente quantitativo di bisogno e ricchezza, criticando la riduzione capitalistica di ogni valore all'*identità astratta* del denaro; ci chiediamo però se sia *sufficiente* opporre a ciò un bisogno di tipo *qualitativo*: è certo necessario insistere sul carattere *differenziale* dei bisogni, sulla loro irriducibilità alla serialità, ma non sappiamo se ciò possa essere garantito dalla mera sostituzione della categoria di quantità con quella di qualità, quando anche questa può essere *sfruttata* dal capitalismo, che può assicurarsi la valorizzazione introducendo qualità sempre nuove nei propri prodotti per incentivarne il consumo. Non riuscendo a trovare al momento una soluzione positiva, accettiamo comunque provvisoriamente la nozione helleriana di bisogno qualitativo; la critica al bisogno quantitativo è un'esigenza presente inoltre nello stesso Marx e ci sembra precorrere la critica del secolo successivo (Bergson, Heidegger, i francofortesi) nei confronti della *ratio* calcolante: «l'espansione dei prodotti e dei bisogni diventa schiava [...] *calcolatrice* di appetiti disumani, raffinati, innaturali e *immaginari*»¹⁸⁷. Heller scarta opportunamente come scientificamente irrilevanti i bisogni immaginari (inesistenti) e sottopone a critica quelli innaturali o raffinati (determinabili solo per consuetudine), con questi ultimi suscettibili di interpretazione ambigua, cioè come bisogni di lusso (a loro volta irrilevanti) oppure come “*bisogni manipolati*”; qui la faccenda si fa interessante perché i bisogni manipolati non sono solo un'espressione di alienazione del bisogno che ne blocca l'espansione (nel senso della molteplicità “*qualitativa*”), ma perché esprimono una particolare forma di alienazione di cui Marx intuisce le linee di sviluppo novecentesche (in cui però i bisogni manipolati coinvolgono strati sempre più vasti della popolazione). Heller (che qui si avvicina a riflessioni analoghe di Marcuse e Krahl) individua più fattori di *manipolazione* del bisogno: la

¹⁸⁵ Marx, *Manoscritti*, p. 226.

¹⁸⁶ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 56.

¹⁸⁷ Marx, *Manoscritti*, p. 236.

produzione di bisogni sempre *nuovi* in base alle esigenze di *valorizzazione* del capitale, la loro finalizzazione a una forza *estranea* (appunto la valorizzazione), il privilegio di alcuni bisogni a scapito di quelli legati allo sviluppo della *personalità*, la scelta dei bisogni vincolata al posto occupato nella *divisione del lavoro*, la ricchezza materiale dell'individuo accompagnata però alla schiavitù rispetto a un *ristretto* gruppo di bisogni¹⁸⁸. In gioco è sempre una diversa concezione di ricchezza: è innegabile che il capitalismo abbia generato una quantità di ricchezza materiale inedita nella storia umana; anche se ai tempi di Marx tale ricchezza si accompagnava con la povertà della maggioranza della popolazione, essa divenne invece pressoché generale nel XX secolo, tuttavia anche qui limitatamente ai paesi occidentali; per Marx però la proprietà capitalistica «non sa fare del rozzo bisogno un bisogno umano»¹⁸⁹. In realtà egli oscilla tra diverse interpretazioni; il capitalismo sarebbe portatore a) di povertà per almeno una *parte* di popolazione: «il raffinamento dei bisogni [...] di una parte produce [...] la completa semplicità rozza e astratta del bisogno dell'altra parte»; b) di una povertà *universale*, che sembrerebbe autorizzare l'ipotesi sartriana della *rareté*: «l'uomo non ha più bisogni umani, anche i bisogni *animali*», come aria, abitazione, pulizia, movimento, «cessano in lui»¹⁹⁰, mentre anche il selvaggio li manterrebbe; c) come implicito in quanto detto sopra, anche se il capitalismo fosse in grado di produrre una ricchezza *materiale* davvero *universale*, esso genererebbe (trascurando i bisogni "ricchi") comunque bisogni "rozzi", dunque "povertà" anche presso la popolazione ormai arricchita. L'opzione b) va scartata in quanto controfattuale e troppo "primitivista" per essere marxiana, mentre l'opzione a) è valida principalmente per il XIX secolo e la prima metà del successivo (a meno che non si interpreti la divisione tra parti della popolazione come quella tra paesi industrializzati e sottosviluppati), con l'opzione c) che rappresenterebbe il nucleo del pensiero di Marx. Egli non oppone però al capitalismo solo un diverso concetto di *ricchezza*, ma anche un diverso concetto di *povertà*: in particolare egli continua a insistere sulla "mancanza" capitalistica; l'economia politica del resto mostrerebbe «come l'aumento dei bisogni e dei mezzi di soddisfarli generi la mancanza di bisogni e la mancanza di mezzi»¹⁹¹. L'osservazione è paradossale: come può un *aumento* essere al tempo stesso una *mancanza*? La soluzione, invero ricavabile da quanto già scritto da Marx, è che all'aumento *quantitativo* di bisogni corrisponde un impoverimento "*qualitativo*" (in mancanza di termini migliori) del bisogno stesso; a prima vista Marx sembra richiamare quella che abbiamo chiamato opzione a): l'economia «riduce il bisogno dell'operaio al sostentamento [...] della vita fisica», ove «l'uomo non ha alcun altro bisogno» e «*calcola* come norma generale la vita [...] la più *indigente*

¹⁸⁸ Per i bisogni manipolati, cfr. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, pp. 54-56.

¹⁸⁹ Marx, *Manoscritti*, p. 236.

¹⁹⁰ Ivi, p. 237.

¹⁹¹ Ivi, p. 238.

possibile», facendo infine «dell'operaio un essere insensibile e senza bisogni»¹⁹²; a ben vedere però essa è completata dall'interpretazione c), che implica proprio un *diverso* concetto di bisogno rispetto a quello dell'economia politica, di cui Marx opererebbe una critica immanente. Heller è ancora d'aiuto: anzitutto ci troviamo in presenza di un'altra forma di *estraneazione* del bisogno, l'*omogeneizzazione*¹⁹³, anche se, più radicalmente, Marx per riconoscere il bisogno estraniato deve secondo la filosofa ungherese prendere la scia dell'economia politica per poi virare in un'altra direzione; infatti il bisogno «nell'economia politica classica [...] è un concetto perfino decisivo», ma in essa l'analisi del bisogno è «*puramente economica*», cioè in essa il valore economico è l'*unico* valore, rispetto al quale i bisogni dell'operaio rappresentano solo dei *limiti* (o al massimo sono ridotti a *domanda* per incrementare la produzione), laddove Marx «respinge energicamente la concezione puramente economica del bisogno»¹⁹⁴. Vediamo che bisogno *puramente economico* e bisogno *estraniato* rimandano l'uno all'altro, secondo un circolo vizioso da cui pare discendere una concezione del bisogno come *manca*za, che però affetta solo *parte* della società; l'economista (esponente di un gruppo sociale che non vive certo in austerità) predica l'*austerità* generale (e che tocca in realtà parte della popolazione): «ogni *lusso* dell'operaio gli appare riprovevole, e gli sembra un lusso tutto ciò che oltrepassa il bisogno più astratto», mentre l'economia, «questa scienza della *ricchezza*, è quindi a un tempo scienza della *rinuncia*»¹⁹⁵. Qui il discorso marxiano si inverte ed è l'opzione a), l'austerità di una parte di popolazione a vantaggio della ricchezza di un'altra, a fornire il fondamento dell'opzione c), la rappresentazione al contempo rozza e ideologica del bisogno come meramente materiale. Secondo Heller il comune denominatore dell'omogeneizzazione del bisogno è la riduzione di esso all'*avere*: in effetti Marx dice che «ogni passione, ogni attività, deve dunque finire nella *cupidigia*. All'operaio è concesso di avere solo tanto di che vivere, e di voler vivere solo per avere»¹⁹⁶; per quanto riguarda noi, metteremmo l'accento sul fatto che per Marx la riduzione di ogni bisogno qualitativamente diverso all'*uguaglianza aritmetica* del rozzo bisogno di avere ha invero lo scopo di giustificare la *disuguaglianza sociale*, nella quale questo bisogno è soddisfacibile pienamente solo per una parte della popolazione e che rimanda infine al *dominio* politico di un gruppo su un altro. Frainteso come riduzione degli uomini al gregge degli uguali, il discorso marxiano vuole invece tutelare le *differenze* che intercorrono tra gli *uomini* proprio richiamandosi all'*eterogeneità* dei *bisogni*, che è piuttosto *l'economia politica* a minimizzare tramite le categorie dell'*avere*, del valore e del denaro, servendosi di questa uguaglianza astratta per sancire la disuguaglianza concreta in cui alcuni uomini non possono

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 62 e ss.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 26.

¹⁹⁵ Marx, *Manoscritti*, p. 238.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 239. Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 62.

soddisfare i loro diversi bisogni ed esprimere i loro diversi talenti. All'estraneazione del bisogno si collega inoltre un'estraneazione del *soggetto*, il quale rimane così al fondo del ragionamento di Marx; essa pare toccare in realtà *tutti* i membri della società: «meno tu sei, [...] più tu *hai*; più è *espropriata* la tua vita, più tesaurizzi la tua essenza alienata»¹⁹⁷; è ovvio che tutto ciò presuppone un'essenza soggettiva che viene alienata dal possesso (l'appropriazione come auto-espropriazione): ciò significa anche che questo soggetto, per essere “perduto”, debba in prima istanza essere “*dato*” così com'è? Crediamo di no: anche se effettivamente nel momento dell'avere avviene un “impoverimento” del soggetto – che può peraltro accompagnarsi a una sua esaltazione proprio in quanto possessore – ciò *non* vuol dire che questo soggetto sia qualcosa di originario e privo di genesi ed evoluzione. Pensiamo che tale *genesì continua* avvenga proprio nel bisogno e che sia lo stesso Marx a riconoscerlo; infatti all'immiserimento dei *bisogni* corrisponde un abbruttimento del *soggetto* che su essi si fonda, la sua riduzione a *homo oeconomicus* (il possessore preoccupato unicamente di massimizzare i suoi interessi personali): «non soltanto i tuoi sensi del mangiare etc., tu devi risparmiare: anche la partecipazione a interessi generali, la pietà, la confidenza etc. [...] devi risparmiarti, se vuoi essere uomo economico»¹⁹⁸. Marx sembra addirittura suggerire che nel *risparmio*, nel differimento ascetico della soddisfazione dei bisogni, materiali o “spirituali” che siano – che tocca anche il capitalista, il cui «godimento è solo [...] un riposo subordinato alla produzione, godimento *calcolato*»¹⁹⁹ – il soggetto non solo non guadagni in consapevolezza, ma si *instupidisca*. Vale dunque l'inversa: per essere tale, “ricco” in senso *extraeconomico*, il soggetto non deve certo alienarsi nel possesso, ma non deve nemmeno eliminare i suoi bisogni, anzi li deve *incrementare*; nel momento in cui il soggetto riconosce, aumenta e diversifica i suoi bisogni da “*altro*”, in un momento dunque di apparente “*debolezza*”, esso pone le basi del proprio *arricchimento*. Il bisogno è in Marx a un tempo la condizione di genesi del *soggetto* e il collante che tiene insieme la *società*; al tempo stesso esso è l'indicatore dello stato di “*salute*” di questa, che raggiunge secondo lui un grado massimo nella società *comunista* e ruota ancora intorno al rapporto tra fine e mezzo: scopo *immediato* degli operai comunisti è la propaganda, «ma al tempo stesso acquistano con ciò un nuovo bisogno, il bisogno della società, e quel che appare un mezzo», cioè il semplice riunirsi mangiando, bevendo e parlando, «diventa uno scopo»²⁰⁰, ossia l'unione fraterna che dovrebbe costituire il *fine* di ogni società e che in loro diverrebbe verità effettiva. Marx vede però la soddisfazione di questo bisogno comunitario (che abbiamo già conosciuto) frustrata nella società capitalistica, che *inverte* fine e mezzo e rappresenta l'inversione come naturale per mantenersi in piedi: «la *società* – quale appare all'economista – è la *società civile*, in cui ogni

¹⁹⁷ Marx, *Manoscritti*, p. 238.

¹⁹⁸ Ivi, p. 239. Il riferimento di Marx all'interesse generale non implica una rivalutazione del concetto di interesse.

¹⁹⁹ Ivi, p. 245.

²⁰⁰ Ivi, pp. 242-243.

individuo è un insieme di bisogni ed è solo per l'altro individuo, come l'altro è solo per lui, in quanto divengono reciprocamente un mezzo»²⁰¹; in altri termini ci si serve dell'altro (che non è più, o ancora, un fine) per soddisfare i propri bisogni, che hanno perso (o non hanno guadagnato) carattere sociale e si riducono a *interessi* particolari. Quanto questa deformazione del bisogno tocchi ancora il soggetto, Marx lo mostra subito: «l'economista – come la politica coi suoi *diritti dell'uomo* – riduce tutto all'uomo, cioè all'individuo a cui toglie ogni concretezza per fissarlo come capitalista e operaio»²⁰²; questa sclerotizzazione del soggetto nelle individualità astratte dell'"uomo" o del membro di una classe mostra come il *dominio* passi non solo attraverso un impoverimento del soggetto: esso passa (qui riemerge il carattere *antinomico* del soggetto) anche dal rafforzamento del *soggetto "falso"*, ove questa falsità sta nel suo irrigidimento nelle "persone" sociali corrispondenti ai *ruoli* lavorativi o nell'occultamento dei rapporti di potere dietro a una pacificata essenza umana depositaria di *diritti*. Il *bisogno*, recuperato alla sua dimensione "ricca", è sempre anche un concetto *politico*, insieme lo strumento e il fine della trasformazione invocata da Marx dalla società alienata a quella "umana", nella quale soltanto sarebbe possibile la realizzazione del *soggetto*.

d2) Il concetto di bisogno nei «Grundrisse»

Dobbiamo ora spostarci sui *Grundrisse*, per capire se il concetto di bisogno di Marx – che secondo Heller è il concetto *principale* di tutte le sue scoperte e categorie economiche, che le distingue da quelle dell'economia politica e anzi tende a divenire una categoria di valore *extraeconomica*²⁰³ – rimanga immutato, subisca un'evoluzione o scompaia nella sua opera matura. Effettivamente i *Manoscritti* come vedremo si chiudono (prima della critica alla dialettica hegeliana) con lo stesso tema che apre i *Grundrisse* (dopo l'*Einleitung*): l'analisi critica del *denaro*; lungi dal poter trattare decentemente il tema, dobbiamo vedere quale ruolo gioca il *bisogno* in esso. Diciamo subito che il denaro è inquadrabile nell'ambito della trattazione marxiana del bisogno *estraniato*, non esaurendosi però in essa; ogni merce (qui Marx anticipa le osservazioni del *Capitale*) ha un *valore*, che è il rapporto con cui essa può essere scambiata con altre merci ed è uguale alla quantità di tempo di lavoro spesa per realizzarla: in quanto valori, le merci perdono ogni differenza qualitativa e differiscono solo sul piano quantitativo e, proprio come *equivalenti generali*, divengono *denaro*. Il bisogno compare quando si prende in considerazione lo sdoppiamento della merce in valore da una parte e nella sua esistenza "naturale" dall'altra: se nel primo caso la merce rimane la stessa, nel secondo, o «nella realtà», come dice Marx, «le merci vengono scambiate soltanto perché sono diverse e corrispondono a diversi sistemi di bisogni» e la merce è scambiabile «solo in quantità connesse con le sue qualità naturali e

²⁰¹ Ivi, p. 246. Marx nei *Manoscritti* guarda dunque alla società civile in modo più critico rispetto a quanto facesse nella *Critica alla Filosofia del diritto* di Hegel.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 23, 25-26 e 27-28.

corrispondenti ai bisogni dei soggetti di scambio»²⁰⁴; crediamo che l'impianto teorico sia molto simile a quello dei *Manoscritti*: alla base dell'*identità* astratta e quantitativa del *valore di scambio* c'è la *differenza* concreta e "qualitativa" del *bisogno*, il quale costituisce così il fondamento pre-economico della categoria economica forse più importante del capitalismo, il valore. Per rappresentare però il valore della merce non si può restare nell'ambito del bisogno limitandosi a confrontarla con un'altra merce determinata e si deve ricorrere a una *terza* merce che non sia particolare e sia anzi il simbolo della merce in generale, il *denaro* appunto, tramite il quale il valore di scambio acquista un'esistenza indipendente²⁰⁵. Marx pare avvertire una certa necessità in questo processo e sembra mosso da un intento descrittivo piuttosto che da una volontà moralistica di condanna; tuttavia egli osserva che via via che il valore di scambio diviene il fine della produzione e il denaro diventa indipendente rispetto ai produttori, si approfondiscono sia la *divisione del lavoro* sia la frattura tra il *prodotto* in quanto tale e in quanto *valore*: «non è il denaro che genera queste antitesi e contraddizioni; è invece lo sviluppo di queste [...] che genera la potenza apparentemente trascendentale del denaro», che però acuisce la rottura e Marx nota, ricordando la "lezione" di Hegel, che «la duplice e *diversa* esistenza» del prodotto come (anche) denaro «deve portare alla *differenza*, la differenza all'*antitesi* e alla *contraddizione*»²⁰⁶. Gli elementi che ci paiono importanti sono da un lato il rinvenimento da parte di Marx di un elemento politico, una relazione di *potere* come la divisione di classe, come fondamento della valorizzazione economica che occulta il bisogno e delle sue contraddizioni; dall'altro il recupero marxiano della contraddizione hegeliana, interpretata come *antagonismo* sociale, che viene impiegata contro la concezione "armonica" degli economisti, i quali dimenticano i contrasti alla base delle loro definizioni²⁰⁷: se però tale *opposizione* è espressione della lotta tra gruppi, è evidente che Marx non intende ricomporla in una totalità armonica (come lo Stato) che la "toglie" dialetticamente, né rimanere al suo interno – pur intendendo muovere da essa per farla "esplodere"²⁰⁸ – poiché la società libera da rapporti oppressivi sta al di *fuori* di essa. Senza seguire tutte le argomentazioni di Marx, è importante notare come il processo si concluda con il denaro che *contraddice* se stesso, perché, rimanendo anche una merce particolare, esso non riesce a realizzare la scambiabilità universale: mentre realizza il suo scopo lo nega, rendendo lo scambio autonomo rispetto ai produttori e trasformandosi da mezzo a *fine*²⁰⁹. Sappiamo già che tale inversione è uno dei segni distintivi dell'*estranazione* del bisogno e proprio in questo contesto ritorna il linguaggio dell'*estranazione* sociale; la pur imperfetta universalità dello scambio rende gli individui dipendenti gli uni dagli altri e questa *dipendenza* costituisce

²⁰⁴ Marx, *Grundrisse*, p. 70.

²⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp. 73-74

²⁰⁶ *Ivi*, p. 76.

²⁰⁷ Cfr. anche *ivi*, p. 80.

²⁰⁸ Cfr. ad esempio p. 91.

²⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 80-81.

l'unica socialità: «il carattere sociale dell'attività [...] qui appare come qualcosa di estraneo [...] di fronte agli individui»²¹⁰, i quali sono subordinati a rapporti indipendenti da loro e che si originano dal loro scontro reciproco. Questa estraneazione si palesa come *reificazione*, «la relazione sociale tra persone è trasformata in un rapporto sociale tra cose», e tocca precisamente i bisogni: si passa da una fase in cui lo scambio non è molto sviluppato ed è legato «ai bisogni immediati dei soggetti di scambio», nonché a rapporti (crediamo anche violenti) di dipendenza personale, a una fase di «indipendenza personale fondata sulla dipendenza *materiale*, in cui si realizza [...] un sistema del ricambio sociale generale, dei rapporti universali, dei bisogni universali»²¹¹, il capitalismo appunto. Ancora una volta, Marx non guarda indietro ai bisogni immediati, perché anzi pare sottolineare i *meriti* del capitalismo nella rottura dei legami personali di dipendenza e soprattutto nell'*universalizzazione* dei bisogni, che sembrano i prerequisiti per giungere a una terza fase, secondo lui *comunista*, in cui la produzione gestita collettivamente è il presupposto per una finalmente «libera individualità»: è interessante vedere come questo ulteriore sviluppo in direzione di un «nuovo» soggetto sia condizionato da un parallelo sviluppo a livello dei *bisogni*. Più avanti Marx dice che il soggetto universalmente sviluppato non è «prodotto della natura, bensì della storia» ed esso presuppone «la produzione sulla base dei valori di scambio», che produce «insieme all'universalità l'estraneazione dell'individuo da sé e dagli altri, ma anche l'universalità e la versatilità delle sue relazioni e capacità»²¹². Il denaro è dunque ai nostri fini importante perché in esso si esprime quella *metamorfosi* del bisogno a cui corrisponde un'analoga metamorfosi del soggetto; in origine è denaro quella merce (pellame ad esempio), che pur fungendo da materiale di scambio e non da oggetto di bisogno, «più di ogni altra viene scambiata [...] come oggetto del bisogno», mentre nel corso dello sviluppo all'opposto «la merce che meno di ogni altra» (metallo prezioso) è oggetto di consumo o strumento di produzione svolge «la funzione di soddisfare il bisogno *dello scambio in quanto tale*»²¹³: il bisogno, all'inizio legato all'*utilità*, viene finalizzato allo *scambio*, che diviene infine esso stesso il *bisogno* principale. Come ciò affetti il soggetto diviene chiaro quando si riflette sul fatto che per Marx il valore di scambio è determinato dalla quantità di tempo di *lavoro soggettivo* incarnato nella merce scambiata. Marx è interessato qui al lavoro *generale*, mediante il quale il denaro diventa generale e che è tale perché è un elemento della produzione generale, fondata su attività e bisogni comuni; Marx indica due possibilità per la generalizzazione del lavoro (che per Vigorelli corrispondono a due fasi *successive* di generalizzazione capitalistica della produzione): nella prima il lavoro del singolo e la produzione sono resi *sociali* tramite lo scambio e il denaro, nella seconda la produzione è *già* sociale e la partecipazione a

²¹⁰ Ivi, p. 88.

²¹¹ Ivi, p. 89

²¹² Ivi, p. 94.

²¹³ Ivi, p. 98.

essa e al consumo non è mediata dallo scambio ma dalle condizioni di *produzione*; in realtà la prima sfocia nella seconda: voler «ridurre immediatamente a *denaro* il lavoro del singolo [...] significa determinarlo *immediatamente* come lavoro generale»²¹⁴, vanificando l'esigenza di passare dallo scambio e mostrando la natura contraddittoria del denaro; notiamo con Vigorelli come la produzione capitalistica porti comunque a un livello di astrazione del lavoro, che si accompagna però a una *socializzazione* di esso e dei bisogni: essa potrebbe portare a *nuove* forme di bisogni, dunque di soggettività, in grado di *dissolvere* il capitalismo stesso²¹⁵. Invero la seconda fase rilevata da Marx pare già trapassare in una produzione di tipo *comunista*, in cui *meno* tempo è destinato alla produzione di prima necessità (cibo), *più* può esserne riservato ad altra produzione materiale o spirituale: per questo Heller può dire, in riferimento alla “società dei produttori associati”, che «*il tempo di lavoro necessario per la produzione [...] deve diminuire in misura sempre crescente*»²¹⁶.

Marx vede appunto nel *tempo* la questione centrale dell'economia: «economia di tempo, in questo si risolve in ultima istanza ogni economia. La società deve ripartire razionalmente il suo tempo e pervenire a una produzione adeguata ai suoi bisogni complessivi»²¹⁷, che diventano così il criterio pre-economico in base al quale l'economia deve orientarsi; la «ripartizione pianificata del tempo di lavoro nei differenti rami della produzione rimane quindi la suprema legge economica sulla base della produzione comune». Ciò *non* avrebbe però niente a che vedere con il calcolo capitalistico del valore di scambio tramite il tempo di lavoro perché nella produzione comunista «i lavori dei singoli nel medesimo *ramo di lavoro*, e i differenti generi di lavoro, differiscono non solo sul piano *quantitativo*, ma anche su quello *qualitativo*»²¹⁸; nella produzione *capitalistica* gli oggetti differirebbero invece solo *quantitativamente* sulla base della loro identità qualitativa (in quanto valori): Heller sottolinea così come nella società *comunista* il lavoro necessario non può più essere una misura di valore proprio perché qui si sviluppa un concetto di lavoro (dunque di valore) anche *qualitativamente* diverso²¹⁹. Crediamo però che la produzione comunista “qualitativa” sia più un'idea regolativa che una caratteristica delle società socialiste del XX secolo e che la *pianificazione* integrale del tempo di lavoro implichi una concezione piuttosto ottimistica della “natura umana” (altro concetto problematico), una sorta di soggetto *ultracosciente* in grado di massimizzare a piacimento il tempo a propria disposizione; senza considerare i dubbi circa l'auspicabilità della genesi di un simile soggetto, che parlerebbe

²¹⁴ Ivi, pp. 105-106. Per la generalizzazione del lavoro e della produzione, cfr. Vigorelli, *Politica e filosofia*, pp. 213-215.

²¹⁵ Ci vengono in mente a proposito le riflessioni deleuziane (accomunate dalla stessa problematicità circa la realizzabilità concreta) sulla produzione di flussi di lavoro astratto da parte del capitalismo, che deve però *contrariare* questa tendenza perché essa lo porterebbe al suo limite “schizofrenico”, in cui nuove forme di individualità non necessariamente legate alla “vecchia” soggettività (le moltitudini desideranti) potrebbero farlo *saltare*.

²¹⁶ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 121.

²¹⁷ Marx, *Grundrisse*, p. 106.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 121-122.

ancora il lessico del *controllo* totale, dovremmo trattare anche questa razionalizzazione del tempo come un'idea regolativa, perché la *contingenza* temporale in cui siamo immersi è tendenzialmente refrattaria alle nostre regole.

Ritorniamo al denaro e alla sua *contraddizione*, la *generalizzazione* capitalistica del valore di scambio e la *socializzazione* del lavoro che finisce per superarlo e che passa tramite l'universalizzazione dei bisogni: mentre ogni merce prima dello scambio partecipa della ricchezza solo «grazie alla sua relazione con un bisogno particolare che essa soddisfa» esprimendo solo la ricchezza d'uso, il denaro «soddisfa qualsiasi bisogno, in quanto può essere scambiato con l'oggetto di qualsiasi bisogno»²²⁰. Esso è risultato di uno sviluppo sociale e non ha più rapporto individuale col possessore, finendo poi per acquisire il *dominio* sulla società e sulla sfera materiale (lavoro, godimento). È vero, Marx offre una valutazione negativa, che pare prendere una piega moralistica: «il denaro realizza l'astratta brama di piaceri» come «*rappresentante materiale della ricchezza*» e l'avarizia portando a rinunciare agli «oggetti dei bisogni particolari [...] per soddisfare il bisogno di avidità di denaro»²²¹. Si tratta però, nota Heller, di un'eccezione nel discorso di Marx nei *Grundrisse*, che presenterebbe un mutamento di accento rispetto ai *Manoscritti*, in quanto egli scoprirebbe nel frattempo il carattere *antinomico* del capitalismo, che gli farebbe dare una valutazione ambivalente della quantificazione dei bisogni: l'appiglio lessicale fornito da Heller per caratterizzare lo spostamento di prospettiva – nell'opera giovanile Marx parlerebbe di “astrazione” con valutazione negativa, qui userebbe l'aggettivo “generale” con senso positivo – non convince (pensiamo che entrambi i termini, intercambiabili, abbiano senso ambivalente); eppure ella coglie una tendenza presente certamente nei *Grundrisse*: qui «la quantificazione dei bisogni (contrapposta al sistema di bisogni delle comunità naturali) è rappresentata [...] come una forma estraniata ma *necessaria* dello sviluppo» e il senso di questa quantificazione della qualità è di essere sì un'*estraneazione*, ma che «prepara le condizioni per la creazione della ricchezza generale»²²²; per Heller si tratta dunque di un passaggio *necessario* (anche se non sufficiente), che ha l'effetto di superare la *limitatezza* naturale e soprattutto di produrre *nuovi* bisogni e oggetti di bisogno, dei quali crediamo vada poi determinata la portata regressiva o rivoluzionaria. In questo contesto Marx nota che il denaro è il presupposto di sviluppo della società e delle forze produttive, rilevando addirittura come ciò sia possibile solo alla stessa condizione che altrove contesta come condizione d'asservimento, il *lavoro salariato*, il cui scopo è appunto il denaro: «poiché lo scopo del lavoro non è un prodotto particolare che sta in un rapporto particolare con i bisogni particolari dell'individuo, ma è denaro, ossia la ricchezza nella sua forma generale, [...] la laboriosità

²²⁰ Marx, *Grundrisse*, p. 159.

²²¹ Ivi, p. 161.

²²² Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 58.

dell'individuo non ha limiti; essa [...] assume ogni forma che serve allo scopo; è ricca nella creazione di nuovi oggetti destinati al bisogno sociale»²²³. Un argomento simile riappare a fine opera, dove Marx nota che, se con il denaro tutto può essere comprato, ciò porta a un *dissolvimento* dei vecchi possessi inalienabili: tutti possono acquistare tutto e cresce così il potere dell'*individuo*; Heller riporta l'argomento come il riconoscimento marxiano della *necessità* dell'estraniamento e della quantificazione dei bisogni (e ciò segnerebbe una differenza d'"accento" tra i *Manoscritti* e i *Grundrisse*) affinché si realizzi «il "puro" bisogno qualitativo – vale a dire non il bisogno "assegnato dalla divisione naturale del lavoro," bensì il *bisogno* realmente *individuale*»²²⁴. Denaro e lavoro operano quindi in direzione di un *incremento* della produzione, che dissolve le antiche comunità ed è il requisito per l'industria generale capitalistica; Marx sembra dire che questa produce sì nuovi rapporti d'*asservimento*, ma è al tempo stesso la condizione necessaria per l'instaurazione di una società *libera* da essi; per quel che ci riguarda, notiamo come ciò tocchi in primo luogo il *soggetto* (espresso qui soprattutto attraverso la sua *attività lavorativa*) e i suoi *bisogni*: a livello del soggetto assistiamo a una *perdita* delle particolarità che lo costituiscono e arricchiscono, la quale si accompagna però a un suo *rafforzamento* in quanto attività e coscienza sempre più universali, mentre i suoi bisogni subiscono un *incremento* quantitativo, un affinamento e una generalizzazione sociale, accompagnate però da una loro progressiva omologazione; abbiamo segnalato un'*antinomia* a proposito del *soggetto* – il suo essere indispensabile sostrato d'esperienza e il suo parallelo farsi artefice e vittima di un processo di dominio – e ne rileviamo un'altra a proposito del *bisogno* – il suo essere condizione di genesi del soggetto e del suo arricchimento materiale e spirituale e al contempo uno dei "ganci" entro cui passano le catene della sua massificazione e del suo asservimento –: crediamo che queste antinomie siano legate all'*antinomia* del *capitalismo*, che secondo Heller anche Marx rileva, secondo una relazione di causalità *reciproca*. Il bisogno mostra così il suo carattere *storico-sociale*, in quanto conosce un'*evoluzione* che corrisponde a una sua generalizzazione a più strati di una società o a più società; questo carattere si evince anche da un'osservazione incidentale che Marx affida a una nota, in un contesto in cui si interroga sul provenire del denaro (che poi ne esce) dalla circolazione: egli cita Storch, per cui la quantità di denaro immessa nella circolazione è sottratta al consumo indispensabile e perciò si sceglierebbe un metallo prezioso, con valore diretto ma fondato su un bisogno fittizio; Marx *critica* questa nozione di *bisogno fittizio*, proprio perché l'economia politica considera fittizi «i bisogni che risultano dall'esistenza *sociale* dell'individuo» e «quelli che non discendono dalla sua nuda esistenza di oggetto naturale»²²⁵: possiamo allora cogliere per contrasto altri due elementi del concetto

²²³ Marx, *Grundrisse*, p. 163.

²²⁴ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 62. L'argomento è in Marx, *Grundrisse*, (vol. II), p. 878.

²²⁵ Marx, *Grundrisse*, p. 168, nota.

marxiano di bisogno, che può risultare solo dalla *vita sociale* dei soggetti che lo sperimentano e *non* coincide con il mero oggetto naturale del bisogno, che riduce *naturalisticamente* anche i soggetti a oggetti imm modificabili. La difficoltà dei *Grundrisse* non sta allora solo nel loro carattere di appunti, ma appunto nel fatto che l'oggetto descritto, il capitalismo, è *contraddittorio*; ciò si riflette nel discorso di Marx che, poche pagine dopo aver sostenuto la *necessità* del denaro ai fini della generalizzazione sociale dei bisogni, ritorna alla critica della *quantificazione* capitalistica dei bisogni tramite il denaro (un tema che costituisce una sopravvivenza dei *Manoscritti*): nella circolazione, che sappiamo essere mediata dal denaro, «l'azione reciproca degli individui quanto al contenuto non è altro che soddisfacimento interessato dei loro bisogni», dunque un ripiegamento del bisogno sull'*interesse* egoistico e, «quanto alla forma è scambio, porre come uguali»²²⁶ le proprietà del lavoro altrui tramite il proprio; questa equivalenza del valore si trasforma presto in separazione di lavoro e proprietà e disuguaglianza sociale: «lavoro equivarrà a creare proprietà altrui e proprietà equivarrà a comandare lavoro altrui»²²⁷.

Siamo nell'*altro ramo* dell'antinomia – il rafforzamento di un soggetto sempre più identico e universale e portatore di bisogni sempre più standardizzati, come uno dei volti del *dominio* – che ci sembra aprire anche il successivo capitolo dei *Grundrisse*, relativo al *capitale*. Marx descrive in questi termini la *trasformazione* capitalistica del *soggetto*: finché merce e valore sono determinati come *valore di scambio*, «i soggetti tra cui si svolge tale processo sono determinati semplicemente come soggetti di scambio [...], tra essi non esiste alcuna differenza» e questa «determinazione economica» è l'indice «della loro relazione sociale»²²⁸. Ci troviamo in un contesto in cui Marx è fortemente critico nei confronti della democrazia borghese, che occulta ideologicamente dietro all'ideale dell'uguaglianza le antitesi della società; o, meglio, pensiamo che sia proprio questa *uguaglianza formale* a mantenere la *disuguaglianza reale* in cui i soggetti, ridotti a *equivalenti* come gli oggetti della loro relazione di scambio, sperimenteranno che in essa il *soggetto-proprietario* e il *soggetto-lavoratore* occupano due ben *distinti* gradi della gerarchia sociale. In questo ramo dell'antinomia il potere passa proprio attraverso l'*annullamento* della differenza: i soggetti sono, «in quanto di ugual valore, nello stesso tempo indifferenti gli uni agli altri» e «a tutte le loro ulteriori particolarità individuali»²²⁹. Il nesso bisogno-soggetto riappare quando Marx intende descrivere il contenuto di questo rapporto *formale* tra soggetti; a conferma della nostra idea sulla genesi del soggetto identico (anche nella sua forma deteriore) a partire dalla differenza e dal bisogno, notiamo che Marx individua proprio a livello

²²⁶ Ivi, p. 179.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ Ivi, p. 183.

²²⁹ Ivi, p. 185. Anche Vigorelli, in *Politica e filosofia*, p. 205 e ss., individua il carattere antinomico del capitalismo proprio parlando dei soggetti di scambio.

di *bisogni differenti* tra loro l'origine dell'*uguaglianza formale* tra i soggetti, la quale a sua volta può trasformarsi in *disuguaglianza sociale*: il valore di *scambio* delle merci può riposare solo sul valore d'*uso*, che deriva tra l'altro dal «particolare bisogno naturale dei soggetti dello scambio»; Marx può così concludere che «questa diversità naturale è quindi il presupposto della loro uguaglianza»²³⁰, perché se i loro bisogni fossero identici non avrebbero l'esigenza di scambiare. È per affermazioni come questa che diciamo che il bisogno si fonda sull'*alterità* e costituisce la condizione di *genesì* di società e soggetto: «gli individui hanno bisogno l'uno dell'altro» appunto perché ognuno produce il bisogno dell'altro e in questo rapporto, che non è più solo scambio ma «relazione sociale», succede che «in quanto *essere umano* ognuno trascende il suo proprio bisogno particolare» e la «comune appartenenza alla specie è saputa da tutti»²³¹; Marx non lo nomina, ma ritorna il *Gattungswesen*, che ci permette di spostarci *momentaneamente* sull'altro lato dell'antinomia, il soggetto come sostrato coscienziale di un'*esperienza sociale* potenzialmente condivisa e soprattutto fondata su differenze insopprimibili. In effetti Marx aggiunge all'*uguaglianza* (che qui sembra per un attimo perdere il significato di equivalenza astratta per divenire pari dignità ontologica) tra i soggetti dello scambio (qui determinati come persone giuridiche) anche la loro *libertà*, concetto a rigore centrale in ogni etica: dopotutto qui nessuno soddisfa i suoi bisogni impadronendosi a forza della proprietà altrui perché ciascuno la aliena di sua spontanea volontà. Funziona però davvero tutto bene? Marx non ne è convinto e anzi pare individuare un *ribaltamento* dell'etica, che ci riporta indietro al ramo dell'antinomia in cui il soggetto è *dominante* e *dominato* al tempo stesso: «ciascuno raggiunge il suo scopo soltanto nella misura in cui serve da mezzo all'altro» e «diviene mezzo per l'altro [...] solo in quanto scopo a se stesso»²³²; questo rapporto reciproco è condizione necessaria per lo scambio, ma «è indifferente a ciascuno dei due soggetti dello scambio, e per ciascuno [...] ha interesse soltanto nella misura in cui soddisfa il suo interesse a esclusione di quello dell'altro». Il bisogno è di nuovo sfigurato in *interesse*, la socialità in un *conflitto* sulla cui base si formano gruppi di potere: «l'interesse comune», nonostante sia riconosciuto da tutti come motivo generale, in realtà non è tale, ma agisce «dietro l'interesse singolo in antitesi con quello dell'altro» e Marx conclude che «l'interesse generale», aggettivo che qui ha valenza negativa, è «la generalità degli interessi egoistici»²³³. Ágnes Heller critica perciò fermamente (secondo noi a ragione) ogni interpretazione del marxismo come emancipazione dell'interesse, anche

²³⁰ Marx, *Grundrisse*, p. 185.

²³¹ Ivi, p. 186. Vigorelli, in *Politica e filosofia*, p. 206, parla a tal proposito di *bisogni umani generici*.

²³² Marx, *Grundrisse*, p. 187. All'impostazione etica di Marx non pare estraneo l'influsso dell'imperativo categorico formulato da Kant (autore pure criticato da Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*) nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) che, come imperativo pratico, prescrive: «*agisci in modo da trattare l'umanità [...] sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo*», trad. it. a cura di P. Chiodi, in I. Kant, *Critica della ragion pratica. E altri scritti morali*, UTET, Torino, 1970, 2014, pp. 39-125, p. 88 [BA, 66-67].

²³³ Marx, *Grundrisse*, pp. 187-188. Dobbiamo allora chiederci se l'antagonismo che i teorici della democrazia radicale pongono come base della vita politica non rischi di elevare a principio anche il conflitto sostenuto dai fautori *liberali* della libera concorrenza, concetto certo insufficiente per descrivere l'*effettiva* libertà che può darsi entro la società.

se proletario; la filosofa si riferisce principalmente all'*Ideologia tedesca* (che non possiamo qui analizzare in dettaglio), confrontandola con questo passo dei *Grundrisse*; l'*interesse generale* rappresenterebbe la *feticizzazione* capitalistica in cui i rapporti sociali diventano forze sociali indipendenti dai singoli, dove gli interessi generale, personale e di classe sono collegati: «i comunisti non si richiamano a nessuna specie di “interesse generale” e [...] all'interesse di classe. Non possono considerarlo un *motivo della lotta di classe che trascende il capitalismo*, perché riferirvisi significa [...] *rimanere dentro il mondo capitalistico*»²³⁴; in Marx sarebbe così abbozzata una critica del *riformismo socialista* anche successivo, il quale si muove solamente nell'ambito di rivendicazioni salariali circoscritte agli spazi concessi loro dal capitalismo, che resterebbe intatto; nei *Grundrisse* Marx accentuerebbe (riprendendo secondo Heller e Vigorelli alcune categorie della *Fenomenologia* hegeliana) semplicemente il carattere economico dell'interesse generale: esso raddoppierebbe l'interesse *particolare* (già estraniato perché riduce la socialità agli egoismi dei singoli) come una «*potenza estraniata*»²³⁵ che, *limitando* i loro interessi privati, si realizzerebbe tramite la *lotta reciproca*. Il risvolto politico della critica marxiana dell'interesse ci sembra ancora la critica della *democrazia borghese*, che concepisce la società come insieme di interessi contrastanti che è compito delle superiori istituzioni politiche pacificare e armonizzare; spesso però queste istituzioni, lungi dall'essere neutrali, sono divenute luoghi di potere proprio perché espressione di *uno* degli interessi in campo, che continueranno a sostenere, sostenute a loro volta da questo; perciò il riformismo democratico lascerebbe in piedi il sistema economico capitalista e quello politico borghese, attraverso i quali bisogna nondimeno passare: per Marx se gli economisti liberali non vedono le contraddizioni del sistema del denaro, i socialisti riformisti non capiscono che esso «è effettivamente il sistema dell'uguaglianza e della libertà» e che ciò che si contrappone a esse è, al suo interno, «la realizzazione dell'*uguaglianza* e della *libertà*, che si palesano come disuguaglianza e illibertà» – anche se «è pio quanto sciocco desiderare che il valore di scambio non si sviluppi in capitale»²³⁶. Aggiungiamo un'osservazione sull'estraneazione capitalistica del bisogno: i due gradi di estraneazione rilevati da Heller si *aggiungono* a quella che secondo noi è la “*struttura*” fondamentale del bisogno, il quale non è per forza estraniato, ma certamente contraddistinto da un'*alterità*, senza la quale esso non sarebbe tale e non potrebbe essere condizione di genesi del soggetto; anche Marx sembra notare questa struttura: quando «sono determinato [...] dai miei bisogni, è solo la mia natura, che è un insieme di bisogni e istinti, a farmi violenza, e non

²³⁴ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 68. Per Heller solo il concetto di bisogno radicale può trascendere il capitalismo.

²³⁵ Ivi, p. 70. Heller si riferisce al “regno animale dello spirito” della sezione *Ragione* della *Fenomenologia* di Hegel [cfr. pp. 337-358, ed. or.], Vigorelli, in *Politica e filosofia*, p. 205, alla categoria di *utilità*: egli non specifica a quale luogo si riferisce, alludendo forse all’“Illuminismo” della sezione *Spirito* [cfr. soprattutto pp. 509 e ss. e 528 e ss.]. Anche Rovatti, in *Critica e scientificità*, p. 194, legge l'interesse generale dello scambio come feticismo.

²³⁶ Marx, *Grundrisse*, p. 192.

qualcosa di estraneo»²³⁷; se il soggetto è l'essenza generica degli individui, esso è costituito (anche) da bisogni di "altro" che fanno sentire *violentemente* le loro esigenze, *senza* però che tale violenza coincida con quella (forse altrettanto necessaria dal punto di vista *storico*) dell'estraneazione capitalistica.

Continuiamo l'analisi del bisogno, che può essere considerato dal punto di vista del sistema capitalistico nella sua totalità o degli attori *particolari* coinvolti in esso. Per quanto riguarda quest'ultimo, Marx nota che quando l'operaio riceve denaro, riceve *valore di scambio*, ossia una parte della ricchezza generale, ma questa parte *non* può essere dedotta dalla ricchezza generale; il valore di scambio della sua merce può essere stabilito solo tramite la quantità di *lavoro* che egli ha immesso in essa; l'operaio a livello della circolazione può comprare merci, trasformando il valore d'uso della propria capacità lavorativa nel valore di scambio del denaro e partecipando alla ricchezza generale, ma solo per riconvertirla «in merci come oggetti del suo consumo immediato, come mezzi per il soddisfacimento dei suoi bisogni»²³⁸. Marx intende da un lato smascherare l'*apparenza* secondo cui operaio e capitalista si presenterebbero nello scambio come *pari* contraenti, mostrando dall'altro che l'operaio partecipa allo scambio solo per ottenere i mezzi per i suoi *immediati* bisogni fisici e sociali e che dunque la sua partecipazione alla ricchezza generale è *limitata*. L'operaio in realtà può intervenire anche a livello dello scambio, sottraendo alla circolazione denaro tramite il *risparmio*, la rinuncia (ai beni o al suo tempo libero) o il contenimento dei consumi, ma il sottotesto del discorso di Marx è che anche in questi casi egli *non* ha alcun potere di intervento e arricchimento: se gli operai risparmiassero in massa, sarebbero ridotti «al livello del salariato in cui il minimo più bestiale di bisogni e mezzi di sussistenza»²³⁹ è sufficiente, ottenendo un *minimo* di salario e un *massimo* di lavoro; del resto lo stakanovismo aumenterebbe solo la *quantità* di merci (non il loro valore), mentre a un risparmio generale il capitalista risponderebbe con una diminuzione dei salari. L'operaio può solo *gestire* i suoi *godimenti*, risparmiando nei periodi di prosperità (gli unici in cui avrebbe potuto raffinare i suoi bisogni) in modo da poter far fronte ai periodi di crisi: il triste risultato è che perde «i suoi depositi in periodi di crisi», perché trattenuti o spesi dalle banche, «mentre nei periodi di prosperità ha rinunciato a ogni godimento della vita per accrescere la potenza del capitale»²⁴⁰. Se ci siamo attardati su queste pagine è perché esse mostrano come l'*estraneazione* del *bisogno* sia in grado di spiegare diverse caratteristiche del capitalismo: anzitutto, di nuovo la sua natura *antinomica* perché, se il capitalista incoraggia il risparmio presso i *suoi* operai, per quanto riguarda viceversa i lavoratori nel loro

²³⁷ Ivi, p. 189.

²³⁸ Ivi, p. 233.

²³⁹ Ivi, p. 236.

²⁴⁰ Ivi, p. 238.

complesso, usa «tutti i mezzi per solleccitarli al consumo, [...] per creare in loro [...] nuovi bisogni»²⁴¹, incrementando sì la *civiltà* di una società, ma anche la propria cieca *potenza*; l'intuizione marxiana di questa antinomia permette poi di leggere fatti del secolo successivo, in cui il richiamo all'*austerità* si accompagna all'incentivo ai *consumi*: Marx critica la *mancaanza sistematica*, mentre l'ascetismo non ha niente a che fare con la sua proposta. Poiché la massima estraneazione del bisogno si accompagna a una coscienza solo *parziale* di questo processo da parte degli attori in esso coinvolti, ricompare qui il nesso tra bisogno e soggetto: la necessità di *estendere* la *consapevolezza* del funzionamento estraniato del mondo dei bisogni a più strati possibili della società, in modo che possano riformarlo. Anche nella trattazione marxiana del bisogno sembra di assistere così al passaggio dal punto di vista dei singoli a quello *globale*. Uno dei concetti che sembrano rendere possibile questo passaggio è quello di *lavoro*. Sappiamo infatti che esso è sia l'attività soggettiva con cui il singolo soddisfa i *suoi* bisogni, sia l'agente della valorizzazione complessiva del capitale, il quale *incrementa*, arricchisce ed *estranea* al tempo stesso i bisogni. Data la separazione tra proprietà e lavoro, anche il lavoro che qui Marx definisce “non-capitale” ha una natura antinomica: da un lato esso è «la *povertà assoluta come oggetto*», espressione con cui non si intende l'indigenza, ma l'esclusione del soggetto nella sua esistenza e attività *immediate* dalla ricchezza materiale, «dall'altro è la *possibilità generale* della ricchezza come soggetto e come attività»²⁴², il *lavoro vivo* che crea valore; antitetico esso stesso, il lavoro è «esistenza antitetica del capitale»²⁴³, il suo presupposto, che a sua volta lo presuppone. Per quel che ci riguarda, diremmo che nel carattere antinomico del *lavoro* (il suo essere povero, cioè reso astratto ed escluso socialmente, e al contempo ricco, cioè vivo e creativo) si esprime l'antinomia del *capitalismo* (latore di civiltà e bisogni ricchi e al contempo di barbarie, cioè di bisogni estraniati e nuove forme di oppressione): questa si lega a doppio filo a quella che abbiamo chiamato antinomia del *soggetto*, il suo essere a un tempo portatore di dominio e di esperienza libera.

L'antinomia del capitalismo (nel suo rapporto col lavoro) si rivela anche più avanti, quando Marx discute il *plusvalore*: senza la pretesa di trattare esaurientemente il problema, ci interessa mostrare come anche qui la questione del *bisogno* sia centrale e si riveli anch'essa come percorsa da un'*antinomia*; il plusvalore (qui Marx anticipa *Il capitale*) è un valore superiore all'equivalente e dunque non può venire dalla circolazione, ma solo dalla *produzione*, dove l'operaio lavora parte della giornata per riprodurre la propria esistenza e l'altra parte per generare plusvalore. Quest'ultimo dal suo punto

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ivi*, p. 245.

²⁴³ *Ibidem*. Vigorelli nota giustamente che il lavoro non-capitale da un lato implica un processo di *esclusione sociale* da parte del capitale, dall'altro può farsi espressione di un concetto non naturalistico di lavoro concreto come *forza creativa* e potenzialmente rivoluzionaria – anche se egli forse esagera nel contrapporre i *Grundrisse* al *Capitale* (dove il lavoro concreto sarebbe naturalisticamente il valore d'uso, contrapposto al lavoro astratto del valore di scambio), come se nell'opera matura la riflessione marxiana scadesse suo malgrado nella reificazione capitalistica da essa criticata: cfr. Vigorelli, *Politica e filosofia*, pp. 235-238.

di vista è *pluslavoro* che va «oltre il suo bisogno immediato di conservare il suo essere vivente»²⁴⁴. Ci si aspetterebbe che Marx condanni un lavoro svolto per soddisfare il “bisogno” di valorizzazione del capitale, estraneo al bisogno utile all’operaio; invece no, egli sottolinea come il ruolo *storico* del capitale sia proprio creare un lavoro *eccedente* rispetto al valore d’uso necessario e come esso si compia quando «i bisogni sono sviluppati a tal punto che il lavoro eccedente [...] è divenuto esso stesso un bisogno universale, il frutto cioè dei bisogni individuali»²⁴⁵. Vediamo che dal punto di vista dell’utilità *immediata*, il bisogno utile è sacrificato per produrre un bisogno *inutile*, il *pluslavoro*, ma questo serve un’*utilità superiore*, divenendo esso stesso un bisogno condiviso da sempre maggiori strati di popolazione; lo scopo finale del bisogno di pluslavoro è quello di *autoannullarsi*, di rendere cioè il pluslavoro non necessario per il lavoratore perché sono le macchine a occuparsene: «ha cessato di esistere il lavoro che l’uomo [...] svolge mentre può farlo svolgere alle cose in vece sua»²⁴⁶; o meglio il pluslavoro sembra un bisogno finalizzato a un bisogno *nuovo*, che acquista sempre più importanza e che è utile per il *lavoratore* stesso, che chiameremo *bisogno di tempo libero*. Anticipavamo che il bisogno qui torna a mostrarsi come *antinomico*: da un lato il bisogno povero e immediatamente utile viene soppiantato da un bisogno *ricco* e immediatamente inutile (quello di pluslavoro) e fin qui non c’è mistero perché questa antinomia ricalca quella del capitalismo; dall’altro però questa antinomia ne genera un’altra, in cui il bisogno ricco tende a essere superato da un bisogno ancora *più* ricco (quello di tempo libero), con cui il lavoratore può sviluppare le proprie capacità e non è costretto a svendersi per sopravvivere: l’antinomia dissolve se stessa, portando a superamento il capitalismo stesso, che avrebbe svolto così il suo ruolo. Non solo, ma in questo arricchimento del bisogno vediamo emergere (a conferma della nostra idea del bisogno come condizione di genesi del soggetto) un *soggetto* più ricco: il capitale spinge «il lavoro oltre i limiti del suo bisogno naturale e in tal modo crea gli elementi per lo sviluppo di un’individualità ricca»; questa *ricchezza* coincide con l’*universalità* di produzione e consumo: per universale crediamo che Marx intenda qui sia uno sviluppo *quantitativo*, cioè un’estensione dei risultati di produzione e consumo a più strati sociali e più luoghi (ciò che nasconde forse il pericolo di una loro massificazione), e insieme *qualitativo*, cioè un superamento della parcellizzazione di questi risultati (che non saranno limitati cioè alla produzione di un solo oggetto o al consumo di un solo prodotto), in direzione di uno sviluppo onnilaterale del soggetto. Heller parla appunto di un “bisogno di universalità” e di un “bisogno di tempo libero” che si sviluppano insieme ai “bisogni radicali”: da un lato tutti questi bisogni nascono *dallo* sviluppo capitalistico del

²⁴⁴ Marx, *Grundrisse*, p. 277.

²⁴⁵ *Ibidem*. A ciò si aggiungono il lavoro generale accumulato dalle generazioni precedenti in favore delle successive e lo sviluppo delle forze produttive, che consente a livello globale maggior ricchezza, minor tempo di lavoro e sviluppo di conoscenze.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 278.

lavoro, dall'altro spingono *oltre* il capitalismo stesso. Marx descrive l'attività di tale soggetto ricco come il lavoro che «non si presenta nemmeno più come lavoro, ma come pieno dispiegamento dell'attività stessa [...], nella quale la necessità naturale [...] è scomparsa; al bisogno naturale è infatti subentrato un bisogno generato storicamente»²⁴⁷. Se però qui ci fosse un banale superamento della natura in storia, Marx non si distinguerebbe da un umanismo storicista: crediamo che si tratti piuttosto del superamento del naturalismo che lascia o riduce l'uomo (anche in società) allo stato di animale, in vista invece di una *naturalità* (come prova il riferimento al bisogno, che mantiene un certo carattere di utilità naturale) *riflessa* (come prova il riferimento al suo carattere *storico*, che implica un margine di consapevolezza e decisione del soggetto). Si noti infine che il rapporto di genesi tra bisogno e soggetto può essere *bidirezionale*: una volta arricchito dallo sviluppo dei propri bisogni, il soggetto può creare bisogni nuovi, che contribuiranno a loro volta a renderlo più "ricco" e complesso²⁴⁸.

Le antinomie di capitalismo, soggetto e bisogno si confermano anche quando Marx passa dalla descrizione della produzione a quella della *circolazione* (che però sappiamo costituire per lui parte di un concetto più ampio di produzione); ci concentriamo anche qui sul bisogno, senza soffermarci però sul suo ruolo di fondamento del valore (aspetto che tornerà nel *Capitale*): basta dire che nella circolazione *semplice* un prodotto per essere merce di *scambio* deve prima essere valore d'*uso*, cioè oggetto del bisogno o di consumo; il *bisogno* che si ha di una merce costituisce il suo *limite*, che riposa sulla sua utilità (valore d'uso) per i soggetti che la scambiano; se però ci si concentra sullo sviluppo, all'interno della produzione capitalistica, della circolazione come *denaro*, diventa determinante il valore di *scambio*, che ha limite solo nella quantità di lavoro materializzato nella circolazione ed entra in contraddizione col valore d'uso. Per Marx, anche se la creazione di plusvalore (assoluto, cioè l'incremento delle ore di lavoro) presuppone un allargamento continuo della circolazione, il "motore" di questo processo rimane la *produzione*, che crea plusvalore in più punti, tra cui poi avviene lo scambio: «la tendenza a creare il *mercato mondiale* è data immediatamente nel concetto del capitale»²⁴⁹, che tende a travolgere ogni limite e a subordinare i valori d'uso allo scambio. Quello che ci interessa è la *trasformazione* del bisogno in questo processo, la quale risulta evidente quando si prende in esame

²⁴⁷ *Ibidem*. Per il nesso tra bisogni radicali e quelli di tempo libero e di universalità, cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 99.

²⁴⁸ Marx tornerà più avanti sulla disponibilità di lavoro in meno attraverso la creazione di lavoro eccedente: egli avverte però che il tempo disponibile può non solo essere destinato allo sviluppo delle scienze e dell'arte, ma anche a ciò che egli chiama "ozio" che, contraddistinto da consumo improduttivo e spreco, è prerogativa di quella che chiama (non senza una punta di moralismo) "classe servile" (che accomuna *sottoproletariato* e *dipendenti* delle classi dominanti), in contrapposizione alla "classe lavoratrice"; si palesa anche in questo il carattere *antitetico* del capitalismo, in cui una classe è costretta a lavorare più del dovuto per soddisfare i propri bisogni, producendo ricchezza e ozio in altre classi, potendo soddisfare i *suoi* bisogni solo se soddisfa quelli *altrui*: ma, come sappiamo, «lo sviluppo della ricchezza esiste solo in queste antitesi: potenzialmente proprio il suo sviluppo costituisce la possibilità del superamento di queste antitesi»: Marx, *Grundrisse*, p. 367.

²⁴⁹ Ivi, p. 375. Sul rapporto tra bisogno, valore d'uso e valore di scambio e sulla sua evoluzione, cfr. ivi, pp. 370-374.

con Marx la creazione di plusvalore *relativo* (plusvalore fondato sullo sviluppo delle forze produttive): qui all'incremento delle forze produttive fanno eco un'«espansione quantitativa del consumo», la «creazione di nuovi bisogni mediante la diffusione di quelli esistenti in una cerchia più ampia» e «la produzione di *nuovi* bisogni e [...] creazione di nuovi valori d'uso»²⁵⁰, quando i vecchi erano stati soppiantati dal processo di valorizzazione; assistiamo a un incremento sia *quantitativo* che *qualitativo* dei bisogni, come prova il loro carattere di novità, il quale dà luogo alla creazione di nuovi (qualitativamente) rami della produzione. Allo sviluppo del capitale si collegano (crediamo in rapporto di causalità reciproca) esplorazioni geografiche, nuovi contatti tra i popoli, sviluppo delle scienze e appunto creazione di *nuovi bisogni*, che non sono però “naturali”, ma «generati dalla società»²⁵¹; anche qui la *soggettività* è collegata a doppio filo ai bisogni e Marx ne precisa la natura *sociale* quando parla della «formazione di tutte le qualità dell'uomo sociale e la produzione di esso come uomo per quanto è possibile ricco di bisogni perché ricco di qualità e di relazioni»; Marx sembra anzi dare un calcio alla moralità ascetica che caratterizza tanta parte della filosofia occidentale che legava lo sviluppo dello spirito alla mortificazione dei sensi, precisando invece che l'uomo «per avere un'ampia gamma di godimenti dev'esserne capace, ossia colto in alto grado»; è come se la produzione e la divisione del lavoro, sviluppandosi, *contrastassero* il proprio principio, dando vita a «un sistema sempre più ampio e ricco di bisogni»²⁵². Il passaggio è ricco di suggestioni, che ancora una volta Heller ci aiuta a cogliere: partiamo da quest'ultima espressione “*sistema di bisogni*”, di fondamentale importanza, che incontriamo per la prima volta. Ogni società sviluppa un proprio sistema di bisogni (i quali *non* possono quindi essere isolati) che discendono dalla *produzione*; nessun sistema può giudicare quello di un'altra società: quello che Marx descrive è il sistema di bisogni del *capitalismo*, il quale non è in grado di criticare quello dei “*produttori associati*”. Sorge allora un problema di natura politica: «se un sistema di bisogni è specifico di una data formazione sociale, come possono sorgere le forze *soggettive* destinate a rovesciare la società data?»²⁵³ Heller risponde che sono le *classi* sfruttate, divenute *coscienti* dell'opposizione «tra il loro *sistema di bisogni* e quello delle classi dominanti» a eliminare «ciò che ostacola la soddisfazione dei loro bisogni e generalizzare il proprio sistema di bisogni»²⁵⁴; il riferimento alla coscienza di classe tradisce chiaramente l'influenza di Lukács, anche se ci chiediamo se la presa di coscienza, da parte di questo soggetto collettivo, di sé e dei suoi bisogni sia

²⁵⁰ Ivi, p. 375.

²⁵¹ Ivi, p. 376.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 106. Corsivo nostro. Heller nota che il concetto di sistema di bisogni compariva già nella *Miseria della filosofia*. Anche Paci in *Funzione delle scienze*, pp. 425 e pp. 434-437 parla di un sistema dei bisogni: si tratta di una *struttura* precategoriale, legata ai bisogni che il soggetto esperisce (e da cui è parzialmente determinato) in prima persona: solo risalendo a essa si potrebbe comprendere la *genesì* delle scienze economiche e, più radicalmente, del soggetto, dando *senso* alla sua prassi sociale e politica presente.

²⁵⁴ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 106. Corsivi nostri. Per il concetto di sistema di bisogni, cfr. ivi, pp. 105 e ss.

sufficiente a innescare un processo rivoluzionario: dopotutto soggetto, coscienza e bisogni potrebbero appartenere all'ordine *precedente*. Heller sembra conscia del problema quando avverte che *non* è sufficiente chiedere una diversa ripartizione dei bisogni *esistenti*: certo, i bisogni radicali necessitano dello sviluppo del capitalismo, ma non possono essere soddisfatti al suo interno e quindi soltanto essi, in quanto *differenti* rispetto a quelli della società data, possono realizzare una società radicalmente *diversa* da essa. Nel passo marxiano citato emerge poi un altro aspetto, che già conosciamo, cioè la *ricchezza* dei bisogni promossa dal capitalismo; Heller, parlando dell'*estraneazione*, la descrive appunto così: «l'essenza dell'uomo si sviluppa entro l'estraneazione stessa e questa pone la possibilità per la realizzazione dell'uomo "ricco di bisogni"»²⁵⁵; ella sta parlando in altri termini di quella che abbiamo chiamato *antinomia del soggetto* (che qui pare *in quanto tale* estraniato), la quale si lega ancora all'*antinomia del capitalismo*: da un lato esso fa in modo che *tutti* siano potenzialmente in grado di soddisfare i propri bisogni, dall'altro limita l'arricchimento di questi, *limite* che per Heller passa attraverso la riproduzione della povertà, l'arresto tendenziale dello sviluppo delle forze produttive (la filosofa si riferisce alla discussa legge marxiana della caduta del saggio di profitto) e la degradazione del lavoratore²⁵⁶; torneremo a breve sul limite, notiamo invece un'altra indicazione fondamentale di Heller sul rapporto tra estraneazione e bisogni radicali, che sappiamo muovere verso un diverso ordine sociale: «l'estraneazione giunta al massimo grado deve produrre il bisogno di trascenderla [...] e della realizzazione dell'"essenza del genere"»²⁵⁷; sottolineiamo che anche qui il soggetto non è qualcosa di dato, ma legato a un particolare *sviluppo* della società e dei bisogni, che contribuisce esso stesso a realizzare. Effettivamente nel passaggio il carattere contraddittorio del capitalismo è sostenuto dallo stesso Marx, che parla a un tempo di «grande influenza civilizzatrice del capitale» e dei limiti che esso stesso pone al suo sviluppo, in modo che «la sua produzione si muove tra contraddizioni» che infine mostrano come «esso stesso è l'ostacolo massimo che si oppone» alla sua universalità e «spingono al suo superamento»²⁵⁸. Anche Rovatti e Vigorelli notano qui l'*antinomia del capitalismo*²⁵⁹, eppure né loro né Heller vedono come vi sia in esso (ma anche nella trattazione marxiana) un'*antinomia* più profonda di quella basata sugli estremi *sviluppo-limite*; è lo *sviluppo* stesso a presentarsi come *antinomico* e a esso si accompagna una parallela evoluzione del *soggetto* (che torna a mostrarsi come fondamento di *dominio*); il dettato di Marx è quasi spaventoso: egli sembra trovare auspicabile il movimento per cui *solo* nel capitale «la natura diviene puro oggetto dell'uomo,

²⁵⁵ Ivi, p. 50.

²⁵⁶ In effetti per Heller, in ivi, p. 63, che si riferisce ai *Grundrisse*, p. 391, la forza-lavoro è la forza produttiva per eccellenza: la sua limitazione (a cui condurrebbe la divisione forzata del lavoro) porterebbe a termine l'omogeneizzazione dei bisogni, perché il lavoratore qui farebbe fatica a soddisfare la mera sopravvivenza a cui si erano ridotti i suoi bisogni.

²⁵⁷ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 52.

²⁵⁸ Marx, *Grundrisse*, p. 377. L'*antinomia sviluppo-limite* ci ricorda la coppia deterritorializzazione-riterritorializzazione che Deleuze utilizza per spiegare il movimento del capitalismo.

²⁵⁹ Cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 157 e Vigorelli, *Politica e filosofia*, pp. 217-218.

puro oggetto dell'utilità» e la conoscenza delle sue leggi «appare soltanto come un'astuzia per assoggettarla ai bisogni umani sia come oggetto del consumo sia come mezzo della produzione», con la parallela distruzione di confini nazionali, di bisogni limitati e dell'«idolatria della natura»²⁶⁰. Ora, riconosciamo con Marx che la creazione di una società di uomini liberi (per lui il comunismo) deve passare per il *progresso* del capitale e che la società libera non si ottiene con l'improbabile restaurazione di forme sociali precedenti; tuttavia ciò non riesce a fugare l'impressione che in questo passaggio Marx dimostri di rimanere parzialmente impigliato in una *metafisica umanistica*, fondata su un *soggetto ultrapotente* che dispone a piacimento della natura solo per soddisfare i suoi bisogni (che si mostrano per la prima volta come *supporto* di dominio). Certo, il motivo sembra essere che questo dominio è un male da cui bisogna necessariamente passare, ma ci si chieda: può questo sviluppo essere *infinito* e non si rischia di cadere nell'ideologia che vede le forze produttive come sufficienti a innescare un processo rivoluzionario? È sufficiente il loro progresso per avere un *soggetto* e dei *bisogni nuovi*, quasi questi fossero frutto di una sorta di automatismo storico? Né si saprebbe esattamente quando, rispetto allo sviluppo economico, dovrebbero emergere soggetto e organismi politici nuovi: in generale il sospetto è che le risorse della Terra possano esaurirsi *prima* che il capitalismo abbia completato il suo sviluppo, anche in direzione di una società “nuova”. Sia la Scuola di Budapest che quella di Milano vogliono smarcarsi dall'ideologia delle forze produttive e vogliono farlo tramite un riferimento al soggetto; bisogna però chiedersi se il loro soggetto non si produca *esso stesso* in modo automatico dalle forze produttive e se le loro posizioni non rimangano in parte all'interno non solo di un hegelismo di fondo – per il quale la possibilità di una società conciliata dovrebbe passare attraverso delle *contraddizioni necessarie*, producendosi come per magia da esse – ma più generalmente della *metafisica* del *dominio* che accomunava in modo diverso i loro avversari (capitalismo, neofascismo, socialismo reale, strutturalismo); e forse la ragione sta nel fatto che i membri di queste due scuole non hanno colto il carattere antinomico del soggetto, il suo essere *anche* sostrato di potere: ciò motiva l'esigenza di guardare anche oltre le loro pur notevoli acquisizioni teoriche.

Crediamo infine che anche il concetto di *limite* sia antinomico: da un lato potrebbe essere anche uno strumento efficace in direzione di un *contenimento quantitativo* di produzione e consumi (che sarebbero però comunque da incrementare in zone sottosviluppate), il quale potrebbe peraltro convivere con l'*incremento qualitativo* dei bisogni, il loro divenire più raffinati e aprirsi al concetto affine e diverso di desiderio; dall'altro il limite rappresenta la tendenza, intrinseca al capitale, a “*contrariare*” (per usare un lessico deleuziano) la sua opposta tendenza all'espansione che, portando con sé anche possibilità di emancipazione dal suo giogo (il bisogno “ricco” ne è un esempio), deve essere *bloccata*. Le analisi marxiane ritornano utili proprio quando si concentrano sul limite, *inerente* al

²⁶⁰ Marx, *Grundrisse*, p. 377.

capitalismo stesso: Marx individua ancora la sua natura contraddittoria nel momento in cui individua paradossalmente nella *limitazione* capitalistica della produzione le ragioni della *sovraproduzione*; non analizzeremo la spiegazione che Marx dà di questa correlazione, ma vediamo che, quando egli descrive i modi in cui il capitale si *autolimita*, ci permette di chiarire ancora il bisogno e la sua *estraneazione*; questi limiti sono: 1) «il *lavoro necessario* come limite del valore di scambio della capacità lavorativa vivente», ch  il lavoratore ha bisogno di sopravvivere per fornire prestazioni lavorative, 2) il *plusvalore* «come limite del tempo di lavoro eccedente» e 3) «la *trasformazione in denaro*, il valore di scambio in generale come limite della produzione», che «equivale alla *limitazione della produzione di valori d'uso* da parte del valore di scambio»²⁶¹. Siamo ancora debitori di Heller, che rileva come nel *denaro* e nella subordinazione del valore d'uso a quello di scambio assistiamo all'ennesimo esempio della *quantificazione* capitalistica del *bisogno qualitativo*; non si tratterebbe solo del fatto che la valorizzazione capitalistica limita i nuovi bisogni a quelli in grado di creare *plusvalore*, ma anche del fatto che i valori d'uso *non* funzionali allo scambio smettono di essere prodotti, portando cos  alla quantificazione del bisogno: «il capitalismo quantifica il mondo, complessivamente qualitativo, dei bisogni umani, ne fa uno pseudo-valore di scambio», mentre «vecchi bisogni qualitativi, che non possono essere quantificati, vengono inibiti»²⁶². Heller nota per  un altro modo in cui il denaro deforma il bisogno: esso non si limiterebbe ad “atrofizzare” i bisogni qualitativi quantificandoli, ma quantificherebbe ci  che non   quantificabile, trasformando i bisogni qualitativi nel loro contrario. Confessiamo di non capire bene la differenza tra questi due momenti dell'estraneazione; eppure qui Heller (forse senza volerlo) mostra ancora, recuperando i *Manoscritti*, il nesso *bisogno-soggetto*, che si rivela ancora in modo “distorto”: nell'estraneazione del primo vediamo quella del secondo; in effetti il soggetto sembra *scomparire* nel denaro: «ci  ch'  mio mediante il *denaro*, ci  che io posso, ci  pu  il denaro, comprare, ci  *sono io*, il possessore del denaro», e «ci  ch'io *sono* e *posso* non   dunque affatto determinato dalla mia individualit »²⁶³; notiamo per  che qui Marx presuppone una soggettivit  *data* (definita dal suo potere d'azione), rispetto alla quale la concezione dei *Grundrisse* secondo cui il soggetto *si forma* anche nell'estraneazione   pi  matura e storicamente sostenibile. Al contempo Marx ci fa scorgere la possibilit  di un soggetto e di una societ  *non estraniati*: «se supponi l'uomo come uomo e il suo rapporto col mondo come rapporto umano, tu puoi scambiare amore solo

²⁶¹ Ivi, pp. 383-384. Il plusvalore   limite del lavoro eccedente poich  questo   finalizzato alla produzione di quello. La presenza di limiti intrinseci al capitalismo ci deve rendere accorti circa i tentativi di fondare la critica del capitale sul concetto di limite (il *metron* dei Greci o la distinzione aristotelica tra economia e crematistica) o sul bisogno *limitato* opposto al desiderio *illimitato*: o ci riferisce in modo anacronistico a un'economia semplice incompatibile coi vantaggi della modernit  a cui pure non si vuole rinunciare, o si   incapaci di vedere che il capitale funziona anche *attraverso* il limite; il bisogno stesso non   solo limite, perch  esso conosce un'*espansione*, che   certo il capitale a promuovere, ma che   necessaria per andare *oltre* di esso, mentre il desiderio (che prende anch'esso le mosse da tale espansione)   un'infinit  in grado di *spezzare* i vincoli soffocanti con cui il capitale riduce il soggetto all'*homo oeconomicus*.

²⁶² Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 59-60.

²⁶³ Marx, *Manoscritti*, p. 253.

contro amore, fiducia contro fiducia [...]. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo colto in fatto di arte»²⁶⁴; al di là dell'apparente ingenuità del passo, Marx ha il merito di cercare – in ciò che *non è scambiabile* ma implica invece un arricchimento del soggetto e dei suoi bisogni – una via d'uscita dall'oppressione politica (che per lui coincide col capitale), insegnandoci che il compito di una teoria critica non è solo quello (necessario) di opposizione all'esistente, ma anche il tentativo di pensare nuove forme associative (fondate peraltro su elementi di solito non considerati direttamente politici, come affetti, morale individuale, gusti estetici).

Nei *Grundrisse* il processo di formazione della *soggettività* moderna è dunque legato all'*estraneazione* capitalistica (a sostegno dell'ipotesi di un legame tra soggetto e dominio); ritroviamo questo legame più avanti, quando Marx indaga l'*accumulazione originaria* del capitale e il *lavoro salariato*. Ancora una volta non ci concentreremo sull'argomentazione marxiana, ma cercheremo di vedere le sue conseguenze per quanto riguarda i nostri problemi (che ci porteranno vicino ai bisogni radicali nel loro rapporto con la coscienza). Per quanto riguarda l'accumulazione, essa prevede un processo di genesi storica, con dei presupposti che stanno al di fuori del capitale; questo pone poi a partire da se stesso le proprie *condizioni*, che non saranno più solo condizioni di nascita, ma anche suoi *risultati*; secondo Marx queste condizioni tendono a *superarsi*, creando i presupposti per un *nuova società*²⁶⁵. Veniamo a noi. Marx sembra cercare queste condizioni a livello dei *rapporti* tra i *soggetti* coinvolti nel processo di produzione capitalistico, ma questi rapporti si presentano (neanche a dirlo) come *estraniati*, con il *capitale* da una parte e il *lavoro* dall'altra: «il valore da una parte e il lavoro vivo come valore d'uso a esso puramente contrapposto, sicché il lavoro vivo si presenta come puro mezzo per valorizzare il lavoro materializzato, morto»²⁶⁶, con il risultato che esso stesso produce la *propria* estraneazione, cioè la ricchezza per altri e l'esaurimento della propria capacità lavorativa. Le condizioni *oggettive* di lavoro (strumenti di lavoro, mezzi di sussistenza...) sono anch'esse *estranee* rispetto ai soggetti che stanno loro di fronte, alienati e isolati rispetto a esse; a ben vedere nell'estraneazione si produce un *rovesciamento* tra soggetto e oggetto: le condizioni oggettive diventano un *soggetto* diverso rispetto al lavoro vivo e «il capitale si trasforma in capitalista», mentre «l'esistenza puramente soggettiva della capacità lavorativa di fronte alle proprie condizioni le conferisce una forma soltanto oggettiva»²⁶⁷. Marx sta descrivendo quella che più avanti chiamerà «la *forma estrema di estraneazione*»²⁶⁸, che riguarda il *lavoro salariato* nel suo rapporto col capitale. Il lavoro è sì una totalità di lavori, ma essi «sono estranei l'uno all'altro», mentre il lavoro dell'operaio, organizzato da

²⁶⁴ Ivi, p. 256.

²⁶⁵ Cfr. Marx, *Grundrisse*, pp. 436-439 o anche p. 467.

²⁶⁶ Ivi, p. 439.

²⁶⁷ Ivi, p. 440.

²⁶⁸ Ivi, p. 499. Per Marx è comunque *necessario* passare da questa estraneazione estrema per dissolvere i limiti della produzione capitalistica e realizzare lo *sviluppo totale* dell'individuo.

altri è «asservito a una volontà estranea e a un'intelligenza estranea»²⁶⁹; se riflettiamo sul fatto che il lavoro è espressione della *soggettività* dell'operaio e che la volontà e l'intelligenza a cui esso è subordinato sono chiaramente espressione della soggettività del capitalista, Marx pare qui descrivere l'estraneazione come quella compiuta dal *soggetto* ai danni di *se stesso*: può sembrare paradossale, ma più il soggetto si *rafforza*, più si *estranea*, sconfessando il suo ruolo di coscienza creatrice e fruitrice d'esperienza; il lavoro dal lato dell'operaio è «*oggettività estranea*» in quanto proprietà altrui, mentre è «*soggettività estranea*» dal lato del capitale, che si presenta «come il soggetto predominante e come proprietario di *lavoro altrui*»²⁷⁰. Si noti che l'estraneazione non colpisce solo chiaramente il soggetto-operaio, ma anche (sebbene Marx non indaghi quest'ultimo aspetto) il soggetto-capitalista, ridotto appunto a proprietario e capitale personificato. In queste pagine marxiane non ci troviamo solo di fronte a esempi di reificazione, ma scorgiamo le ragioni reali (il *potere* sulle condizioni di *lavoro*) dietro la *formazione* di un *soggetto* che coincide col *dominio* dell'uomo sull'uomo, come pure vediamo viceversa l'*insufficienza*, per rovesciare tale dominio, di un'impostazione integralmente *materialista*, che può muoversi solo nello spazio concesso da esso (la riduzione dell'uomo a *cosa*): non basterà allora rovesciare l'oggetto in soggetto o viceversa, perché è la stessa coppia *soggetto-oggetto* a riflettere una situazione di *dominio sociale*. Dove sta il protagonista concettuale della nostra ricerca, il bisogno? Pensiamo che quando Marx descrive la subordinazione del *lavoro* come valore d'uso a un'utilità d'altro genere, la *valorizzazione* del capitale, parli in altri termini dell'*estraneazione* dei *bisogni* del lavoratore in favore del "bisogno" di plusvalore, che consentirà a sua volta solo a *parte* della società di beneficiare dell'arricchimento capitalistico dei bisogni. Il bisogno infatti è per Marx l'*autentica ricchezza*, irriducibile a quella del capitalismo, pur producendosi nell'estensione dei mercati resa possibile da questo: la ricchezza «è l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive [...] degli individui», in cui il soggetto-uomo assiste all'«*estrinsecazione assoluta delle sue doti creative*»²⁷¹; questi cessa di essere qualcosa di dato, per divenire *artefice* del proprio *sviluppo totale*, dove Marx sottolinea il carattere *diveniente* di questa totalità; l'estraneazione capitalistica *sfigura* invece sia il soggetto che i bisogni di cui è portatore e, tanto nel sistema produttivo quanto nella scienza economica che lo riflette, l'*Entäußerung* diviene *Entfremdung*: la «*completa estrinsecazione dell'individualità umana si presenta come un completo svuotamento*»²⁷², poiché ogni scopo dell'individuo è sacrificato allo scopo esterno e supremo della valorizzazione. Il bisogno

²⁶⁹ Ivi, p. 449

²⁷⁰ Ivi, p. 450. Per l'estraneazione capitalistica del soggetto, cfr. anche Vigorelli, *Politica e filosofia*, pp. 231-233; egli però vede solo l'opposizione tra operaio privo di soggettività e soggettività del capitalista, non scorgendo il carattere *antinomico* del soggetto che, proprio dove pare realizzato al massimo grado (nel capitalista), sconfessa se stesso, perché ridotto alla persona astratta del proprietario di capitale.

²⁷¹ Marx, *Grundrisse*, p. 466.

²⁷² *Ibidem*.

subisce dunque un massimo di estraneazione, dalla quale è però compito suo riscattarsi: Heller mostra in questo contesto ancora come i *bisogni radicali*, che dovrebbero portare a una società non estraniata, compaiano al *massimo* livello dell'estraneazione del soggetto. Marx nota infatti che non sono solo i materiali e gli strumenti di lavoro a essere estranei rispetto al lavoratore, ma che «lo stesso lavoro vivo si presenta come *estraneo* di fronte alla capacità lavorativa vivente di cui è lavoro, di cui è la manifestazione vitale»²⁷³; poiché come sappiamo il soggetto è definito tra l'altro dalla sua *attività*, in questa estraniatura il soggetto è estraniato rispetto a *se stesso*. Se ovviamente anche il prodotto è proprietà altrui, il superamento dell'estraneazione passa dal «riconoscere i prodotti come propri», mentre «giudicare la separazione dalle condizioni della sua realizzazione come separazione indebita» è compito di una «coscienza enorme che è essa stessa il prodotto del modo di produzione fondato sul capitale e suona la campana a morte per esso»²⁷⁴. Siamo innanzi a un plesso tematico densissimo e fondamentale ai fini delle implicazioni politiche del legame soggetto-bisogno e della teoria dei bisogni radicali che Heller cerca di ricavare da Marx; ella gli fa dire «che la stessa *estraniatura capitalistica* fa sorgere, proprio nella *coscienza* dell'estraneazione, i bisogni radicali»²⁷⁵, riassumendo in questi termini la proposta marxiana: il capitalismo è una società antinomica, che produce un soggetto *ricco* e complesso *socialmente* ma al contempo *povero individualmente* e proprio in ciò consiste l'estraneazione; tuttavia il capitalismo crea «anche la *coscienza dell'estraneazione*, in altre parole, i bisogni radicali»²⁷⁶: il passo è importantissimo perché in esso incontriamo una prima definizione esplicita di bisogno radicale, la quale non si limita a far derivare il soggetto geneticamente dal bisogno come abbiamo tentato di fare noi, ma più radicalmente fa coincidere un *certo* tipo di soggetto con un certo tipo di bisogno; la sintetizzeremmo così: un *soggetto rivoluzionario* è tale se sa vedere l'estraneazione e sente il bisogno di *trascenderla* o, il che è lo stesso, il *bisogno radicale* è tale se appartiene a un siffatto soggetto. Si tratta di un'acquisizione teorica che sottoscriviamo perché ci permette di rinvenire un concetto di soggetto non fisso, ma in continuo *divenire*, non circoscritto in sé proprio perché definito da un bisogno, che a rigore rimanda a qualcosa d'*altro* di cui necessita per vivere: esso prende coscienza del proprio contesto sociale senza esservi vincolato e anzi sente il bisogno di *rinnovarlo* continuamente o fondare altri modi associativi. Ciò che non possiamo accettare è però il seguito dell'interpretazione, in cui peraltro ci riesce difficile distinguere dove finisca il pensiero di Marx e cominci quello di Heller: il capitalismo genererebbe *necessariamente* questa coscienza, la quale finirebbe per rendere *impossibile* la produzione capitalistica. Il concetto chiave è quello di coscienza enorme, *enormes Bewusstsein*, che ci sentiremmo pure *in parte* di recuperare: essa non è

²⁷³ Ivi, p. 440.

²⁷⁴ Ivi, p. 441.

²⁷⁵ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 102.

²⁷⁶ Ivi, p. 104. Per i rapporti tra soggetto e bisogni radicali, cfr. ivi, pp. 103-104.

ristretta alla coscienza *empirica* della classe operaia (che anche alla luce della ricomposizione di classe tardonovecentesca non può essere il solo agente rivoluzionario), né i suoi bisogni sono limitati al miglioramento di *particolari* condizioni di vita, perché il suo bisogno è creare nuovi rapporti sociali globalmente non estraniati; Heller sottolinea inoltre come Marx debba *costruire* tale coscienza (che ai suoi tempi *non* esisterebbe), cercando dunque di non pensarla come un effetto *necessario* del capitalismo. Eppure, è proprio quest'ultima l'idea in cui (alludendo all'*esistenza* di tale coscienza nel XX secolo) pare cadere la lettura di Heller: i nostri dubbi non riguardano solo la nozione stessa di *coscienza*, indispensabile per *comprendere* l'esistente, ma non certo sufficiente a innescare una sua *trasformazione*, nemmeno una volta divenuta "enorme"; senza considerare il fatto che la *coscienza*, in quanto *prodotta* all'interno dello stato di cose presente, potrebbe non riuscire a smarcarsi del tutto da esso. È proprio la produzione *necessaria* di questa coscienza a partire dal capitalismo che ci lascia perplessi: come vedremo, Heller cerca di rinvenirla in Marx come conseguenza di una teoria della contraddizione *alternativa* rispetto a quella che fa dell'opposizione tra forze produttive e rapporti di produzione una legge di natura che porta necessariamente alla caduta del capitalismo.

Lasciamo per ora perdere il problema e continuiamo a cercare in Marx ulteriori chiarimenti sul concetto di bisogno, che (precisandosi nelle categorie di bisogno naturale, necessario e di lusso) manifesta ancora il carattere *ambivalente* del capitalismo. Il contesto è quello in cui Marx indaga le infrastrutture che il capitale promuove in quanto agevolano la sua circolazione; Marx fa l'esempio della strada, dove è indifferente che essa sia costruita dal capitalista o dallo Stato: a prescindere dal fatto che il capitale possa valorizzare la strada, essa ha comunque un valore d'uso per la comunità, cioè soddisfa un suo *bisogno*; il lavoro con cui il cittadino finanzia la strada è per Marx *necessario* perché copre una prima necessità della comunità di cui fa parte: il valore di *scambio* qui non è scomparso, perché anzi è proprio esso a organizzare la divisione del lavoro secondo la quale ogni individuo destina il suo tempo di lavoro solo alle funzioni necessarie, secondo prestazioni pagate in denaro. Quello che Marx sembra voler dire è che con l'*estensione* della *produzione* si estende il dominio dei *bisogni necessari*: «questa necessità è essa stessa mutevole, in quanto i bisogni si producono al pari dei prodotti e delle differenti abilità lavorative»²⁷⁷ e in tutti questi ambiti assistiamo a un incremento *quantitativo*. Marx precisa il carattere *storico* (non immediatamente naturale) e *sociale* (non limitato all'individuo) del bisogno e lo mette ancora in rapporto alla *ricchezza*: «quanto più i bisogni che sono essi stessi storici», cioè «generati dalla produzione, i bisogni sociali», «sono posti come *necessari*, tanto più sviluppata è la ricchezza», che «dal punto di vista *materiale* [...] consiste soltanto nella molteplicità dei bisogni»²⁷⁸. Alcune precisazioni: qui Marx limita l'incremento dei bisogni al loro

²⁷⁷ Marx, *Grundrisse*, p. 513.

²⁷⁸ *Ibidem*.

aspetto *quantitativo* e la ricchezza al suo aspetto *materiale* (ciò che non esclude comunque un arricchimento qualitativo); inoltre la necessità di cui parla non coincide con la necessità naturale, ma è una *necessità storica* perché messa in moto dallo sviluppo della *produzione*. Si innesca un processo che vede il “*lusso*” trasformarsi in necessità, processo che ha al suo centro il *bisogno* e in cui Marx vede nientemeno che la *tendenza principale* del capitalismo, con la sua estensione universale dello scambio: i «bisogni di lusso», ad esempio l’automazione o i commerci esteri, divengono «una necessità per l’industria più elementare»²⁷⁹, ad esempio quella agricola. Marx spiega che «*lusso* è l’opposto di *naturalmente necessario*. Bisogni necessari sono quelli dell’individuo ridotto esso stesso a soggetto naturale»; ritroviamo il tema, già apparso nei *Grundrisse*, del superamento del bisogno naturale da parte di quello storico-sociale, mentre il *bisogno di lusso*, criticato nei *Manoscritti*, riappare qui con accezione *neutra*. Il passo è solo apparentemente semplice: i termini sono infatti tre – lusso, necessità storica e necessità naturale – con il primo che si trasforma nella seconda, mentre la terza viene revocata dal progresso capitalistico, per essere in realtà parzialmente restaurata da questo; non a caso Marx parla di “riduzione” (il termine non indica uno stato originario, ma un cambiamento deteriore, una *regressione*) a *natura* (che altro non è che la “seconda” natura del capitalismo) del *soggetto*, il quale si vedrà assegnati un’identità e dei bisogni presentati come naturali, cioè indispensabili e immutabili. Il capitalismo mostra così di nuovo la sua contraddittorietà, promuovendo prima la *civiltà* per poi ripristinare la *necessità naturale*. Per Marx infatti lo sviluppo *industriale* sopprime sia la necessità naturale sia il lusso (che non sarebbe più tale); invece il particolare sviluppo *capitalistico* – e qui egli sembra suggerire la possibilità, dopo di esso, di un’altra forma di sviluppo – «li sopprime solo in maniera *antitetica*», cioè pone un determinato bisogno sociale «come quello necessario», crediamo secondo una necessità naturale imposta ai *molti*, «contrapposto al lusso»²⁸⁰, che pensiamo venga inteso nell’accezione comune di privilegio riservato ai *pochi*. L’antinomia del capitale si riverbera sul mondo dei bisogni, incrementati *quantitativamente* per poi essere uniformati *qualitativamente* al solo bisogno della valorizzazione: nell’esempio di prima il capitale non investirebbe nella realizzazione della strada se essa costituisse solo un bisogno necessario della comunità, ma solo nel caso in cui essa sia vantaggiosa ai *propri* fini di realizzazione di profitto; il rapporto tra capitale e comunità politica è anch’esso *antinomico*: da un lato solo lo sviluppo della produzione capitalistica può assicurare in età moderna le condizioni per la realizzazione di tali opere; dall’altro l’esigenza del capitale è quella di valorizzare il lavoro necessario e quello eccedente impiegati nella realizzazione, non quella di creare condizioni vantaggiose allo Stato, al quale saranno addossate in quanto “bisogni nazionali”, indifferenti al capitale. Il capitale riconduce a sé sia le condizioni produttive, sia la

²⁷⁹ Ivi, pp. 513-514.

²⁸⁰ Ivi, p. 514. Per Marx questi sono problemi del “sistema dei bisogni”, evidentemente contraddittorio, del capitalismo.

ricchezza di una società; ricordiamo che la ricchezza coincide con lo sviluppo dei bisogni, che subirà una modifica; Marx utilizza qui la categoria di “bisogni sociali”, che però crediamo non abbia il significato ricordato sopra (legato all’origine dei bisogni) di bisogni “storici” in opposizione a “naturalmente necessari”, ma quello legato alle modalità di *fruizione*, che sono *collettive* e però secondo Marx anch’esse “*naturali*”: «anche i bisogni dell’individuo *posti come sociali*», cioè quelli che «gli occorrono non come singolo individuo [...] ma collettivamente con altri – il cui modo di consumo è sociale per sua natura», sono prodotti e consumati solo «per mezzo dello scambio»²⁸¹; è come se il capitale *intercettasse* questi bisogni a soddisfazione collettiva, sfruttandoli ai fini della propria valorizzazione: per essere più concreti, pensiamo a bisogni il cui carattere di *socialità*, *naturalità* e *gratuità* non può essere messo in dubbio (socializzazione, divertimento, tempo libero) e ai modi in cui essi vengono organizzati da *industrie* apposite; esse certo creeranno i mezzi con cui i loro addetti potranno soddisfare gli stessi bisogni altrove (spostando la ricchezza sociale), ma questi bisogni, proprio perché finalizzati alla realizzazione di profitto, subiranno una modifica corrispondente, venendo *uniformati*, *mutilati* del loro potenziale creativo o anche *eliminati* qualora non rispondano a questo scopo. Quando studia il concetto di “*bisogno naturale*”, Heller si riferisce agli stessi luoghi dei *Grundrisse*, precisandolo però in maniera diversa: bisogno naturale è quello necessario alla mera *sopravvivenza*, anche se la sua soddisfazione è *sociale* (vestiti, riscaldamento), tuttavia crediamo che l’ultimo passo citato (che lei non esamina) autorizzi pure la nostra lettura; l’obiettivo della filosofa è dimostrare che nei *Grundrisse* bisogno naturale e bisogno necessario *coincidono*, mentre nel *Capitale* il secondo si *distingue* dal primo in quanto ha una genesi storica e non è diretto alla mera sopravvivenza: è una lettura che non condividiamo, perché nei *Grundrisse* Marx a) distingue *già* la necessità naturale dei bisogni da quella storica, b) non esclude la presenza di bisogni naturali eppure *non* legati alla sopravvivenza (come abbiamo appena visto). Si tratta di inezie, perché Heller giunge comunque a considerazioni decisive: 1) i bisogni sono interpretabili solo come una *struttura complessiva* connessa con tutti i rapporti sociali, sicché tutti i bisogni, anche quelli naturali, hanno una natura *sociale*, storicamente variabile; 2) se, come sappiamo, con lo sviluppo industriale bisogni di lusso e naturalmente necessari scompaiono, ciò è dovuto all’*arretramento* dei limiti naturali promosso dallo sviluppo stesso e porta a un *assottigliamento* della differenza tra bisogni naturali e socialmente prodotti: il bisogno naturale diviene un concetto *superfluo* perché la natura dal punto di vista dei bisogni esiste solo in rapporto alla società; il bisogno naturale è per Heller al massimo un *concetto-limite* con cui indicare la riduzione della vita umana (ad esempio nel Terzo Mondo) alla mera sussistenza – anche se il concetto di natura riferito al bisogno ha ancora due possibili applicazioni: la critica del concetto *naturalistico* di bisogno, che abbiamo visto e che Heller prende in considerazione, e l’esistenza (che Heller trascura)

²⁸¹ Ivi, p. 519.

di bisogni *naturali*, immediatamente sociali, eppure *non* legati alla sopravvivenza (come il divertimento)²⁸².

Se vogliamo cogliere il bisogno nel suo aspetto concreto, possiamo spostarci a un altro passo dei *Grundrisse*, dove Marx parla di un bisogno di genere opposto, ma anch'esso sfigurato dal capitalismo; quest'ultimo appare nella veste dell'economia politica, allorquando Smith parla del *lavoro*. La critica di Marx non colpisce tanto la perequazione quantitativa del lavoro operata da Smith, quanto la sua descrizione *qualitativa* del lavoro; Smith parla di esso come di un *sacrificio* del riposo e della libertà dell'operaio: secondo Marx egli ignora colpevolmente che l'individuo «provi anche il bisogno di una normale quantità di lavoro», che il superamento degli ostacoli esterni grazie al lavoro «sia in sé attuazione della libertà», che i fini che l'individuo ritaglia per sé dalla necessità naturale tramite il lavoro siano espressione «dell'autorealizzazione del soggetto»²⁸³. Ricompare la nostra coppia soggetto-bisogno: il *soggetto* si forma, acquisendo progressivamente consapevolezza e capacità pratica, anche a partire da un *bisogno* particolare, il *lavoro*, che è la natura esterna a porre e che però diviene parte del soggetto, il quale senza di esso non solo non potrebbe mantenersi in vita, ma nemmeno *svilupparsi* compiutamente. Pensiamo che Smith non abbia tutti i torti nel vedere una naturale tendenza umana (chiamiamola pure *bisogno*) al *riposo*, cosa che peraltro Marx non esclude; il problema sta nell'indicare in questa tendenza particolare la *totalità* dell'esperienza umana “normale” e *libera*, come per converso nel fare delle condizioni particolari in cui il lavoro è *coatto* e oppressivo la *totalità* dell'esperienza *lavorativa*: Marx ammette che Smith «ha ragione quando afferma che nelle forme storiche del lavoro», dalla schiavitù al lavoro salariato, esso è sempre «*lavoro coercitivo esterno* rispetto al quale il non-lavoro si presenta come “libertà e felicità”»; ne trae però la conclusione opposta: ciò vale solo «per questo lavoro antitetico», cioè *contraddittorio* rispetto al suo scopo di *migliorare* la vita umana (antitesi raddoppiata nel capitalismo, che avrebbe i mezzi per questo miglioramento) e delinea la possibilità che il lavoro stesso crei le condizioni per divenire «lavoro attraente, autorealizzazione dell'individuo»²⁸⁴. Heller parla di un divenire “bisogno vitale” da parte del bisogno di lavoro che, superando l'estraneazione capitalistica e consentendo la realizzazione dell'uomo, occupa un posto sempre più importante nella struttura dei bisogni, la quale viene rinnovata²⁸⁵. Marx precisa che questo lavoro libero non è spasso, ma qualcosa di più simile all'*arte*; il dato più importante ci sembra però che il *bisogno di lavoro* come *autorealizzazione* del soggetto è sì una condizione “normale”, ma

²⁸² Per la distinzione tra bisogni naturali e necessari, cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 31-33; per la critica del naturalismo dei bisogni, cfr. *ivi* p. 36.

²⁸³ Marx, *Grundrisse*, pp. 609-610. Smith opera comunque anche una perequazione quantitativa del lavoro: esso *non* muterebbe mai valore, richiedendo da parte dell'operaio sempre una prestazione di lavoro quantitativamente *uguale*, perché l'ora di lavoro rimarrebbe sempre la stessa, pagata tanto o poco.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 610.

²⁸⁵ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 129-130.

questa normalità non si è *mai* realizzata compiutamente nella storia: il lavoro produttivo attende per Marx la realizzazione del suo carattere sociale, scientifico, che può essere realizzato solo da un soggetto collettivo «come attività che regola tutte le forze della natura»²⁸⁶; senza per forza condividere l'esito che Marx ha in mente (evidentemente la società comunista), è importante notare che in tale impostazione il soggetto – definito nelle opere giovanili in base alla sua attività, *Gattungstätigkeit*, tra le quali rientra il lavoro – non è dato, ma attende la *realizzazione* di determinate condizioni sociali per realizzarsi. Il bisogno di lavoro è una lente che ci permette di leggere altri due aspetti interessanti (il primo dal punto di vista filosofico, il secondo da quello economico) dell'analisi marxiana della produzione capitalistica: anzitutto Marx critica la concezione del lavoro come *sacrificio* ascetico (sia dell'operaio sia del capitalista, costretto all'astinenza), che non gioverebbe a nessuno e sarebbe una «determinazione puramente *negativa*», laddove «la pura negatività non crea nulla»; a produrre valore è *solo* il lavoro, che è invece «attività *positiva, creativa*»²⁸⁷: Marx si allontana così dal lavoro del negativo di Hegel per sposare una concezione *positiva* dell'attività che lo avvicina ai grandi affermativi come Spinoza, Nietzsche e Deleuze. In secondo luogo, il *lavoro* non crea solo valore ma, con lo sviluppo delle forze produttive, *accresce* esso stesso il *bisogno di tempo libero* che, pur essendo secondo noi “naturale” e presente anche a un basso grado di sviluppo, non potrebbe in esso avere garanzie di soddisfazione: con lo sviluppo del capitalismo «il tempo di lavoro necessario per il soddisfacimento dei bisogni assoluti», cioè indispensabili alla sopravvivenza, «lascia del tempo *libero* [...] e perciò è possibile creare un prodotto eccedente quando si esegue un *lavoro eccedente*»; il risultato è che il «prodotto eccedente» diventa un «prodotto necessario» e l'uomo ha «il tempo eccedente per svolgere un'altra attività»²⁸⁸; Heller nota una progressiva scomparsa della differenza tra lavoro socialmente necessario e pluslavoro che, ancora valida nel capitalismo e in una prima fase del comunismo, sparirebbe (insieme alla legge del valore e al salario) in una *seconda fase*, perché anche la parte di *lavoro eccedente* sarebbe utilizzata dagli individui *per sé* e non per valorizzare il capitale²⁸⁹. Dal nostro punto di vista è invece interessante notare come anche il bisogno di lavoro e quello di tempo libero, apparentemente opposti e in origine limitati dal punto di vista quantitativo e qualitativo, si evolvano *l'uno con l'altro* e ottengano pieno sviluppo solo con l'espansione delle *forze produttive* (la quale d'altra parte sarà insufficiente a dar loro contenuto).

La centralità del bisogno all'interno della riflessione di Marx – e proprio in riferimento allo sviluppo delle forze produttive e al carattere antinomico del capitalismo – si rivela nel fatto che esso compare da protagonista (ancorché quasi mai nominato esplicitamente) in uno tra i passi più ricchi e

²⁸⁶ Marx, *Grundrisse*, p. 610.

²⁸⁷ Ivi, pp. 611-613.

²⁸⁸ Ivi, p. 611, nota.

²⁸⁹ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 122-124.

controversi dei *Grundrisse*, uno dei luoghi marxiani più dibattuti negli anni '70 del ventesimo secolo, il cosiddetto “*frammento sulle macchine*”: il contesto è quello in cui Marx cerca di chiarire il concetto di capitale *fisso* nella sua distinzione dal capitale *circolante* (il primo crea profitto restando nella produzione, il secondo circolando) e il passaggio tra i due, che l'economia borghese non riuscirebbe a spiegare²⁹⁰; via via che il capitale *fisso* (mezzi di lavoro) sviluppa il suo rapporto col capitale circolante (materia prima e prodotto), il mezzo di lavoro si trasforma in «un *sistema automatico di macchinari*»²⁹¹. Il frammento sulle macchine nella sua parte iniziale è molto noto e non sembra dare problemi, in quanto ci troviamo innanzi al “classico” tema marxiano dell'*alienazione* dell'operaio di fronte alla *macchina*: questa è un automa, di cui gli *operai* non sono altro che gli *organi coscienti*, impegnati a sorvegliarne il lavoro; l'estraneazione avviene a livello della *scienza*, la quale opera attraverso automatismi della macchina che *non* passano attraverso la coscienza del soggetto-operaio (qui Marx anticipa le riflessioni francofortesi sulla *ratio* calcolante e quelle husserliane sulla crisi delle scienze), nonché a livello del *lavoro*: il lavoro della macchina *subordina* a sé il lavoro vivo, che come sappiamo fa parte della *soggettività* dell'operaio; anche il bisogno compare brevemente in questa descrizione dell'estraneazione, in quanto nella produzione tramite macchine «scompare nel prodotto ogni relazione con il bisogno immediato del produttore»²⁹², qui definito attraverso il suo valore d'*uso*. Le cose divengono più interessanti e complicate quando Marx introduce i primi elementi “perturbatori”, che sembrano suggerire la possibilità che l'*estraneazione*, portata al suo estremo, si capovolga nel suo contrario, la *libertà*: anzitutto Marx ricorda che l'*automazione* è espressione della tendenza del capitale a *eliminare* il lavoro necessario, la quale come sappiamo è la condizione affinché si sviluppino *tempo libero* e *bisogni ricchi*, non limitati alla sussistenza; se poi lo sviluppo del capitale come capitale fisso indica il grado di *dominio* del soggetto-capitale sul soggetto-lavoro e il *macchinario* è il valore d'uso più adatto al capitale fisso, ciò *non* significa che quello capitalistico «sia il rapporto sociale di produzione più adeguato e ultimo per l'impiego del macchinario», anche perché

²⁹⁰ Dopo aver distinto capitale fisso e circolante, Marx spiega così il *passaggio* tra i due: il capitale *fisso* (combustibili, edifici) si consuma nella produzione, dove ha un valore d'*uso*, e diviene capitale *circolante* – il quale da parte sua entra indirettamente nella produzione come *salario* che essa deve riprodurre tramite il lavoro – quando, *dissolto* completamente il proprio valore d'uso, diviene *valore* del prodotto. Per la distinzione tra capitale fisso e circolante, cfr. Marx, *Grundrisse*, pp. 690-694. Lo scopo di produzione e circolazione è la *valorizzazione* del capitale; quest'ultimo è analizzato da Marx come condizione del processo di lavoro, presentandosi insieme a esso nei tre momenti di 1) materiale di lavoro e 2) mezzo di lavoro (*costanti*), e 3) lavoro vivo (*creatore di valore*): cfr. *ivi*, p. 705. Poiché la distinzione di 1) e 2) da una parte e 3) dall'altra pare anticipare quella tra capitale *costante* e *variabile*, non si confonda questa con quella tra capitale *fisso* e *circolante*.

²⁹¹ *Ivi*, p. 706. Il “frammento delle macchine” è a pp. 706-719 (pp. 584-594 dell'edizione originale).

²⁹² *Ivi*, p. 708. Marx non individua le ragioni dell'estraneazione solo nel capitale fisso: la produzione deve svilupparsi in rami di lavoro diversificati, che possono essere mediati solo dal capitale *circolante* come denaro, il quale, cedendo all'operaio una sua parte per riprodurre i consumi necessari, estende anch'esso il suo *dominio* sul lavoro; qui però egli si concentra sul capitale *fisso*, che crea valore da un lato aumentando il *lavoro eccedente* e creando in minor tempo più *beni necessari*, dall'altro *consumandosi* nel processo di produzione: di qui la necessità della *continua* riproduzione nella produzione capitalistica, cfr. *ivi*, p. 712.

il capitale, agendo in direzione di una progressiva socializzazione del lavoro, opera «nel senso della propria dissoluzione»²⁹³. A noi interessa però un'osservazione che Marx fa incidentalmente sul capitale fisso, il cui dominio è descritto come «processo scientifico che si assoggetta le forze della natura e le fa agire al servizio dei bisogni umani»: Marx rileva così *en passant* un carattere antinomico del concetto di bisogno, anche se *non* si tratta affatto dell'antinomia che abbiamo già individuato come quella promossa dallo sviluppo del capitalismo tra l'arricchimento quantitativo del bisogno e la sua omologazione qualitativa; più radicalmente è il concetto stesso di *bisogno umano* a essere antinomico, espressione contraddittoria del *dominio* dell'uomo sulla natura, ma anche di quello dell'uomo sull'uomo: Marx pare qui associare (cosa rara) le due forme di dominio, sostenendo che la socializzazione del lavoro, pur potendo garantire la migliore soddisfazione *complessiva* dei bisogni, la preclude ai *singoli*, presentandosi «come riduzione del lavoro singolo a impotenza rispetto alla collettività rappresentata dal capitale»²⁹⁴; nel passo marxiano – che gli interpreti da noi studiati, più attenti al potenziale rivoluzionario della coppia soggetto-bisogno che ai pericoli (anche ecologici) dell'umanismo, ignorano – troviamo dunque una potenziale *critica* del concetto stesso di *bisogno*, effettivamente svolta da altre aree della sinistra, che si servì a tal fine del concetto simile ma diverso di *desiderio*. È tuttavia l'ultima parte del frammento (che costituisce non solo il nucleo teorico di esso, ma secondo Rovatti di tutti i *Grundrisse*)²⁹⁵ quella in cui le *contraddizioni* del capitalismo si fanno più evidenti e, dal momento che esse paiono affettare lo stesso discorso di Marx, quella che porta i nostri interpreti a scatenarsi in letture differenti. Marx introduce il tema così: poiché lo scambio tra lavoro vivo (salariato) e materializzato (capitale) è la *massima* contraddizione della produzione basata sul valore (capitalismo), esso è l'*ultima* fase di questa; le ragioni della contraddizione sono da cercare nel concetto di *ricchezza reale* (strettamente legato al *bisogno*, come sappiamo), che da un lato dipende in sé dalla quantità di *lavoro* impiegato nella produzione, dall'altro dipende sempre *meno* da tale quantità e sempre *più* dagli sviluppi *tecnologici* applicati alla produzione. Il tema della contraddizione della ricchezza nel capitalismo si lega così a quello dell'*alienazione*, del contrasto tra la *potenza* della produzione e l'*impoverimento* del lavoro²⁹⁶: si tratta dei due temi al centro delle interpretazioni di Rovatti e Vigorelli, che riprendono la teoria dell'*alienazione*, facendone non solo la chiave di lettura dei *Grundrisse*, ma la ragione per cui le analisi contenute in essi sono la necessaria integrazione di quelle del *Capitale*²⁹⁷; le cose si complicano col tema della contraddizione, di cui Rovatti e Vigorelli bocciano la trattazione marxiana: essa avrebbe un'impostazione *naturalistica* e umanistica

²⁹³ Ivi, p. 711. (Sul rapporto tra automazione ed eliminazione del lavoro necessario, cfr. ivi, p.708).

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 160.

²⁹⁶ Cfr. Marx, *Grundrisse*, pp. 716-717.

²⁹⁷ Per il tema dell'*alienazione* cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 160-162 e Vigorelli, *Politica e filosofia*, pp. 226.

di fondo e condurrebbe all'idea utopica di un passaggio *diretto* al comunismo, reso possibile dallo sviluppo delle *forze produttive* all'interno del capitalismo; se infatti queste caratteristiche sono per entrambi rinvenibili nel frammento (ma allora ci chiediamo: perché recuperare i *Grundrisse* se il loro nucleo teorico è così compromesso?), per Vigorelli esso consentirebbe allo stesso tempo di correggere tali errori, imputabili invece al *Capitale* (e qui non si capisce né dove finiscano i limiti e comincino gli elementi recuperabili del frammento, né perché Marx avrebbe dovuto peggiorare poi una teoria già efficace)²⁹⁸. Non possiamo seguire le diatribe interpretative sul frammento (che coinvolgono molti più interpreti e non trovano concordi come vediamo nemmeno membri di una stessa scuola) e dobbiamo limitarci alle sue conseguenze sul tema dei *bisogni*, che emergono in particolare nella lettura di Heller, la quale peraltro sembra orientata a un *recupero* più integrale del frammento rispetto ai fenomenologi italiani. Non si tratta solo dell'alienazione, che la filosofa non nomina ma da allieva di Lukács ha senz'altro in mente: così, nella frase «il lavoro non si presenta più tanto come incluso nel processo produttivo, in quanto è piuttosto l'uomo a porsi come sorvegliante [...] nei confronti del processo produttivo»²⁹⁹, rispetto a cui egli si sposterebbe *a lato* invece di esserne l'agente, lei individua una progressiva *perdita* di importanza del lavoro come fonte esclusiva di ricchezza materiale; la differenza tra Heller e i milanesi sta nel fatto che ella *non* è affatto preoccupata da questa perdita, scorgendovi la possibilità di una *modificazione* della struttura dei bisogni, mentre essi vi leggono (come è ovvio) un esempio di alienazione, da cui poi potrebbe al limite svilupparsi una coscienza rivoluzionaria, irriducibile a una feticizzazione integrale (ciò che è meno ovvio)³⁰⁰. Quando Marx nota che l'operaio non inserisce più «l'oggetto naturale modificato come termine medio tra sé e l'oggetto», ma inserisce «il processo naturale, che egli trasforma in un processo industriale, come mezzo tra sé e la natura inorganica di cui si impadronisce»³⁰¹, Rovatti vede nel suo discorso un residuo di naturalismo; egli rileva opportunamente i rischi dello schema “soggetto-lavoro-oggetto” che Marx riprenderebbe (condividendo l'ideologia dell'*homo oeconomicus*) da Hegel e gli economisti borghesi, anche se secondo noi esso ha radici filosofiche più profonde nella struttura “soggetto-oggetto” che distingue la metafisica moderna; è senz'altro giusto criticare poi nella riflessione filosofica qualsiasi forma di naturalismo, cioè di riduzione a fatti *naturali* di quelli che sono rapporti *sociali* (e ciò ha importanza per quanto riguarda il bisogno), ma dobbiamo chiederci se il passo marxiano sottende una concezione del genere solo perché vi compaiono termini come “*natura*” e affini: crediamo invece che Marx stia semplicemente descrivendo la trasformazione del mezzo di lavoro in *macchinario*, la quale

²⁹⁸ Per la contraddizione, cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 162-167; cfr. Vigorelli, *Politica e filosofia*, pp. 225-228 sugli elementi recuperabili del frammento e pp. 229-230 sui suoi limiti.

²⁹⁹ Marx, *Grundrisse*, p. 717.

³⁰⁰ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 112 e ss., Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 162-163 e Vigorelli, *Politica e filosofia*, pp. 230-231.

³⁰¹ Marx, *Grundrisse*, p. 717. Sul presunto naturalismo di Marx, cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 163 e ss.

non comporta l'opposizione ideologica tra natura "vera" e capitalismo "occultante" che Rovatti vi scorge, quanto una consapevolezza *storica* (dunque tutt'altro che naturalistica) dell'industrializzazione della natura e per converso del divenire "*seconda natura*" da parte del capitale, che si assoggetta la "prima". Più interessante è la valutazione ambivalente che Marx dà di questo fenomeno, da un lato inquadrato nella sua critica dell'*alienazione* capitalistica che esautorava l'uomo dal ruolo di agente sconvolgendo al contempo il pianeta, dall'altro visto come condizione necessaria affinché si diano *rapporti sociali nuovi* anche rispetto al capitalismo: ora, è il dominio della società su forze produttive e natura, ossia «lo sviluppo dell'individuo sociale, che si presenta come il grande pilastro della produzione e della ricchezza»³⁰²; da parte nostra sarebbe facile vedere in questo potere sulla natura da parte dell'"individuo sociale" un'ulteriore conferma sia del *dominio*, tipico della tradizione *metafisica*, del *soggetto* (collettivo) sull'ente sia dell'appartenenza irrisolta di Marx a tale tradizione: sarebbe anche doveroso chiederci fino a che punto questo dominio possa essere spinto avanti prima che distrugga l'uomo che l'aveva organizzato a proprio vantaggio. Concentriamoci però sul mutamento della base sociale della *ricchezza* che questo processo comporta: in esso il lavoro del singolo «ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza», con il risultato che «il tempo di lavoro [...] cessa di esserne la misura», e il valore di scambio cessa «di essere la misura del valore d'uso»³⁰³. Marx sta cercando di dire che lo sviluppo industriale del capitalismo consente un livello di ricchezza tale da sopprimere i rapporti sociali oppressivi che esso stesso ha creato, in quanto lo *sfruttamento* del lavoro eccedente dei molti sotto la guida del non-lavoro dei pochi è ormai *inutile*: ci troviamo così, quasi senza accorgercene, dal capitalismo avanzato a una società *comunista*. Heller si concentra, tralasciando l'importante problema della legittimità del carattere "indolore" di questo passaggio, appunto sul *diverso* concetto di ricchezza nella società comunista, che rappresenta un aspetto particolare del problema del rapporto tra il *sistema dei bisogni* e la *produzione materiale* nella concezione marxiana di comunismo³⁰⁴; questo rapporto è evidentemente molto diverso rispetto alla società capitalista, nella quale *soltanto* il lavoro sarebbe fonte di ricchezza materiale, perché in quella comunista esso *cesserebbe* addirittura di essere fonte di ricchezza, venendo compiuto dalle *macchine*: «la ricchezza viene ancora fornita dalla produzione, ma non più dal lavoro produttivo nel senso proprio del termine»³⁰⁵; ciò rivoluziona il concetto di lavoro, in cui l'aspetto *intellettuale* acquista maggiore importanza. Questo il senso di passi come il seguente, frainteso da Rovatti come una denuncia da parte di Marx dell'*alienazione* e inteso più correttamente da Vigorelli come indice di un'ingenua esaltazione marxiana per il progresso tecnico e la razionalità corrispondente: le macchine sono «*organi*

³⁰² Marx, *Grundrisse*, p. 717.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 110.

³⁰⁵ Ivi, p. 114.

dell'intelligenza umana» e «lo sviluppo del capitale fisso mostra in quale misura [...] le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo dell'intelligenza generale»³⁰⁶.

In difesa di Rovatti, notiamo che i *Grundrisse* contengono passi analoghi, in cui il fatto che lo sviluppo delle forze produttive comporti un maggior peso del lavoro “materializzato” (svolto tramite macchine) sul lavoro vivo è però visto in modo *negativo*, in riferimento all'alienazione del soggetto lavoratore, e non in chiave positiva, come condizione dell'arricchimento dei suoi bisogni. La contraddizione non sta però in Marx, ma nel carattere antinomico dell'oggetto di studio, il *capitalismo*: la materializzazione del lavoro è invero di per sé *neutra*, solo che per Marx viene *raddoppiata* dalla sua *estraneazione*, dalla sua espropriazione dal lavoratore al capitale (e questo lo sappiamo); Marx precisa però che questa inversione non è una necessità assoluta della produzione, ma una necessità storica *transitoria* per lo sviluppo delle forze produttive e della socializzazione del lavoro soggettivo, e ha come fine la propria soppressione: più che di contraddizione si deve allora parlare della differente “*prospettiva*” dalla quale è vista l'antinomia. Ci riferiamo a un passo alla fine dei *Grundrisse* ed è curioso notare come Paci si appoggi proprio a esso per chiarire definitivamente il senso del ritorno al *soggetto* e lo faccia in rapporto a un particolare bisogno che abbiamo già incontrato, il *bisogno di lavoro*: l'uomo non può non lavorare e il suo lavoro non può non oggettivarsi, solo che questa oggettivazione (o materializzazione), pur essendo resa possibile al più *alto* grado possibile dal capitalismo, produce sotto il suo dominio ciò che Paci chiama *rovesciamento* del soggetto nell'oggetto; qui si ha infatti un'inversione in cui il *capitale*, un rapporto oggettivo, viene *personificato* e d'altro lato l'*uomo* con il suo lavoro è ridotto a *oggetto*, cioè a merce o cadavere; è necessario dunque un “ritorno al soggetto”, che *riappropri* all'uomo se stesso e la sua attività: è con esso che Paci caratterizza il passaggio al *comunismo*, in cui solo il bisogno di lavoro (anche come *autorealizzazione* del soggetto) potrebbe essere pienamente soddisfatto³⁰⁷.

Per i nostri autori solo la società comunista garantirebbe il *completo sviluppo* dei bisogni, come prova anche il fatto che persino due bisogni apparentemente antitetici come quello di lavoro e di tempo libero troverebbero solo in essa piena soddisfazione. Torniamo così ai temi del frammento. Secondo Heller, Marx non si limita a escludere nel comunismo il lavoro come fonte di ricchezza sociale, ma la stessa *produzione*: la ricchezza materiale promossa dalla produzione è solo condizione della «vera ricchezza» dell'uomo e della società, che «si realizza attraverso la libera manifestazione degli individui sociali [...] e il loro sistema di bisogni qualitativamente molteplici», costituendosi e

³⁰⁶ Marx, *Grundrisse*, pp. 718-719. Cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 161 e Vigorelli, *Politica e filosofia*, p. 231. Marx utilizza il termine inglese *general intellect* e forse questo stesso uso della lingua “del capitale” potrebbe suggerire una parallela e implicita critica di Marx alla *ratio* strumentale: Rovatti avrebbe in parte ragione.

³⁰⁷ Il passo di Marx è in *Grundrisse* (vol. II), pp. 869-870, la lettura di Paci in *Funzione delle scienze*, § 83.

misurandosi non «in tempo di lavoro, ma in *tempo libero*»³⁰⁸; nella società comunista la struttura dei bisogni sarebbe «tale da stimolare negli individui il bisogno di maggior *tempo libero* (e in questo di “attività libera”) piuttosto che di un ulteriore incremento della produzione di beni [...] materiali»³⁰⁹. Il problema del frammento rimane, in quanto Marx pare sostenerci l’idea del passaggio *diretto*, quasi “naturale”, dall’*ultima* fase del capitalismo (definita dallo sviluppo del capitale *fisso* che erode l’importanza del lavoro come fonte di ricchezza) al comunismo; quando «la produzione basata sul valore di scambio crolla», abbiamo per Marx «il libero sviluppo delle individualità, e dunque non la riduzione del tempo di lavoro necessario per creare lavoro eccedente», che secondo Heller persiste ancora in una *prima* fase del comunismo, ma «la riduzione a un minimo del lavoro necessario della società, a cui poi corrisponde la formazione artistica, scientifica ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per essi tutti»³¹⁰: ci troviamo addirittura già nella *seconda* fase del comunismo. Si noti che Marx descrive il *capitale* come «la contraddizione in processo» perché agisce sulla «riduzione del tempo di lavoro a un minimo, mentre d’altro canto pone il tempo di lavoro come unica [...] fonte della ricchezza», laddove dipinge la transizione al *comunismo* come la perdita da parte della produzione della «forma della miseria e dell’antagonismo»³¹¹; ora, non è difficile leggere nella descrizione marxiana di tale passaggio un’applicazione all’economia politica dello schema concettuale hegeliano della “negazione della negazione” come risoluzione della contraddizione: a meno che Marx non se ne serva (come crediamo noi) solo come *schema esplicativo* (destinato peraltro a se stesso, data la natura “privata” dei *Grundrisse*), facendo ricorso a un linguaggio filosofico a lui noto come quello hegeliano e saltando tutti i passaggi che avrebbero potuto renderlo più chiaro – questa applicazione porterebbe a un *necessitarismo* inaccettabile dal punto di vista filosofico e a un’idea di risoluzione *pacifica* della contraddizione smentita dai fatti storici. Se Heller accetta senza fare le dovute domande il testo marxiano come esempio di soluzione dell’antinomia del capitalismo, le riserve dei fenomenologi circa il residuo naturalismo di Marx sono, se non condivisibili (in quanto smentite da altri luoghi dei *Grundrisse*), senz’altro comprensibili: Vigorelli individua nell’opera un’idea di contraddizione *diversa* rispetto a quella del *Capitale* – dove proprio l’impiego della dialettica hegeliana per spiegare la transizione al comunismo porterebbe a una fiducia ingenua nello sviluppo storico *oggettivo* – notando però il rischio di tale oggettivismo anche nel frammento; per quanto riguarda Rovatti, egli individua secondo noi a torto il naturalismo del frammento in un supposto riferimento di Marx alla “natura” anziché al capitalismo come base dell’analisi; eppure ha il merito di mostrare il pericolo che discende da una concezione naturalistica di bisogno (che non crediamo appartenga ai

³⁰⁸ Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 114-115.

³⁰⁹ Ivi, p. 115.

³¹⁰ Marx, *Grundrisse*, pp. 717-718.

³¹¹ Ivi, p. 718 (capitalismo come contraddizione) e p. 717 (comunismo come perdita dell’antagonismo).

Grundrisse) e soprattutto di notare come la riduzione (promossa dal capitale) del tempo necessario a favore del *tempo disponibile* crei una nuova idea di ricchezza fondata su quest'ultimo, che è solo condizione *potenziale* di emancipazione: *di fatto* il dominio del capitale, coadiuvato da un utilizzo feticistico del sapere scientifico, può estendersi anche sul tempo disponibile, *deformando* quelli che Rovatti definisce bisogni "soggettivi", "proletari" o "sociali"³¹². Ciò che è dunque in gioco è ancora la coppia *soggetto-bisogno*; per Vigorelli (che si riferisce apertamente a Heller) il concetto di contraddizione dei *Grundrisse* differisce da quello del *Capitale* proprio perché fa riferimento a una trasformazione radicale del *sistema dei bisogni* e al *comunismo* come bisogno: ciò significa che mentre *Il capitale* si riferisce a un concetto di bisogno come mancanza naturale (vedremo se ciò è vero), i *Grundrisse* mirano a un «allargamento dei *bisogni storici*», al «bisogno come *produzione sociale*», che consenta «una superiore organizzazione della società»³¹³; secondo Rovatti la creazione di tempo disponibile *non* è condizione sufficiente per la transizione al comunismo: affinché «il tempo disponibile cessi di avere un'esistenza antitetica, cioè trovi la sua misura nei bisogni dell'individuo sociale, occorre una rottura rivoluzionaria»³¹⁴. Per i fenomenologi occorre dunque che alle condizioni "oggettive" preparate dal capitale, si aggiunga una "spallata" da parte di una certa *soggettività collettiva*. Non crediamo che la differenza tra loro e Heller stia in un diverso concetto di bisogno, quanto nella diversa *prospettiva* sotto la quale il bisogno è guardato: per i primi esso sembra riposare esclusivamente sul *soggetto* (il bisogno non come dipendenza naturale, ma come *creazione storico-sociale*), la seconda è più attenta (in maniera comunque non esclusiva) al bisogno nel suo rapporto con lo sviluppo delle forze produttive "oggettive". Entrambe le prospettive sono però forse limitate: nell'ultimo esempio Heller dà l'impressione (fugata però da altre sue osservazioni) di cedere all'idea del trapasso *diretto* da capitalismo a comunismo grazie allo sviluppo delle forze produttive, secondo un concetto naturalistico della storia e dei bisogni che si producono in essa; Rovatti e Vigorelli hanno una concezione di bisogno integralmente soggettiva e *umana*, che non tiene conto del carattere (anche) *naturale* del bisogno – sia questa natura quella "selvaggia" o la seconda natura del capitalismo – e rischia di scadere in una posizione *idealista*, secondo cui il soggetto può creare a suo piacimento i propri bisogni. Crediamo pertanto che non si tratti di scegliere tra "lato" soggettivo e oggettivo del bisogno e che le due prospettive vadano anzi integrate per cogliere il concetto di bisogno nella sua *globalità*: il dualismo tra soggetto e oggetto va evitato perché tra i due c'è un rapporto di *produzione reciproca* e il nostro studio sul bisogno mirava anzi a cogliere meglio tale rapporto. Ciò ha conseguenze proprio per quanto riguarda il problema del passaggio al *comunismo*: l'incredibile sviluppo

³¹² Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 124, Vigorelli, *Politica e filosofia*, pp. 225 (sulla persistenza della contraddizione hegeliana nel *Capitale*) e 229 (sul residuo di naturalismo nel frammento) e Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 165-167.

³¹³ Vigorelli, *Politica e filosofia*, p. 228.

³¹⁴ Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 167.

delle forze produttive e il conseguente arricchimento dei bisogni *non* ha certo portato nel XX secolo a una società di produttori associati – anche perché ci rifiutiamo di definire così la maggioranza dei paesi comunisti del periodo, che non solo erano totalitarismi che nessuna filosofia (in quanto esercizio di libertà) può accettare, ma non erano altro che paesi capitalisti a guida statale, dove *non* si era certo sviluppato un nuovo concetto di ricchezza basato sul tempo libero –; una delle condizioni per la transizione (sia pure in situazioni limitate come villaggi e comuni) era appunto la formazione di soggettività *rivoluzionarie* portatrici di bisogni *nuovi* – ciò che a tratti avvenne, sicché una domanda potrebbe essere quella relativa alla loro rapida scomparsa –: d’altro lato tali soggettività potevano essere preparate solo dagli *sviluppi oggettivi* del capitalismo, in grado di arricchire i bisogni e di mettere in contatto (grazie all’allargamento dei mercati) esperienze rivoluzionarie che valichino i confini nazionali. È lo stesso Marx a suggerire nel frammento l’importanza di *entrambe* le prospettive: «le forze produttive e le relazioni sociali», tra cui sappiamo esserci i rapporti di produzione, sono «aspetti diversi dello sviluppo dell’*individuo sociale*» e, se per il capitale sono solo «mezzi per produrre a partire dalla sua base limitata», in realtà «essi sono le condizioni *materiali* per far saltare in aria questa base»³¹⁵; si noti che, se da un lato ricompare la coppia forza produttiva-rapporti di produzione che nel *Per la critica* definisce la struttura e che costituisce qui una condizione materiale del crollo del capitalismo, dall’altro in questo contesto il soggetto non è escluso: non solo tra le forze produttive è incluso anche il *lavoro soggettivo*, ma il termine “*individuo sociale*” non è certo casuale, indicando che, se si deve parlare di struttura, non si può evitare di parlare dei soggetti che la compongono.

Non è nemmeno un caso che Heller chiarisca il concetto di *bisogno radicale* proprio in riferimento al frammento; ella parla del capitalismo come di una “formazione sociale” fatta di più *strutture*, una delle quali è quella del *bisogno*: i bisogni radicali sono bisogni che, pur appartenendo alla struttura di bisogni *del capitalismo* in quanto indispensabili al suo funzionamento, possono essere soddisfatti solo *fuori* da esso; se c’è un bisogno, deve però esserci un *soggetto* che “ha” quel bisogno e gli «*individui nei quali sorgono i “bisogni radicali” già nel capitalismo sono portatori del “dovere collettivo”*»³¹⁶ di superarlo. Marx pare confermare tale lettura anche nelle pagine che seguono il frammento, il quale dimostra così il suo peso teorico all’interno dell’opera: quanto più si sviluppa la contraddizione del capitale, per cui esso da un lato crea tempo sociale *disponibile* (tempo libero per tutti) dall’altro cerca di trasformarlo in *lavoro eccedente* di cui appropriarsi per realizzare *valore*, «la massa operaia stessa deve appropriarsi del suo lavoro eccedente»³¹⁷; se il tempo di lavoro eccedente è un “bisogno” funzionale *al capitale*, esso diviene (trasformandosi in tempo disponibile) bisogno di un *soggetto*

³¹⁵ Marx, *Grundrisse*, p. 718. Corsivi nostri.

³¹⁶ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 84; ella parla di “dovere collettivo” che si fonda nell’“essere” del capitalismo.

³¹⁷ Marx, *Grundrisse*, p. 721. La differenza tra tempo di lavoro *eccedente* e *disponibile*, entrambi sovrabbondanti rispetto al tempo necessario, è che il primo è finalizzato alla *valorizzazione*, il secondo è fine a *se stesso*.

collettivo che, potendo però soddisfarlo solo al di fuori del capitalismo, deve mettere *fine* attivamente a quest'ultimo e alle sue contraddizioni: si tratta esattamente della definizione di bisogno radicale di Heller, che vede qui confermata anche la sua ipotesi delle due fasi di comunismo; infatti Marx dice che ora «il tempo di lavoro necessario avrà la sua misura nei bisogni dell'individuo sociale»³¹⁸: segno che c'è ancora (*prima fase*) una distinzione tra lavoro eccedente e necessario – anche se quest'ultimo non è più limitato a garantire la sussistenza basilare, ma appunto la soddisfazione di bisogni sociali eventualmente più *ricchi* dal punto di vista quantitativo “classico”, estesi a tutti gli strati sociali e forse anche migliorati dal punto di vista qualitativo; al contempo lo sviluppo delle forze produttive ormai socializzate accresce il *tempo disponibile*, che definisce il concetto comunista di ricchezza (portando alla *seconda fase*). Vediamo dunque che il *bisogno* rimane per Marx il concetto-chiave per illuminare la *trasformazione* di una società o il *passaggio* da una società all'altra, ovviamente posto che intervenga quella che Heller chiama “*ristrutturazione*” del *sistema dei bisogni*, la quale, cominciando nella prima società, consente la transizione alla seconda; ad esempio lo sviluppo di capitale fisso, che implica sempre più parte della produzione destinata alla creazione di mezzi di produzione, dipende dall'incremento di produttività, che consente di produrre in meno tempo valori d'uso e di scambio immediati: «ciò implica che la società possa attendere; che possa sottrarre gran parte della ricchezza già prodotta, sia al godimento immediato, sia alla produzione destinata al consumo immediato, per impiegare questa parte di lavoro *non immediatamente produttivo*»³¹⁹; qui interviene la ristrutturazione del sistema di bisogni: il bisogno di ricchezza materiale tipico della società capitalistica avanzata crea la base per il bisogno di una *nuova* forma di ricchezza non materiale, basata sul *tempo libero*, tipica della società dei produttori associati³²⁰.

In un passo successivo Marx precisa che il *risparmio* di *tempo di lavoro* (di cui abbiamo appena visto un esempio), essendo sviluppo delle forze produttive e delle capacità lavorative, non è «*rinuncia al godimento*», ma viceversa sviluppo «sia delle capacità sia dei mezzi di godimento»³²¹: il *godimento* non è represso, piuttosto la sua soddisfazione è rimandata sia per poter essere garantita in maniera *più certa* in futuro (si pone al limite qui il problema di quanto a lungo debba essere rimandata), sia affinché il godimento possa *svilupparsi* in tutte le sue potenzialità, confermando così Marx nel ruolo di nemico di ogni ascetismo che mutila l'esperienza umana. Il risparmio di tempo di lavoro porta all'*aumento di tempo libero*, che consente lo *sviluppo* dell'*individuo*, permettendogli peraltro di lavorare più efficacemente: «il tempo libero – che è sia tempo di ozio sia tempo per un'attività più elevata –

³¹⁸ *Ibidem.*

³¹⁹ Ivi, p. 719.

³²⁰ Questa è la lettura di Heller in *La teoria dei bisogni*, pp. 136-137, per cui la questione centrale del marxismo contemporaneo è chi e soprattutto come può decidere di ripartire la produzione in godimenti immediati o lavoro per altri scopi.

³²¹ Marx, *Grundrisse*, p. 724.

ha trasformato naturalmente il suo possessore in un *altro soggetto*»³²². Heller si appoggia a questa citazione (fondamentale ai nostri fini) per giustificare la sua concezione secondo cui la ristrutturazione del sistema dei bisogni è permessa dai bisogni radicali sorti nella società capitalistica, ma porta alla formazione di una società *diversa* perché fondata su un sistema di bisogni *diverso*; l'ottimo argomento helleriano è fondato sull'idea che, se la società nuova e il suo sistema di bisogni non possono essere giudicati sulla base di quelli attuali, è appunto perché i *soggetti* qui sono totalmente *altri*, trasformati³²³; troviamo qui confermate le nostre osservazioni secondo cui il soggetto si forma e *trasforma* nel bisogno, senza che ciò escluda la possibilità da parte del soggetto "arricchito" di *intervenire* parzialmente sui suoi bisogni altrettanto arricchiti. Ciò permette di superare tanto il *determinismo* della struttura e delle forze produttive oggettive, quanto l'*idealismo* di un soggetto in grado di modificare a piacimento l'esistente senza tenere conto dei suoi condizionamenti materiali: il bisogno e il soggetto si producono nella società *attuale*, tuttavia *la trasformano*, non mendicando i bisogni o identificandosi con le sole soggettività che essa concede, ma solo tendendo verso sviluppi parzialmente *ignoti*, in cui *essi stessi* si trasformano. Anche Marx parla di «uomo in divenire», per cui il processo produttivo è sì disciplina, ma anche «esercizio, [...] scienza materialmente creativa», che recupera l'«uomo divenuto» e il «sapere accumulato della società»³²⁴; il soggetto è in continuo *divenire* e si forma sì ereditando dalla sua società un insieme di saperi e bisogni, ma solo attraverso un *esercizio* costante di *modifica* di questo insieme e così di se stesso e della società: le condizioni e i soggetti del processo sono «gli individui in relazioni reciproche che essi [...] producono anche ex novo», rinnovando «se stessi come pure il mondo della ricchezza che essi creano»³²⁵; la difficoltà sta nel fatto (e qui emerge forse il limite della coppia soggetto-bisogno, per come studiata dalla fenomenologia) che questo esercizio non rientra totalmente nelle disponibilità del soggetto cosciente e della sua volontà, il quale *non* ha potere completo né sul *divenuto* (alcune condizioni sociali, una certa naturalità ineliminabile nei bisogni, il carattere inconscio delle pulsioni) né sui suoi sviluppi *futuri*, necessariamente imprevedibili e aperti al caso. Si ricorderà che i bisogni non possono essere modificati singolarmente, ma solo nel loro riferimento reciproco ed è per questo che Heller parla dell'esigenza marxiana di una ristrutturazione *sistematica* dei bisogni; il problema è dunque complicato dal fatto che il soggetto intorno al quale organizzare questa ristrutturazione è in costante *divenire* e dunque si tratterebbe di sistemi sempre "*instabili*"; l'esempio che Heller usa per suffragare la sua tesi è invero estrapolato da

³²² Ivi, p. 725. Corsivo nostro.

³²³ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 107-108. Per Heller la società dei produttori associati supera anche la filosofia radicale perché questa ha ormai esaurito il suo compito.

³²⁴ Marx, *Grundrisse*, p. 725.

³²⁵ Ivi, p. 726. Ricordiamo il carattere di *esercizio* che Sloterdijk – legandolo peraltro al crollo riscontrato da Nietzsche dei fini ultimi della religione, sicché ci si potrebbe chiedere se e come le vicende "valoriali" del *nichilismo* e quelle economiche del *capitalismo* siano intrecciate – vede alla base dell'agire umano e in cui Polidori ravvisa un residuo di *soggettività*, una soggettività *in fieri* agguinceremo.

una citazione da Owen, ma funziona: si parla degli operai nel capitalismo, i quali «per l'eccessivo esaurimento delle loro energie [...] sono indotti agli eccessi abituali e resi incapaci di pensare [...]. Non possono avere svaghi fisici, intellettuali o morali, se non della peggior specie»³²⁶; ci troviamo innanzi a un esempio di *estraniazione* del bisogno (più che di un annullamento come suggerisce Heller), in particolare del *bisogno di divertimento*, che all'interno del capitalismo ottocentesco si alterna al lavoro massacrante come svago abbruttente (immaginiamo alcolismo, prostituzione o, al meglio, intrattenimento frivolo); crediamo che il punto sia che non si possa intervenire sul bisogno di tempo libero solo riducendo il tempo di lavoro, perché si tratta di vedere anche *come* impiegare questo tempo libero, e come d'altro lato il bisogno di divertimento rimandi necessariamente al bisogno di tempo libero, da dedicare al riposo e all'affinamento delle capacità di godere di divertimenti più raffinati: non si può intervenire solo in un punto del sistema di bisogni, che va invece ristrutturato *nel suo complesso*; il superamento dell'estraniazione – che nella traduzione del libro di Heller è indicata come una fine dell'“abnormità”, la quale però pare indicare il ripristino di una situazione normale in seguito a una deviazione e non uno sviluppo *inedito* della struttura dei bisogni come sarebbe coerente con la sua lettura di Marx – e la transizione del capitalismo alla società dei produttori associati richiederebbero che alla ricchezza materiale resa disponibile dal primo si aggiunga l'arricchimento qualitativo e *globale* dei bisogni³²⁷. I problemi circa la *realizzabilità* e le *modalità* di questa ristrutturazione rimangono *aperti* anche per noi e il passaggio alla società dei produttori associati appare oggi più un'“*idea regolativa*” (con cui orientare la critica dell'attuale capitalismo e dei rapporti di potere che comporta) che una soluzione percorribile effettivamente; rimane però la certezza che la trasformazione dei bisogni reca con sé una *trasformazione* del soggetto che li “porta”, il quale al tempo stesso agisce sulla ristrutturazione sistematica dei bisogni: ricordando che il sistema di bisogni e il soggetto a cui riferirlo sono oggi più complessi e meno stabili di quanto potessero essere al tempo di Marx, cerchiamo di vedere se e come il suo concetto di bisogno evolva nella sua opera più celebre, *Il capitale*.

d3) Il concetto di bisogno nel «Capitale»

I problemi che abbiamo incontrato nei *Grundrisse* effettivamente compaiono fin da subito nel *Capitale* e si possono vedere già nella prefazione che Marx scrive per la prima edizione, dove sembra suggerire che le *leggi economiche* abbiano il carattere di *leggi di natura*: circa l'applicabilità del caso

³²⁶ Ivi, p. 727. Si tratta di una citazione che Marx trae, promettendosi di riutilizzarla, dalle *Six lectures delivered at Manchester*. 1837 di Owen. Backhaus traduce con “agli eccessi abituali” l'originale “zu Gewohnheiten von Unmäßigkeit” (a sua volta tradotto dall'inglese forse da Marx), letteralmente “ad abitudini di smodatezza”, invertendo nome e aggettivo; la traduzione italiana di Morazzoni del libro di Heller, forse adattando a esso quella italiana di E. Grillo dei *Grundrisse*, reca “abitudini abnormi”, in cui “abnorme” perde il vero senso tedesco di “smodatezza”, in favore di una neutra anormalità.

³²⁷ Sulla ristrutturazione del sistema dei bisogni cfr. ancora Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 136.

inglese ad altre società, egli dice che «se pure una società è arrivata a scoprire la *legge di natura del proprio movimento – e scopo ultimo di quest’opera è rivelare la legge economica del movimento della società moderna – non può saltare [...] le fasi naturali dello svolgimento. Ma può abbreviare [...] le doglie del parto*»³²⁸; e, parlando del capitalista come della personificazione di una categoria economica, Marx aggiunge che il proprio punto di vista, «che considera lo *sviluppo della formazione economica della società come processo di storia naturale*, non può [...] fare il singolo responsabile di rapporti da cui egli socialmente proviene, pure se soggettivamente possa innalzarsi al di sopra di essi»³²⁹. Che cosa ciò abbia a che fare con il *bisogno* appare se si osserva l’ambiguità dei passi citati: da una parte la *società* che, retta da leggi di natura, si evolve come un processo di *storia naturale*, dall’altra la possibilità di *conoscere* queste leggi e una pur ristretta facoltà di accelerarne il corso e di prendere distanza da esse; la prima “parte” pare improntata a un *naturalismo* che metterebbe fuori gioco a un tempo l’ipotesi fenomenologica di Paci e allievi e la teoria dei bisogni radicali di Heller, poiché la possibilità di passaggio a una società comunista sarebbe garantita dalla necessità causale di una legge naturale, potendo così *fare* tranquillamente *a meno* del soggetto e dei bisogni radicali di cui è portatore; è la stessa Heller a individuare questo tipo di concezione (che nomina “hegeliana”) nel passo in questione, contrapponendole un’altra idea (detta “fichtiana”), la quale si fonda sul *dovere* di un *soggetto collettivo* che, estraniato nel capitalismo e portatore di *bisogni radicali*, ha la possibilità (comunque non garantita) di *effettuare* il passaggio al comunismo: Heller rinviene questa seconda concezione, ovviamente indispensabile ai fini della propria teoria, in altri luoghi del *Capitale* (come vedremo) e in altre opere di Marx, in particolare in *Teorie sul plusvalore*³³⁰; non ci soffermiamo su quest’opera, anche perché crediamo (a differenza di Heller) che *già* la prefazione citata indichi, nella possibilità di *conoscenza, critica e intervento* sulle leggi “naturali”, la consapevolezza marxiana della persistenza di un nucleo di *soggettività*, a cui le leggi e le categorie economiche vanno riferite se si vuole smascherare il feticismo in sede teorica ed effettuare il passaggio al comunismo in sede pratica. Resta da vedere se questo soggetto sia *bisognoso*, se cioè sia portatore di bisogni che ne definiscano genesi e natura.

Le nostre supposizioni si rivelano fondate se riflettiamo sul fatto che il bisogno compare come concetto centrale già nella trattazione marxiana della categoria fondamentale (in quanto la sua delucidazione è condizione per la comprensione delle altre) della produzione capitalistica: la *merce*. Il

³²⁸ Marx, *Il capitale*, cit., pp. 42-43.

³²⁹ Ivi, p. 43.

³³⁰ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 81-83. *Teorie sul plusvalore* costituisce il cosiddetto IV libro del *Capitale*, pubblicato postumo da Kautsky; è interessante notare che anche Rovatti si riferisce alla medesima opera, come necessaria integrazione alla lettura del capitolo sulla “formula trinitaria” del III libro del *Capitale*, che va per lui fatta precedere a quella del I, in quanto conterrebbe il “primo livello” della critica del feticismo, dell’utilizzo delle categorie economiche come “cose” naturali e non come rapporti sociali tra soggetti: cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 167-171.

bisogno entra in particolare nella definizione di *valore d'uso*: la merce è «una cosa che per mezzo delle sue proprietà soddisfa bisogni umani di qualunque specie»³³¹; qui Marx fa astrazione dalla «natura» di questi bisogni, dal fatto cioè che derivino dalla fame o dalla fantasia, come dalla modalità immediata (mezzo di sussistenza) o indiretta (mezzo di produzione) con cui sono soddisfatti: l'importante è che ogni cosa per essere merce (eventualmente misurabile secondo quantità) abbia un'*utilità*, o valore d'uso (realizzantesi poi nel consumo), la quale dipende dalla sua qualità, e che questa utilità riposi sul *bisogno*; non solo, ma il valore d'uso è anche fondamento del *valore di scambio* (eventualmente misurabile), poiché una cosa con valore d'uso (o bene) può essere scambiata con un'altra cosa solo se essa ha un valore d'uso d'*altro* tipo: il concetto di bisogno sta dunque in Marx alla base delle principali *categorie* economiche. Va però notato che se c'è un bisogno, c'è anche *chi* ha bisogno, un minimo di soggettività a cui esso va riferito: produzione, scambio, consumo sono operazioni compiute da *soggetti concreti* per soddisfare *bisogni* altrettanto *concreti* e allora l'esigenza, sottolineata dalla fenomenologia, di una *fondazione soggettiva* (dunque non feticistica) delle categorie economiche compare in Marx prima della critica del feticismo della merce³³². Primo scoglio: il bisogno *non* riguarda però direttamente il *valore di scambio* (o valore), che dipende come sappiamo da quanto *lavoro* è stato speso per realizzare il bene e non necessariamente dalla sua utilità ai fini dei bisogni di qualcuno³³³. Si può tuttavia ipotizzare un'influenza *indiretta*: anzitutto ricordiamo che il valore di scambio *presuppone* quello d'uso (che si basa sul *bisogno*), perché «una cosa può essere *valore d'uso* pur non essendo *valore*», ma nessuna «può essere *valore* senza essere oggetto d'uso»³³⁴; va detto però che non si tratta solo dei bisogni individuali perché una merce per essere tale deve essere utile ad altri, deve avere un valore d'uso sociale: diremmo che lo scambio *si basa* sul bisogno (anche se il suo valore si fonda su altro), ma contribuisce a sua volta a *estenderlo* a tutta la società, a farne un *bisogno sociale*. Se poi per Marx a essere duplice non è solo la merce, ma anche il lavoro che si concretizza nel valore di essa, potremmo cercare un ruolo del bisogno anche nel *lavoro*. Dobbiamo in particolare cercare di vedere se il bisogno gioca un ruolo nel lavoro che crea il valore di scambio, il "*lavoro umano astratto*", che non dipende cioè dalla particolare forma utile in

³³¹ Marx, *Il capitale*, p. 53. Heller, in *La teoria dei bisogni*, p. 24, nota che Marx usa il concetto di bisogno per definire, anche se non lo definisce mai.

³³² Ricordiamo che anche nella lettura di Paci della critica marxiana al concetto di *valore*, questo viene riportato al *lavoro del soggetto*: cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, § 86 che, riprendendo la conferenza di Praga, riferisce il problema del feticismo già al paragrafo in cui Marx definisce il valore.

³³³ Cfr. Marx, *Il capitale*, p. 55; egli utilizza il termine *valore* come sinonimo di *valore di scambio*: cfr. anche ivi, p. 61. Per Heller dal fatto che Marx identifichi o differenzi *valore* e *valore di scambio* dipendono i concetti di lavoro necessario e pluslavoro nella società comunista; nella *Critica al programma di Gotha* il valore basato sul tempo di lavoro persiste in una *prima* fase del comunismo, laddove in una *seconda* fase non solo cesserebbe il valore di scambio, ma il *valore* stesso, e il lavoro smetterebbe per Heller di essere così un "*dovere sociale*" finalizzato a produrre valore (come sarebbe nel *Capitale*) per divenire "*bisogno vitale*" (come era nei *Grundrisse*): cfr. *La teoria dei bisogni*, pp. 119-120.

³³⁴ Marx, *Il capitale*, p. 57.

cui è speso: qui il valore della merce pare del tutto *indifferente* al *bisogno* che ne si ha, dipendendo come sappiamo dal tempo di lavoro speso per produrla³³⁵. Anche qui possiamo però vedere un'influenza *indiretta*; un incremento di forza produttiva (come quello capitalistico) è volto ad aumentare la ricchezza materiale di una società e tocca solo i *valori d'uso*, che crescerebbero, e il *lavoro utile*, reso più efficace: l'arricchimento quantitativo di cui parlavano i *Grundrisse* sembra riguardare solo bisogni legati all'*utilità*, ma pare lasciare *invariato* il valore e il lavoro astratto, che resterebbero gli stessi nello stesso intervallo di tempo, né sappiamo se esiste un particolare tipo di bisogno legato al valore; in realtà lo sviluppo della forza produttiva, mentre aumenta l'efficacia del lavoro e la massa di valori d'uso, «*diminuisce la grandezza di valore*» di questa stessa massa, «se accorcia il *tempo di lavoro* totale»³³⁶ che occorre per produrla: come spiega Heller, l'aumento di produttività consentirebbe – grazie al nesso tra valore e tempo di lavoro – «una diminuzione del tempo di lavoro, con la conseguente possibilità, per il lavoratore, di soddisfare bisogni più elevati»³³⁷; solo che questo non avviene nel capitalismo, secondo Heller sia perché (lo sappiamo) per godere di bisogni più elevati occorrerebbe una modifica della *struttura* di bisogni resa possibile solo da una società comunista, sia perché il capitale limita la riduzione del tempo di lavoro; in effetti vediamo che l'esempio marxiano è controintuitivo: perché mai il capitale dovrebbe favorire l'aumento di forze produttive, se la riduzione del tempo di lavoro comporta una *diminuzione* e non un aumento del *valore*, svalORIZZANDO così le merci prodotte e se stesso? Deve accadere anche qualcos'altro che lo spinga a farlo ed è sempre Heller a cercare di colmare questo vuoto teorico, utilizzando proprio il *bisogno*; secondo la filosofa esso non interviene solo nella spiegazione marxiana del valore d'uso, ma in altri due casi: anzitutto quando il lavoratore vende forza-lavoro al capitalista, riceve *valore di scambio* che, fornendogli i mezzi necessari alla sussistenza, corrisponde ai *suoi* bisogni, come d'altro lato la forza-lavoro venduta al capitalista è un valore d'uso dal punto di vista di quest'ultimo, corrispondendo al *bisogno di valorizzazione* del capitale; in secondo luogo il bisogno di valorizzazione produce *plusvalore*, che per Heller è interpretabile solo tramite il concetto di bisogno, in quanto può essere prodotto solo quando una società produce di *più* rispetto ai suoi *bisogni vitali*: ciò crea la *ricchezza* dei bisogni che sappiamo distinguere il capitalismo, il quale necessita d'altra parte della *divisione del lavoro* per mantenersi in piedi³³⁸; si tratta dell'*antinomia del capitalismo*, che spiega anche l'apparente contraddizione del passo marxiano citato: l'*incremento* di forza produttiva e la parallela *svalorizzazione*, contrastabile

³³⁵ Marx riconosce in effetti il lavoro anche come un'attività volta a adattare le materie naturali a particolari *bisogni umani*; dobbiamo però *abbandonare* questa pista perché il lavoro qui è visto nella sua natura di lavoro *utile*, che crea cioè valori d'uso mediando uomo e natura: per il lavoro utile cfr. *ivi*, p. 58. Per il lavoro astratto *ivi*, pp. 59-60

³³⁶ *Ivi*, p. 61.

³³⁷ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 27.

³³⁸ *Ivi*, pp. 24-25. Notiamo che divisione del lavoro e potere sulla produzione sono al contempo *condizioni* ed *effetti* del capitale, ma che fuoriescono dal circuito *economico*, configurandosi come condizioni ed effetti sul piano *politico*.

solo tramite il *potere* capitalistico sulla produzione, che consente di estrarre plusvalore dal pluslavoro dell'operaio.

Uno dei luoghi del *Capitale* più frequentati dai fenomenologi è senz'altro la parte sul *feticismo della merce*, come abbiamo visto in Paci e come del resto è ovvio in una lettura che cerca di riportare le categorie economiche, sclerotizzate in "cose", ai rapporti sociali tra soggetti; dobbiamo vedere se il bisogno gioca un ruolo in questo paragrafo, come concetto sottoposto a feticizzazione oppure come concetto che permette di criticare il feticismo. A prima vista il carattere di feticcio non pare riguardare il bisogno, che ha a che fare direttamente col valore d'uso e indirettamente con quello di scambio: finché la merce «è *valore d'uso*, in essa non c'è niente di misterioso, sia che la consideriamo dal punto di vista che essa soddisfa con le sue proprietà bisogni umani, sia che possieda tali proprietà solo come *prodotto* di lavoro umano»³³⁹; il carattere "mistico" (cioè di feticcio trattato come un oggetto dotato di vita propria) della merce non deriva allora né dal valore d'uso né dal valore. Dove cercare allora il feticismo e (ciò che ci interessa) in esso la questione del bisogno? Ricostruiamo brevemente l'argomento marxiano: il carattere di feticcio della merce sta nel fatto che essa restituisce l'*immagine* del *rapporto sociale* che intercorre tra produttori e lavoro (tra i soggetti e la loro attività) – cioè il fatto che essa incarna un valore, il quale è in realtà frutto del lavoro speso per produrla – come un rapporto tra *cose* esistente indipendentemente da essi e che ha a che fare con la natura fisica; abbiamo incontrato questo tema, mirabilmente esposto da Paci (nel suo parallelo tra la critica marxiana del feticismo economico e quella husserliana del naturalismo scientifico), il quale puntualizza come Marx descriva nel testo il feticismo sì come un'apparenza, ma reale (e questa è la precisa definizione di *ideologia*): se ai produttori i loro rapporti sociali *appaiono* nelle merci come rapporti tra cose, è perché nella società capitalistica ciò avviene *realmente*³⁴⁰. Dobbiamo chiederci allora *che cosa* tale ideologia occulti: naturalmente i *soggetti* nei loro rapporti concreti; ma c'è dell'altro, che i nostri autori stranamente trascurano, il fatto cioè che questi rapporti siano mediati dal *bisogno*, il quale subirà anch'esso un processo di *feticizzazione*; con l'estensione dello scambio, i lavori privati dei produttori continuano a «soddisfare, come lavori utili [...], uno specifico bisogno sociale e stabilirsi come articolazioni del lavoro complessivo», però ora essi appagano «i diversi bisogni dei loro produttori» solo se «ogni lavoro privato [...] può essere scambiato»³⁴¹ ed equiparato con ogni altro. Marx pare dire che i *bisogni* nella loro *utilità* concreta sono *occultati* dalla loro progressiva riduzione al comune *bisogno di scambio*, da cui devono tutti passare per essere soddisfatti, possibilmente ridotti

³³⁹ Marx, *il capitale*, p. 76.

³⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 77. Cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, p. 440 e Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 183-186, per cui l'errore di Althusser e allievi (tranne in parte Rancière) è appunto attribuire a Marx l'idea che tale apparenza sia mera illusione da parte di un soggetto altrettanto illusorio e l'incapacità di vedere il carattere oggettivo del feticismo.

³⁴¹ Marx, *Il capitale*, pp. 77-78. Solo Rovatti, in *Critica e scientificità*, pp. 190-192, nota che il feticismo non colpisce solo il *soggetto* ma anche il *bisogno*, ma non indica dove Marx ne parli, né compie alcuna analisi concreta.

alla forma di *equivalente generale* del denaro, subendo così un processo di *omologazione*: questo *feticismo* del bisogno corrisponde alla sua *estraneazione*, la quale, si ricorderà, è comunque *necessaria* per socializzarlo e arricchirlo; il pericolo sta tuttavia nel vedere nel bisogno socializzato dallo scambio, omologato e monetizzato, il bisogno *in sé*, nella sua dimensione naturale (come in effetti è avvenuto dopo Marx nella società dei consumi); una critica del feticismo deve tenere conto anche di come esso colpisca il bisogno, per riportarlo (una volta riconosciuta la sua estraneazione storicamente necessaria eppure transitoria) alla sua dimensione *concreta*, facendo di esso un concetto *politico*, che permette di criticare le astrazioni prodottesi nel capitalismo. Estraneazione, feticismo e naturalismo sono concetti correlati; in effetti Heller rinviene nella sezione sul feticismo una critica di Marx al *naturalismo* delle leggi economiche, la quale lo porterebbe a sviluppare un'idea di contraddizione diversa da quella "hegeliana" della necessità "naturale" che, pur presente in altri luoghi del *Capitale*, toglierebbe qualsiasi peso ai bisogni radicali ai fini della trasformazione sociale; Marx critica l'economia politica, che sostiene che «i lavori privati, compiuti in maniera indipendente», ma interdipendenti «come *spontanee articolazioni naturali della divisione sociale del lavoro*, sono [...] riportati alla loro misura socialmente proporzionale, [...] perché nei *rapporti di scambio dei loro prodotti*, occasionali e sempre mutevoli, si afferma [...] il tempo di lavoro socialmente necessario per produrli, in quanto *legge naturale*»³⁴²; la comprensione scientifica del capitalismo, pur resa possibile solo dal suo sviluppo, tende a interpretare le leggi economiche valide solo *per esso* come leggi *naturali* ed eterne: notiamo che, se la connessione dei lavori privati nel lavoro complessivo è un modo di soddisfare il bisogno sociale e se questo però è mediato *solo* dalle leggi dello scambio, della divisione del lavoro e del tempo di lavoro, il naturalismo sfigura anche il *bisogno*, concepito solo entro questi termini. Marx nota che l'analisi scientifica del capitalismo comincia dalle *astrazioni* di questo, che si pretendono *naturali*: il *denaro*, che nessuno mette in questione, è la forma compiuta di equivalente generale del valore, ma copre i rapporti sociali tra lavori e tra lavoratori e va invece riportato all'*astratto lavoro umano* da cui il valore deriva; Paci e Rovatti sono molto attenti a sottolineare come valore e lavoro astratto occultino il lavoro (dunque il soggetto) *concreto*, meno a notare come si tratti di un'astrazione *necessaria*: non solo perché sul piano *metodico* è possibile cominciare l'analisi solo a partire dall'astrazione capitalistica che si vuole poi criticare (questo Paci lo nota), ma anche perché essa ha consentito sul piano *storico* (se ricordiamo la lezione dei *Grundrisse*) l'arricchimento e la socializzazione del bisogno, necessari per l'eventuale transito alla società comunista³⁴³. Come neutralizzare il feticismo se bisogna prendere le mosse da esso? Per Marx basta mostrare che le categorie

³⁴² Marx, *Il capitale*, pp. 78-79. Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 87-88, che sostiene che questa mistificazione in leggi di natura è l'essenza stessa della produzione di merci.

³⁴³ Cfr. Marx, *Il capitale*, p. 79, Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 441 e 443, Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 192.

dell'economia borghese (valore, prezzo, denaro) «sono forme di pensiero socialmente valide [...] per i rapporti di produzione di *questa* maniera di produzione sociale *determinata storicamente*», e allora «il misticismo del mondo delle merci»³⁴⁴ *si dilegua*: le categorie scientifiche, pur nella loro *validità*, vanno riportate alla loro genesi *storica* (un tema, ricordiamo, sviluppato da Paci e Derrida a partire da Husserl) ed è Paci a mostrarci il significato *politico* di questa operazione; un cattivo uso della scienza riflette infatti per lui una società *capovolta*, in cui il concreto (il *soggetto*) è *astratto*, mero valorizzatore, e l'astratto (la *categoria* economica) è *concreto*, diviene il soggetto che mette in moto la società: in tale società contraddittoria, l'uomo *parziale* è presentato come *totale* e, aggiungeremmo, è allora essa stessa (in termini adorniani) una “totalità falsa”³⁴⁵. Marx è chiarissimo: il feticismo riguarda *soltanto* la società basata sulla produzione di merci e può essere neutralizzato proprio con il confronto con *altri* modi di produzione; non si tratta certo di tornare al modo di produzione (da Marx detto genericamente “medievale”) in cui i rapporti lavorativi si manifestavano così com'erano, basati direttamente sulla dipendenza personale e dunque senza mascherarsi feticisticamente da rapporti tra cose; anzi Marx offre qui, come esperimento mentale, una delle *poche* descrizioni contenute nel *Capitale* della società dei produttori associati che, passata attraverso il feticismo capitalistico, si libera da esso. Prima di analizzarla (in quanto contiene altre indicazioni circa il concetto marxiano di bisogno), notiamo che Heller rinviene in Marx un concetto di contraddizione alternativo a quello “hegeliano” proprio rimarcando l'appartenenza *esclusiva* del feticismo al capitalismo: la contraddizione funziona come legge “naturale” (apparente eppure reale) *solo* entro la società capitalistica, frutto dell'opposizione tra valore d'uso e valore di scambio all'interno della forma merce, che genera e muove tutte le antinomie del capitalismo³⁴⁶.

Ricordandoci dell'importanza della questione per quanto riguarda il ruolo dei bisogni nel passaggio da capitalismo a comunismo, spostiamoci all'*esperimento mentale* di Marx; se ci troviamo nella *società comunista*, per lui il feticismo capitalistico è *finito* e i rapporti sociali tra gli uomini, i loro lavori e i loro prodotti sono *trasparenti*: si tratta di «un'associazione di uomini liberi» che usano «mezzi di produzione comuni» e le loro forze lavorative «come *un'unica* forza lavorativa sociale», dando vita infine anche a un «prodotto *sociale*», di cui una parte «occorre come mezzo di produzione [...]. Ma un'altra è consumata come mezzo di sussistenza» dai produttori e «deve essere *distribuita* tra essi»³⁴⁷. Che ne è del bisogno? Marx non lo dice, ma è presumibile che, *sottratto* anch'esso al

³⁴⁴ Marx, *Il capitale*, p. 79.

³⁴⁵ Per questo capovolgimento, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 442-443.

³⁴⁶ Per l'appartenenza esclusiva del feticismo al capitalismo cfr. Marx, *Il capitale*, pp. 79-81, Paci, *Funzione delle scienze*, p. 446, Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 193-194 e Heller, che ne spiega le conseguenze sulla teoria della contraddizione, *La teoria dei bisogni*, p. 88. Ciò deve renderci accorti circa i tentativi di pensare contraddizione e antagonismo come condizioni *ontologiche* del vivere sociale, in quanto essi funzionerebbero solo in *alcuni* tipi di società, come la nostra.

³⁴⁷ Marx, *Il capitale*, p. 81.

feticismo in cui appariva solo nella forma del denaro, con il nome di “*bisogno*” possano essere indicati il lavoro, il prodotto, i mezzi di produzione e soprattutto di sussistenza, tutti comuni: il bisogno è stato *socializzato*; si ricordi però che a rendere possibile la “socializzazione” del bisogno è stato il *capitalismo*, dove il bisogno sociale era soddisfatto dal punto di vista del valore d’uso dai vari lavori privati, ma solo passando attraverso lo *scambio*, che diveniva esso stesso un *bisogno*; si tratta di un’*estensione* quantitativa, qualitativa e anche territoriale di bisogni prima condivisi in gruppi ristretti di individui, ma che si risolve nella formazione di macrogruppi in *contrasto* tra loro, il cui fine è ottenere vantaggi dallo scambio, dunque nella generalizzazione di interessi particolari: una socializzazione *incompleta*. A meno che l’esigenza marxiana di «conservare il parallelo con la produzione di merci» non sia puramente metodica, la società dei produttori associati recherà ancora le sue cicatrici: la partecipazione «di ogni produttore ai mezzi di sussistenza», cioè ai *bisogni*, è «indicata dal suo *tempo di lavoro*», globalmente diviso in due parti; una, distribuita socialmente, regola la «proporzione delle diverse funzioni lavorative con i diversi bisogni», l’altra è «misura della partecipazione [...] del produttore al lavoro comune», dunque alla parte di «prodotto comune che può essere consumata individualmente»³⁴⁸, la quale può dunque soddisfare bisogni che, pur *socializzati*, sono appagati *singolarmente*: vediamo che nell’ipotesi marxiana di comunismo il *soggetto concreto*, pur potendo soddisfare al meglio i suoi bisogni solo in un contesto *collettivo*, non è riassorbito in questa e rimane *autonomo*. Heller ne è sicura: in questa seconda funzione del tempo di lavoro, Marx manterrebbe in questo passo l’idea (che sarebbe propria dei *Grundrisse* e della *Critica del programma di Gotha*) della possibilità, entro la società comunista, della distinzione di *pluslavoro* e *lavoro necessario*; per Heller tale distinzione significa che ci troviamo ancora in una *prima* fase del comunismo, dove i lavoratori si appropriano del pluslavoro, ma il *valore* è ancora misurato secondo il tempo di lavoro necessario: notiamo che così anche il bisogno è concepito in termini esclusivamente *economici* (bisogno necessario e bisogno di plusvalore); si tratta di vedere se Marx mantiene tale idea in tutto *Il capitale*³⁴⁹.

Egli già nella parte sul feticismo nota che l’economia politica, pur scoprendo che nel valore si concretizza il lavoro, non indaga *perché*, né si chiede perché quest’ultimo sia misurato secondo la sua durata; Marx dice che «la forma di valore del prodotto di lavoro è la forma più astratta [...] del modo di produzione borghese», è una «*particolare* forma di produzione sociale [...] significata *storicamente*», e che dunque se la si fraintende come «*perenne* forma *naturale* delle produzione sociale», si trascura «lo *specifico* elemento della forma valore»³⁵⁰ e di tutti i concetti derivati, merce, denaro, capitale; non si tratta solo di un’applicazione concreta della critica al feticismo a una categoria

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 124-126.

³⁵⁰ Marx, *Il capitale*, p. 83, nota 32 alla seconda edizione, corsivi nostri.

particolare, il *valore* (messo in crisi quanto alla sua validità eterna): da quest'ultimo discendono tutte le *altre* categorie economiche e, più radicalmente, in questa storicizzazione del valore di scambio, Marx sottintende la possibilità di una forma sociale (che Heller chiama *seconda* fase del comunismo) in cui il valore *non* coincida più col valore di scambio basato sul tempo di lavoro; dove il bisogno *non* corrisponderebbe solo alla ricchezza materiale. Ritorniamo così alla questione del naturalismo delle leggi dell'economia politica, che appartengono «a una formazione sociale in cui il processo di produzione regola gli uomini e l'uomo non regola ancora il processo produttivo: ed esse sono per la sua coscienza borghese come *necessità naturale*»³⁵¹. Il *naturalismo* delle scienze è ideologia volta a *eternare* sul piano teorico una situazione sociale di *alienazione*, in cui il soggetto è schiavo dei meccanismi economici da lui innescati (o di chi detiene il potere su di essi, dunque di un'altra parte della soggettività collettiva); ecco perché la contraddizione *non* può essere interpretata, rovesciando la dialettica hegeliana, come una *legge di necessità* simile a quelle delle scienze naturali; le osservazioni della Heller sono fondamentali: la negazione della negazione, il passaggio dall'alienazione capitalistica al comunismo, non può essere vista come una necessità naturale proprio perché il funzionamento delle leggi economiche come *leggi di natura* appartiene *solo* alla società *capitalistica*: la transizione al comunismo richiede invece «il *superamento* del feticismo e la liquidazione rivoluzionaria [...] della socialità come quasi-legge di natura» e «*non* può essere un *processo puramente economico*, ma deve essere una rivoluzione sociale totale»³⁵²; la dialettica hegeliana, “messa sui piedi”, rispecchia (come insegnava Adorno) la società capitalista come *totalità* di interessi *contrastanti* e l'uscita da essa richiederebbe l'*abbandono* della stessa dialettica. Dicevamo che l'idea naturale di contraddizione non lascia margine di intervento per il soggetto né per l'idea helleriana di bisogni radicali; ora capiamo che questi bisogni non possono essere solo *economici*, ma hanno una natura intrinsecamente *politica*: per Heller il bisogno gioca sì «il ruolo principale nelle categorie economiche marxiane», però le «categorie marxiane di bisogno [...] *non* sono nella loro generalità *categorie economiche*», ma «categorie extra-economiche e *storico-filosofiche*, [...] *categorie antropologiche di valore*», che pongono il compito a venire di un «sistema dei bisogni non estraniati»³⁵³; siamo sostanzialmente d'accordo con questa lettura del pensiero di Marx, il quale si servirebbe di un concetto dell'economia politica, il *bisogno*, trasformandolo in un concetto (anche) *extra-economico*, usato per criticare la società capitalista e il primato dell'economico, come concordiamo sul fatto che il *valore* non possa essere un concetto solo economico; abbiamo però una perplessità (più *lessicale* che teorica)

³⁵¹ *Ibidem*, corpo del testo, corsivo nostro.

³⁵² Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 89. Va detto che le scienze nel XX secolo hanno valutato anche modelli *indeterministici* più aperti al *caso*; forse uno dei meriti dell'ultimo Althusser è aver sondato le possibilità di un *marxismo aleatorio*.

³⁵³ *Ivi*, pp. 28-29. Heller offre esempi di bisogni estraniati: bisogno di valorizzazione, riduzione dei bisogni a quelli imposti dalla divisione del lavoro, a quelli disponibili sul mercato o a quelli di sussistenza, manipolazione dei bisogni.

sull'utilizzo, per il progetto di Heller, del termine "*antropologico*", che pare abbastanza compromesso con la metafisica umanistica e soprattutto rischia di richiamare una dimensione *individuale* e non collettiva: per questo gli preferiremmo il termine "*politico*" che, applicato al bisogno, indica non già un'ingenua autonomia del politico dall'economico, quanto la necessità di procedere da quest'ultimo e, con un processo di *critica immanente*, disinnescarne i condizionamenti che impediscono alla socialità umana di svilupparsi in quanto tale e all'uomo di agire veramente come soggetto politico³⁵⁴. Ricapitolando, dalla critica marxiana del feticismo impariamo che: 1) il *bisogno*, concetto ripreso dall'economia politica e messo al centro di tutte le sue categorie, subisce un processo reale di *estraniazione*, raddoppiato sul piano scientifico con la *naturalizzazione* delle categorie; 2) l'estraniazione del bisogno (se si accetta l'idea helleriana dei bisogni radicali) rende consci di essa i *portatori* di bisogni estraniati, trasformando il bisogno in un concetto non solo economico, ma *politico*, perno di una critica dell'esistente e del transito verso una nuova società; 3) in questa trasformazione del bisogno (dopo la sua astrazione come bisogno di *valorizzazione* celato dietro la forma denaro) esso può divenire finalmente *concreto* e a ciò corrisponde un'analoga concretizzazione del *soggetto* che lo porta (dopo la sua astrazione in mera *personificazione* del lavoro produttore di valore e del capitale da valorizzare); il carattere concreto di soggetto e bisogno non è però "dato" e non corrisponde alla "prima" natura precedente la civiltà, né alla "seconda" natura dell'astrazione capitalistica – tuttavia necessaria (qualora si interpreti tale necessità non come naturale, ma come condizione *storica* affinché il bisogno si arricchisca) – ma è una natura "terza", raggiungibile solo tramite una *trasformazione sociale*. Marx dichiara certo di essere costretto a servirsi delle astrazioni capitalistiche: «le maschere economiche che distinguono le persone sono solo le personificazioni di quei rapporti economici»³⁵⁵, dove essi valgono solo come possessori di merci (che si dividono poi in forza-lavoro e capitale); crediamo però che ciò non significhi che il soggetto coincida con la "*persona*" economica e il suo *ruolo* sociale e che viceversa egli intenda servirsi di tali astrazioni per giungere, attraverso una loro critica immanente, al soggetto concreto; se ci si chiedesse perché partire da esse, la risposta è facile: perché si tratta di astrazioni *reali*, che funzionano *davvero* come tali nella società.

Come nel caso dei *Grundrisse*, non potremo analizzare in dettaglio i temi del *Capitale*, limitandoci a utilizzarli per un chiarimento del concetto marxiano di bisogno. La prima forma fenomenica del capitale è appunto il *denaro*, che proviene dalla circolazione delle merci: il capitale si presenta sempre all'inizio come denaro; denaro "come denaro" (cioè finalizzato all'acquisto di una merce) e denaro come capitale si distinguono solo per la diversa *circolazione*: nel primo caso essa è diretta ed è detta

³⁵⁴ Rovatti esprime riserve simili, però più sul piano teorico che lessicale, in *La nozione di bisogno*, cit. pp. 51 e ss.

³⁵⁵ Marx, *Il capitale*, p. 85. Sulla necessità di servirsi dell'astrazione per arrivare al concreto, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 446-447.

M-D-M perché consiste nel trasformare una merce in denaro e questo nuovamente in *merce*; essa mira a vendere per *comprare*; nel secondo tipo di circolazione essa è detta D-M-D e consiste nel trasformare denaro in merce e questa nuovamente in *denaro*; qui lo scopo è comprare per *vendere* e si tratta della circolazione che interessa Marx perché è qui che il denaro diventa *capitale*. Pare che uno degli elementi che consente di distinguere le due circolazioni sia proprio il *bisogno*: esso sembra avere un ruolo solo nel ciclo M-D-M, in quanto esso comincia con una merce e termina con una merce qualitativamente diversa, che «si toglie dalla circolazione per finire nel consumo», che come «appagamento di bisogni, [...] *valore d'uso*»³⁵⁶, costituisce il suo fine ultimo; in effetti sappiamo già di questa coincidenza tra bisogno e *valore d'uso*, che non fa nessun problema e che Marx richiama diverse volte; il ciclo D-M-D, oltre a essere finalizzato al valore di scambio, non mostra invece particolari riferimenti espliciti al bisogno e pare inoltre a prima vista insensato: perché cedere denaro in cambio di denaro? In realtà la differenza c'è, anche se non di tipo qualitativo (abbiamo denaro all'inizio e alla fine), ma *quantitativo* (si tratta di quantità *diverse* di denaro): la formula del capitale è allora D-M-D', dove D' è il denaro iniziale D, più un incremento che Marx chiama ΔD e che altro non è che il *plusvalore*. Sappiamo tuttavia che il bisogno gioca un ruolo, sebbene indiretto, anche nel valore di scambio e nel plusvalore e crediamo che esso trovi espressione anche nel *denaro-capitale*; anzi, la forma denaro costituisce l'astrazione "necessaria" ai fini del "*bisogno*" di *valorizzazione* del capitale: l'unico motivo per cui il capitalista scambierebbe denaro contro denaro, è realizzare il *bisogno di plusvalore* del capitale anticipato; in secondo luogo, il plusvalore si realizza per Marx nella produzione grazie al *pluslavoro*, che può realizzarsi a sua volta grazie alla *forza-lavoro* venduta dall'operaio al capitalista, per cui essa è un valore d'uso, dunque un *bisogno*; si tratta degli altri due ruoli (oltre al valore d'uso "semplice") che Heller attribuisce al bisogno nel testo marxiano; notiamo inoltre che la trasformazione del denaro in *capitale* consente a quest'ultimo di *estendersi* e contribuisce grazie allo *scambio*, malgrado il suo fine sia un altro (la realizzazione di profitti), all'*incremento* quantitativo e qualitativo dei *bisogni* (come valori d'uso) complessivi di una società: certo, il rischio (confermato dagli sviluppi novecenteschi del capitale) è quello dell'*omologazione* dei bisogni e della loro riduzione a quelli che possono favorire il *bisogno di valorizzazione*; il bisogno, con la giustificazione che il capitale ha creato una ricchezza inedita per le società, è costretto entro la sua dimensione *economica* e vede bloccato sul nascere il suo significato *politico*.

Il carattere di *bisogno* della *forza-lavoro* che l'operaio vende al capitalista è confermato più avanti da Marx, che ci illumina anche sul problema della *naturalità* dei bisogni; l'incremento di valore di cui il capitalista ha bisogno per trasformare in capitale il denaro, è possibile solo se egli riesce a

³⁵⁶ Marx, *Il capitale*, p. 127. Per la coincidenza tra bisogno e valore d'uso, cfr. ad esempio ivi, pp. 101, 128 e 134. Per la trasformazione del denaro in capitale, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 447-449.

trovare sul mercato una *merce*, il cui *valore d'uso* riesca nel suo consumo a *creare valore*, che come sappiamo è oggettivazione di lavoro: questa merce non è altro che la *forza lavorativa*, che deve essere venduta dal suo possessore, il quale d'altro lato deve essere obbligato a venderla; queste condizioni devono essere preparate a loro volta da sviluppi storici che, portando appunto un *possessore* di mezzi di lavoro e di sussistenza a trovare sul mercato un libero *lavoratore* venditore della propria forza-lavoro, costituiscono per Marx la vera e propria *condizione storica* del capitale. Anche qui egli si serve di un'*astrazione*, trattando la forza-lavoro come una merce qualsiasi, con un valore che deriva dal tempo di lavoro che occorre per produrla e riprodurla, anche se «la forza lavorativa esiste solo come naturale attitudine dell'individuo vivente»³⁵⁷; si tratta di un'ulteriore conferma della fondazione marxiana delle categorie economiche nel *soggetto concreto*, il quale ha però *bisogno* di mezzi di sussistenza: ecco, «il *valore della forza lavorativa* è il *valore dei mezzi di sussistenza occorrenti* alla conservazione del suo possessore»³⁵⁸. Se si fa attenzione, il bisogno è già apparso due volte (confermando la correttezza della lettura di Heller): la *forza-lavoro* da un lato è valore d'uso, *bisogno*, per il *capitalista*, che la consuma per produrre plusvalore, dall'altro è l'attività soggettiva dell'*operaio* che, per riprodurla, necessita di mezzi di sussistenza con cui soddisfare i propri *bisogni primari*. Marx parla esplicitamente di bisogni, proprio in riferimento ai *mezzi di sussistenza*, introducendo il tema dei "*bisogni naturali*": «i bisogni naturali, quali vitto, vestiti, riscaldamento, alloggio, ecc. sono diversi ogni volta in base alle [...] naturali caratteristiche dei vari paesi. Del resto anche il *volume dei cosiddetti bisogni necessari*, come pure la maniera di soddisfarli, è un *prodotto della storia*, perciò dipende soprattutto dal grado di civiltà d'un paese» e dalle condizioni in cui si è formata «la classe dei liberi lavoratori. Per questo la determinazione del valore della forza lavorativa racchiude, contrariamente alle altre merci, un elemento storico e morale»³⁵⁹. Si tratta di un passaggio denso, in cui vanno individuati più temi. 1) Si tratta di una delle prime volte in cui vediamo Marx elencare dei particolari *tipi di bisogno*, facendo riferimento ai loro *oggetti*³⁶⁰. 2) Ritroviamo poi le categorie di *bisogni naturali* e *bisogni necessari*: si ricorderà che secondo Heller essi sono identificati nei

³⁵⁷ Marx, *Il capitale*, p. 141.

³⁵⁸ *Ibidem*. Per la forza-lavoro e il suo valore abbiamo riassunto ivi, pp. 138-141. Marx in ivi, pp. 170-171, chiama lavoro necessario la forza-lavoro dell'operaio che va riprodotta: si tratta di un bisogno sia dell'operaio sia del capitalista, per il quale è un valore d'uso in vista del bisogno di plusvalore; i diversi ruoli del bisogno individuati da Heller sono connessi.

³⁵⁹ Ivi, pp. 141-142.

³⁶⁰ Heller individua differenti *tipi di classificazione* dei bisogni in Marx (tema per cui abbiamo preferito aspettare che la trattazione fosse già ben avviata), aiutandoci ad orientarci: a) dal punto di vista *storico-filosofico-antropologico*, basato sulle due categorie di *bisogni naturali* (diretti cioè alla mera sopravvivenza, naturale o indotta; non possono formare gruppi autonomi di bisogni) e *bisogni socialmente determinati*; b) in base agli *oggetti* dei bisogni: *materiali* (basilari o raffinati a seconda dell'arricchimento dei bisogni) o *spirituali* (tra cui bisogno politico, di lavoro, vita sociale); c) dal punto di vista *economico* (che riguarda soprattutto l'analisi di *domanda* e *offerta* e riprende sul piano economico le categorie di *bisogni naturali* e *bisogni socialmente determinati*; in esso troviamo le spiegazioni di *pluslavoro* e *plusvalore*); d) il bisogno come *categoria di valore*, la più importante delle quali è la *ricchezza* (*materiale* o come *sviluppo dell'individualità umana*). Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 28 e ss.

Grundrisse, per poi distinguersi nel *Capitale*, in quanto qui i bisogni *necessari* sarebbero, a differenza di quelli naturali, sorti *storicamente*, non diretti alla mera sopravvivenza e basati sull'elemento *culturale*; i bisogni necessari sono per Heller un concetto descrittivo rilevante dal punto di vista *sociologico* – rientrano tra essi bisogni, materiali o meno, che la riproduzione della forza-lavoro deve comunque integrare; non essendo individuali, è possibile fare una *media* di essi –; considerati invece dal punto di vista *filosofico*, i bisogni necessari sarebbero quelli che, generati dalla produzione materiale, nella società comunista sarebbero soddisfatti *individualmente*³⁶¹. Non è per spirito di contraddizione ma, come pensavamo che nei *Grundrisse* i bisogni naturali non fossero legati alla mera sopravvivenza, così crediamo che Marx in questo passo del *Capitale* non sostenga che i bisogni necessari, *notwendige Bedürfnisse*, siano del tutto prodotti storicamente a differenza di quelli naturali, *natürliche Bedürfnisse*: egli dice semplicemente che in entrambe le categorie (l'avverbio *andererseits*, qui tradotto con “del resto”, non indica per forza un'opposizione frontale) ci sono una *variabilità* di fondo, quanto a tipi qualitativi, quantità e modalità di soddisfazione dei bisogni, e un intervento *congiunto* di natura e storia – per quanto, certo, l'influsso della natura e dei luoghi è preminente nel secondo caso e quello della storia e delle epoche nel primo –. Quello che cerchiamo di dire, e qui appare il tema 3), è che Marx tenta di evitare tanto un concetto naturalistico di bisogno, quanto l'idea di bisogno come creazione totalmente umana: crediamo che per lui il bisogno sia un concetto *relazionale*, che consente all'uomo il ricambio organico con la *natura*, e non possa essere ridotto a uno dei due termini; il bisogno si eleva su una “*base*” *naturale* che non è eliminabile pena la sua perdita di senso in quanto bisogno, eppure l'uomo agisce su questa base in *diversi* tempi e luoghi *modellandola* (e trasformando così *se stesso*) secondo le sue necessità, che non saranno mai solo naturali o solo umane. Il *dualismo* natura-storia è spesso negli occhi degli interpreti, che lo attribuiscono a Marx, ascrivendogli inoltre un'*oscillazione* tra i due termini a seconda delle opere, oltre all'accusa ricorrente di *naturalismo*; è un'indecisione che troviamo nelle loro letture: così Heller dice che «Marx non oltrepassa un concetto naturalistico di bisogno, anche se tenta molto spesso di farlo», per dire solo una pagina dopo che nei *Manoscritti* egli si allontana, «come in numerose opere della maturità, dall'interpretazione naturalistica»³⁶² del bisogno.

Così anche l'inizio del quinto capitolo, dove Marx studia il processo lavorativo come produzione di valori d'uso, viene usato da Rovatti per cercare di dimostrare il naturalismo del concetto marxiano di bisogno. Marx sostanzialmente conferma quanto abbiamo detto: il *lavoro* (prima ancora di fornire valore alle merci e divenire merce esso stesso) deve produrre oggetti volti a soddisfare determinati *valori d'uso*; esso è un *processo* che *media* il ricambio organico tra l'uomo e la natura, in cui il primo

³⁶¹ Per i *bisogni necessari*, sia come concetto sociologico sia come concetto filosofico, cfr. *ivi*, pp. 34-36.

³⁶² *Ivi*, pp. 29 e 30.

si serve delle forze che la seconda gli ha dato, per trasformarla e *trasformare* così se stesso, tramite le proprie idee e un'*attività* conforme a scopi, la quale è uno dei momenti del processo insieme all'*oggetto* lavorato e al *mezzo* di lavoro; il *bisogno* qui compare come il valore d'uso che motiva il processo lavorativo e che si realizza in un prodotto: il processo lavorativo, «analizzato nei suoi [...] *astratti* movimenti, è [...] adattamento degli elementi della natura ai bisogni dell'uomo, [...] perenne condizione naturale dell'umano esistere», comune «a tutte le forme di società dell'umano esistere»³⁶³. Ora, è troppo facile attribuire a Marx un'idea *naturalistica* di bisogno solo per la ricorrenza in questo passo dei *termini* “bisogno” e “natura” o perché egli parla di lavoro considerato *astrattamente*, senza riferimento alle società particolari; ma come potrebbe essere diversamente dove Marx dichiara esplicitamente di analizzare il lavoro dal punto di vista del valore d'uso e servendosi di un'*astrazione metodica*, per spostarsi solo *dopo* al lavoro nel suo ruolo nel processo di valorizzazione, in cui, sì, compare la *differentia specifica* della società capitalistica? Quale società non produce trasformando la natura in base ai suoi bisogni? Il naturalismo è invece una *costruzione sociale*, volta a eternare determinati rapporti di potere presentando le condizioni in cui essi appaiono come naturali: precisamente ciò che Marx *contesta*, servendosi a volte delle *stesse* astrazioni che intende combattere per comprenderle a fondo prima di *superarle*. Per Rovatti invece il naturalismo di Marx sta nel fatto che egli descriverebbe *prima* il lavoro naturale come valore d'uso per *poi* denunciare il suo asservimento al valore di scambio nel capitalismo e perverrebbe così a un concetto *storico* di bisogno; ma che senso ha leggere così il passo (e non vedere in esso un passaggio metodico), se è Rovatti stesso ad ammettere che Marx sa che il bisogno *si sottrae* alla sfera naturale per divenire un bisogno della *società*, che consente la trasformazione di essa? Marx riconosce il peso dell'*attività soggettiva* di trasformazione della natura anche nel passo citato e abbiamo visto che la *storia* umana ha un ruolo nel suo concetto di *bisogno necessario*: in questo senso la sua posizione è più equilibrata e coerente di chi vede soggetto e bisogno come creazioni integralmente umane, senza tenere conto *anche* dell'influsso su di essi della natura (che, certo, è sempre soggettivamente riflessa); è il rischio costante della lettura fenomenologica, che non si accorge che la sua critica dell'*alienazione* capitalistica, ad esempio dell'automazione, deve considerare in essa anche il ruolo attivo del soggetto che, predisposte le macchine per *manipolare* a proprio vantaggio la natura, finisce per essere schiavo di esse e di meccanismi naturali ancorché creati da lui: il riconoscimento di una *base naturale* (pur con i limiti del concetto di natura) per le operazioni del *soggetto* preserva, non minaccia, la sua *libertà*, aiutando a riconoscerne i limiti³⁶⁴.

È interessante ora vedere come l'*arricchimento* del bisogno non sia simmetrico e anzi sia portatore di un *conflitto* in cui il *bisogno* precisa la sua natura *politica*; ci troviamo all'ottavo capitolo, dove

³⁶³ Marx, *Il capitale*, p. 150. Per il processo lavorativo dal punto di vista del valore d'uso, cfr. *ivi*, pp. 146-151.

³⁶⁴ Le nostre critiche a Rovatti, cfr. *Critica e scientificità*, pp. 163-165, non minano l'importanza decisiva del suo lavoro.

Marx parla della *giornata lavorativa*: essa ha una durata variabile perché, mentre la parte in cui l'operaio riproduce il valore della forza-lavoro venduta al padrone e anticipata da questo (lavoro *necessario*) è una grandezza *determinata*, la parte destinata alla produzione di plusvalore (*pluslavoro*) è *variabile*. La giornata di lavoro ha un limite *massimo* che dipende da due fattori, entrambi collegati al *bisogno*: la forza-lavoro ha un limite *fisico* in quanto per l'operaio a cui essa appartiene, oltre alla parte di giornata in cui lavora, ci sono una parte in cui «ha bisogno di riposare» e un'altra in cui «deve soddisfare altri bisogni del fisico, mangiare, pulirsi, vestirsi»³⁶⁵; in secondo luogo, oltrepassato il limite fisico, la giornata lavorativa «s'imbatte in *limiti morali*. All'operaio necessita del tempo per soddisfare i suoi bisogni intellettuali e sociali», la cui dimensione è determinata «dallo stato generale della civiltà». Se si fa attenzione, si nota che Marx ha appena richiamato i *bisogni naturali* e i *bisogni necessari* di cui parlavamo prima: la giornata lavorativa ha un *limite* nel bisogno, un limite elastico dati i molti fattori da cui dipende. A ben vedere interviene un terzo fattore, che come è ovvio dipende dal capitalista e che possiamo collegare anche qui al bisogno: Marx utilizza il lessico del bisogno quando dice che, avendo il capitalista acquistato la forza-lavoro, «appartiene a lui il *suo valore d'uso*» e «il tempo in cui l'operaio lavora è il tempo in cui il capitalista *consuma* la forza lavorativa acquistata»³⁶⁶; il *bisogno* di *forza-lavoro* da parte del capitalista è finalizzato a un altro “bisogno” (che Marx non nomina come tale), l'estrazione di *plusvalore* da parte del capitale. Si genera dunque uno *scontro* intorno al *limite* della giornata lavorativa: l'operaio cerca di non fare estendere troppo oltre il limite del tempo necessario il pluslavoro, che il capitalista tenta invece di prolungare; si tratta di un conflitto tra *bisogni naturali* e *necessari* (anche raffinati) da una parte e *bisogno* di consumo di *forza-lavoro* e di *plusvalore* dall'altra. La perequazione universale promossa dallo scambio genera sì un'*uguaglianza formale* tra i diritti di chi scambia, ma ciò porta a un'*antinomia* perché «tra uguali diritti decide la *forza*. E così nella storia della produzione capitalistica *la regolazione della giornata lavorativa* appare come *lotta per i limiti della giornata lavorativa*, lotta tra [...] *la classe dei capitalisti* e [...] *la classe operaia*»³⁶⁷: il bisogno, da concetto economico, si fa *politico*. Si noti che questo carattere contraddittorio e *conflittuale* dei rapporti sociali (come pure la gestione del tempo di lavoro e le classi sociali di capitalisti e operai) sono quelli *specifici* del capitalismo e non ineriscono al “*politico*” in quanto tale, al quale negatività e conflitto, anche presi in generale, appartengono solo come dimensioni *particolari* e non *definitorie*. È però più importante notare che la riduzione della giornata lavorativa, di fatto *bisogno di tempo libero*, costituisce ciò che Heller chiama un *bisogno radicale*;

³⁶⁵ Marx, *Il capitale*, p. 181. La giornata di lavoro ha un limite *minimo* solo nel fatto che vi deve essere una parte di pluslavoro oltre al lavoro necessario. Marx precisa in ivi, p. 183 che il pluslavoro non è un'invenzione del capitalismo, ma è diffuso in diverse società in cui c'è divisione del lavoro.

³⁶⁶ *Ibidem*. I corsivi, solo parzialmente nostri, evidenziano qui l'identità tra valore d'uso, consumo e bisogno.

³⁶⁷ Ivi, p. 182. La lotta per la giornata lavorativa, qui spiegata nella teoria, è poi studiata da Marx nella sua evoluzione storica dal XIV al XIX secolo compreso, nella realtà inglese e in altri paesi in ivi, pp. 203-230.

ella sostiene addirittura che la lotta per il tempo libero è *più radicale* della lotta di classe per gli interessi particolari del proletariato, condotta solo entro gli spazi dettati dal capitalismo; questo *abbrevia* il tempo di lavoro (come sappiamo, incrementando le forze produttive), ma a un certo punto non ne è più capace: il bisogno di tempo libero si genera in seno al capitalismo, ma può essere soddisfatto solo *superandolo*. Al bisogno di tempo libero si connettono quelli di *libertà* e *universalità*, anch'essi visti da Heller come bisogni radicali che si generano nel *capitalismo* e, "portati" dalla *classe operaia*, la spingono a *superare* il capitalismo; resterebbe da capire perché la classe operaia liberando se stessa liberi l'intera *umanità* (secondo le note affermazioni del *Manifesto*, che Heller accetta), questione centrale se si volesse attualizzare la questione dei bisogni radicali in una società postindustriale, dove il peso della classe operaia è ormai *marginale*: bisognerebbe pensare ai lavoratori nel loro *complesso* (come del resto il tedesco *Arbeiter* indica) e anche agli *esclusi* dal lavoro, valutando se bisogni come quello di tempo libero, al di là del maggior spazio che sembrano aver raggiunto nel capitalismo, trovino in esso anche una soddisfazione elevata dal punto di vista dello sviluppo di tutte le facoltà del soggetto; se così non fosse ci troveremmo innanzi a dei *bisogni radicali*, che però non sarebbero portati da una classe particolare, ma da *gran parte* della società e che dunque a maggior ragione sarebbero almeno potenzialmente in grado di liberare tutta l'umanità³⁶⁸. I bisogni radicali (proprio in quanto si producono nel capitalismo ma non possono essere soddisfatti in esso) devono passare attraverso un'*estraneazione*, che tocca tanto i bisogni che i *soggetti* che li "portano": questa estraneazione dovrebbe essere a rigore *asimmetrica*, come la lotta tra operaio e capitalista, in cui quest'ultimo si trova (per ragioni correlate, che Marx studia approfonditamente nell'opera) in una posizione sociale di *forza*; in realtà essa pare toccare *entrambi* i gruppi: certamente l'operaio, per cui l'aumento della giornata lavorativa si traduce in un esaurimento fisico e morale, che lo porta a soddisfare nel ridotto tempo libero bisogni necessari *assottigliati* sempre più verso il limite della sussistenza, ma anche il capitalista; questi utilizza infatti tale aumento – che verosimilmente intacca di meno le sue forze, consentendogli in potenza di soddisfare bisogni elevati – per soddisfare un bisogno di plusvalore che *non* appartiene davvero a lui, ma al capitale di cui si riduce a personificazione.

Marx, pur non esprimendosi in questi termini, tratta l'estraneazione di soggetto e bisogno quando parla delle *macchine*, un tema già incontrato nelle opere precedenti e che nel *Capitale* viene affrontato

³⁶⁸ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 100. Cfr. anche ivi pp. 96-101, su come la definizione di "bisogno radicale" sia dello stesso Marx, sul perché i suoi portatori siano gli operai, sulla sua genesi nel lavoro e su universalità e libertà come bisogni radicali; si tratta di temi importanti, che compaiono già nelle opere giovanili marxiane. Sulla capacità del proletariato di liberare, liberando se stesso, *tutta* la società e dissolvere l'antagonismo di classe, cfr. Marx, Engels, *Manifesto*, cit., pp. 53-54. Heller nella *Teoria dei bisogni*, p. 98 avanza riserve sull'*interesse* proletario di classe che appare nel *Manifesto*, cfr. pp. 30-35, ma tronca il problema, dicendo che si tratta di un'opera che Marx scrive con Engels. L'argomento può sembrare debole, ma è vero che l'interesse diviene poi marginale in Marx; per dare effettivo contenuto *politico* alla lotta senza trasformarla in lotta tra egoismi corporativi, il paradigma del bisogno da *estendere* pare più adatto di quello dell'interesse da *limitare*.

in maniera scientificamente rigorosa. La nostra ricostruzione deve introdurre alcuni concetti per spiegare il rapporto tra macchine e produzione di *plusvalore*; anzitutto la distinzione tra capitale *costante* e *variabile*: con il primo Marx indica la parte di capitale investita in *mezzi di produzione*, che non muta il suo valore nel processo di produzione, con il secondo la parte investita in forza-lavoro che invece, oltre a riprodurre il proprio equivalente, *produce plusvalore*³⁶⁹; perché investire allora in macchine, se non producono plusvalore? Marx dice che le macchine non creano valore ma *cedono* il loro valore al prodotto e che tuttavia entrano solo *in parte* nella valorizzazione, mentre entrano completamente nella produzione; da questo punto di vista, poiché le macchine hanno tempi di logoramento più lunghi e consentono un risparmio di spese maggiore rispetto ai semplici strumenti, finiscono per funzionare *gratuitamente* come forze naturali e consentono una produzione molto *maggiore*: ciò è necessario anche perché l'applicazione delle macchine causa una *riduzione* del prezzo del prodotto, che deve così aumentare quantitativamente, richiedendo a sua volta un aumento della *velocità* di produzione. Ora, come agisce la macchina sul lavoro? Essa, pur potendo accorciare il tempo di lavoro, diviene il mezzo per *prolungarlo*: la macchina *diminuisce* il numero di *operai* necessari per tenerla in funzione, ma costituendo essi la maggior sorgente di plusvalore, il capitalista deve *aumentare* la loro giornata lavorativa, quanto alla parte destinata al *pluslavoro*; se viceversa la giornata lavorativa viene *diminuita* anche grazie alle lotte operaie, ciò causa sì una diminuzione del plusvalore *assoluto* (quello che può essere esteso tramite l'allungamento della giornata lavorativa), ma il capitalista può attuare le contromisure: egli può ottenere maggior plusvalore *relativo* (che, a *parità* di ore di lavoro, si produce allungando la parte di *pluslavoro* a scapito del lavoro necessario) *intensificando* proprio grazie alla *macchina* (migliorata quanto a velocità e dimensioni) la giornata lavorativa; l'operaio è costretto in un tempo *immutato* a lavorare molto più intensamente per produrre lo *stesso* valore, risparmiando sui costi³⁷⁰. Da questa breve ricostruzione cogliamo il nesso tra macchina e plusvalore che cercavamo, ma capiamo anche perché la *riduzione del tempo di lavoro* costituisca un *bisogno radicale*, che nella definizione helleriana è un bisogno che si produce nel capitalismo perché questo senza di esso *non* può funzionare: la riduzione del tempo di lavoro è un diretto effetto dell'applicazione delle macchine da parte del capitalismo, che ne ha *bisogno* per produrre plusvalore. Si tratta però di un bisogno *estraniato*, perché la riduzione del tempo di lavoro è controllata dal capitalista, che la indirizza a suo vantaggio trasformandola da condizione di *libertà* per l'operaio in strumento

³⁶⁹ Cfr. Marx, *Il capitale*, pp. 166-167. Non si confonda questa distinzione tra *konstantes* e *variables Kapital*, appartenente alla produzione, con quella tra *fixes* e *zirkulierendes Kapital*, che segna lo scarto tra produzione e circolazione. Più precisamente il capitale *costante* è composto da capitale *fisso* (macchine), con una parte di valore che resta sempre fissa e autonoma rispetto alle merci prodotte, e *circolante* (materie prime), che costituisce le altre parti di capitale anticipato nel processo produttivo. Cfr. *ivi*, pp. 665-666 e p. 827.

³⁷⁰ Abbiamo riassunto e semplificato le analisi di Marx in *ivi*, pp. 287-309. Per la distinzione tra *plusvalore assoluto* e *relativo*, cfr. *ivi*, p. 239.

che accresce il suo *asservimento*. A essere estraniati sono tanto i bisogni quanto i *soggetti* che li portano: ci troviamo così innanzi al rapporto tra macchine e *alienazione*, un tema caro ai fenomenologi e di cui è facile trovare conferma nel testo di Marx, che si riallaccia alle riflessioni giovanili; non solo il tipo di divisione del lavoro richiesto dalle macchine livella i lavori specifici degli operai (dunque la loro attività soggettiva) a operazioni semplici e uguali tra loro (uniformando i soggetti), ma trasforma l'operaio in *macchina parziale* al servizio della *fabbrica*, che costituisce il vero *soggetto*: «nella fabbrica egli deve servire la macchina. [...] Nella fabbrica v'è, indipendente da essi, un meccanismo morto, al quale gli operai vengono incorporati come appendici viventi»³⁷¹; Marx sta descrivendo l'alienazione con il linguaggio, per lui tipico, dell'*inversione* di soggetto e oggetto; «il lavoro a macchina sopprime qualsiasi libera attività del corpo e della mente. La stessa semplicità del lavoro si converte in un mezzo di tortura, in quanto la macchina, invece di liberare l'operaio dal lavoro, toglie a quest'ultimo un proprio contenuto»³⁷². Marx in questo passo indica secondo Heller anche un'estraneazione del *bisogno*, che la filosofa precisa in termini "kantiani" come *inversione* di fine e mezzo: il lavoro, *mezzo* con il *fine* di soddisfare bisogni umani, appaga nell'operaio solo bisogni di prima necessità e non tramite i valori d'uso prodotti che, anziché soddisfare i *suoi* bisogni, divengono *mezzi finalizzati* al bisogno altrui di plusvalore; certo la soddisfazione indiretta dei bisogni avviene in *ogni* società in cui è sviluppato il commercio, ma forse Heller intende dire che *solo* nel capitalismo i valori d'uso sono prodotti per soddisfare il *bisogno di plusvalore* sotto controllo *altrui*; l'inversione mezzo-fine è corroborata dall'uso capitalistico delle macchine, che anzi costituisce uno *spostamento* di fine: la macchina (come ogni mezzo di lavoro) dovrebbe aumentare la produzione riducendo tempi di lavoro e fatica, ma abbiamo visto che l'aumento di produzione finalizzato al plusvalore sortisce effetti *opposti*³⁷³. Si precisa, nella loro estraneazione, il nesso di bisogno e soggetto: ritornando al passo marxiano, più complesso di quel che sembra, si nota che l'alienazione colpisce l'unione di *corpo, mente e attività*, tutti elementi che definiscono secondo l'ipotesi fenomenologica il *soggetto concreto*, il quale *non* può essere pensato come mente separata dal corpo; a ben vedere, tale separazione non pertiene solo alla storia delle idee ma è anche frutto della *divisione di classe* ed è lo stesso Marx a confermarlo: con l'industria fondata su macchine «si verifica la separazione del *potere mentale* nel processo di produzione dal lavoro manuale, e la trasformazione di quel potere in *dominio del capitale sul lavoro*»³⁷⁴. È un'osservazione per noi importantissima, perché mostra come il *dominio* (che, rigeneratosi nella sfera economica, ritorna in quella politica nel modo più duro) si eserciti su un

³⁷¹ Ivi, p. 312.

³⁷² Ivi, p. 313.

³⁷³ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 52-53.

³⁷⁴ Marx, *Il capitale*, p. 313. Per l'alienazione in rapporto alle macchine, cfr. anche Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 422 e 429, ma in riferimento a *Il capitale*, pp. 271 e 284, dove Marx parla dello sviluppo del macchinario come transizione dalla manifattura alla grande industria.

soggetto concreto, *spezzandolo* in due parti, di cui solo *una* potrà (invero deformandolo) disporre di esso: solo alla parte *dominante* sarà accordato, in quanto *ratio*, il privilegio di essere *soggetto*, mentre la parte *dominata* sarà “*desoggettivizzata*”, pensata come ciò che di fatto diviene, animale, mero *corpo*; il soggetto diviene artefice di dominio, ma in quanto soggetto *astratto*, *privo* di corpo: si può immaginare che questa scissione (in cui troviamo tutti e due i rami di quella che chiamiamo antinomia del soggetto) lasci sfigurati *entrambi* gli ambiti che divide, certo il corpo dominato, ma anche la *ratio* dominante, allontanata dalla sua forza vitale. Si pongono comunque due problemi, che lasciamo per ora insoluti: come può la “parte” di soggetto divenuta mero *corpo*, cioè mero lavoratore manuale capace di soddisfare solo bisogni primari, prenderne *coscienza*? L’estraneazione finisce con la perdita di centralità della fabbrica alla fine del XX secolo e la crescente importanza dei lavori *intellettuali*, che non esclude comunque un loro carattere *subordinato*?

Continuiamo a seguire la pista del bisogno, guidati dalle osservazioni di Heller, che ci portano all’analisi marxiana della *legislazione sulle fabbriche* inglesi introdotte per migliorare le condizioni dei lavoratori: Marx ne lamenta l’inefficienza, in quanto blande, facilmente eludibili dal capitalista e potenzialmente dannose perché *occultano* le condizioni del processo produttivo, che lo sviluppo dell’industria ha almeno il merito di mostrare nella sua cruda realtà. Il fatto è che il capitalismo è un movimento *antinomico*: la *tecnologia* promossa da esso consente di *comprendere* le leggi di movimento della produzione, semplificandola e pensandola come un processo *privo* di forme fisse, in cui le funzioni sociali dei suoi membri e la divisione del lavoro sono costantemente *rivoluzionate*; ma il movimento si ferma qui perché di fatto l’industria «riproduce *nella sua forma capitalistica* la antica divisione del lavoro con le sue specializzazioni fossilizzate»³⁷⁵, trasformando (per parlare in termini odierni) la *flessibilità* del lavoratore, che non lo vincola a una funzione specifica, in *precarietà*, nella perdita di mezzi materiali e nella sua inutilità rispetto alla produzione complessiva. Un autore non strettamente legato al marxismo come Deleuze ha compreso (anche se soprattutto in riferimento all’“*economia desiderante*”) tale analisi marxiana del doppio movimento del capitale molto meglio di tanti marxisti, introducendo i concetti di deterritorializzazione (la *dissoluzione* delle forme fisse del processo produttivo) e riterritorializzazione (la ricostruzione su *nuove* basi delle *vecchie* forme allo scopo di mantenere il proprio *potere* fondato sulla divisione del lavoro). Heller dal canto suo mostra come in questa analisi Marx tocchi di nuovo, senza nominarla, la questione dei bisogni radicali, in particolare del *bisogno di universalità*, intesa soprattutto come *versatilità* delle capacità umane; si tratta appunto di un bisogno sviluppato *dal* capitale, indispensabile al suo funzionamento, ma soddisfacibile pienamente solo al di *fuori* di esso, ragion per cui il capitalismo lo deve *ostacolare*,

³⁷⁵ Ivi, p. 358. In questo contesto Marx critica peraltro l’*ideologia* che, per bocca dei capitalisti, sostiene che una società fondata su *interessi antagonisti* finisca per realizzare il *bene comune*.

cercando di restaurare la divisione del lavoro; Marx ripropone qui peraltro il tema del naturalismo: se «il cambiamento del lavoro non s'impone che come legge di natura la cui azione è [...] distruttiva di tutti gli ostacoli che le si frappongono», è la stessa industria con le sue «catastrofi» a imporre «la necessità di riconoscere [...] la più grande versatilità dell'operaio come legge sociale universale della produzione», di «rimpiazzare l'individuo parziale» a cui l'operaio è stato ridotto «con l'individuo integralmente sviluppato», in grado di esercitare liberamente *più* funzioni. Marx fa però due osservazioni importanti (confermando l'ipotesi di Heller): tale necessità non è una legge naturale perché richiede insieme un atto *politico* e un mutamento *culturale*, in quanto la «conquista del potere politico da parte della classe operaia» deve introdurre a tal fine «l'istruzione tecnologica teorica e pratica»; in secondo luogo il capitalismo, pur avendo reso possibili tali sviluppi rivoluzionari, li deve contrastare perché il loro scopo, «*la soppressione dell'antica divisione del lavoro*»³⁷⁶, costituirebbe la sua *fine*. È interessante notare come per Marx la lotta non si combatta solo sul terreno del potere economico e politico, ma coinvolga i «*dispositivi*» (in termini foucaultiani) intermedi, ad esempio d'ordine *simbolico* e *affettivo*, che distribuiscono quel potere all'interno della società; egli parla della *famiglia*, coinvolta in un processo analogo a quello del lavoro: l'industria capitalistica, sopprimendo il lavoro della famiglia, tende da un lato a *dissolvere* quest'ultima perché ne erode la base economica, e dall'altro *si serve* di ciò che ne resta, l'autorità paterna sui figli, per *obbligare* questi ultimi al lavoro più duro; Marx è però chiaro: non è possibile restaurare, considerandole assolute, l'antica famiglia romana o cristiano-germanica, in quanto *scomparse* insieme alle vecchie forme produttive; anzi, «pur apparendo orrenda [...] la soppressione della vecchia famiglia operata dal sistema capitalistico», la sua industria, facendo lavorare donne e giovani anche fuori dal tessuto familiare, «crea la nuova base economica per una forma più evoluta della famiglia e del rapporto tra i due sessi»³⁷⁷; certo, l'Ottocento lo dimostra e Marx lo riconosce, è necessario passare per una triste realtà di generale alienazione, ma il risultato – comunque non garantito e d'altra parte non ottenibile con l'impossibile restaurazione di modi di vita precedenti – è lo *sviluppo* dell'uomo. Heller interpreta dunque nel senso dei bisogni radicali anche le nuove forme *associative* e *affettive* che, generatesi *dal* meccanismo capitalistico, possono trovare soddisfazione solo *rovesciandolo*: siamo convinti che la discussione helleteriana sui *bisogni radicali* e quella deleuziana sul *desiderio* siano sì diverse, ma sovrapponibili in quanto mirano entrambe al *superamento* dei rapporti oppressivi che il capitalismo reca con sé (ben più difficile è la questione su *come* e in che direzione attuare questo superamento); quel che è certo è che le lotte marxiste per la liberazione del e dal *lavoro* sono compatibili con quelle volte a conquistare

³⁷⁶ *Ibidem*. Marx descrive hegelianamente la dissoluzione della divisione tra classi come lo sviluppo delle contraddizioni della società basata su di essa.

³⁷⁷ Ivi, pp. 360-361.

le libertà in termini di vita *sessuale e familiare*; il richiamo alla famiglia “*tradizionale*” è inconciliabile col marxismo, se si considera che è stato spesso sostenuto dagli stessi gruppi sociali che avevano promosso, con l’industria e i mercati, la *dissoluzione* delle vecchie forme di vita sociale (sesso e famiglia compresi): tale comportamento contraddittorio deriva proprio dall’antinomia del capitalismo, che per funzionare è costretto a *dissolvere* vecchi limiti (produttivi, territoriali, sociali), per *restaurarli* poi su scala più ampia, al fine di evitare che questa dissoluzione travolga anche le sue strutture di controllo; richiamarsi a tali limiti in chiave anticapitalista potrebbe significare in realtà prendere le parti del capitale³⁷⁸.

Il riferimento marxiano al bisogno di universalità che, da “legge di natura” della produzione capitalistica, deve farsi “legge sociale” universale della produzione ci riporta al problema del rapporto tra *natura e storia* all’interno del bisogno; Marx ritorna incidentalmente sul tema e lo fa toccando ancora la questione del rapporto tra *forza-lavoro e bisogni* dell’operaio quando introduce il quindicesimo e il ventesimo capitolo, che riguardano rispettivamente le *variazioni di prezzo* della forza lavoro e le *differenze nazionali* di salario. Cercheremo solo di vedere ancora che cosa le due questioni ci possono dire sul bisogno; nel primo caso Marx dice che «il valore della forza lavorativa è determinato dal valore dei mezzi di sussistenza generalmente necessari all’operaio medio»³⁷⁹, i quali sappiamo definire il concetto di *bisogno necessario*. Notiamo due cose fondamentali: il bisogno necessario *non* è solo valore d’uso dell’operaio, ma determina il *valore di scambio* della forza-lavoro che questi vende al capitalista e sta dunque alla base del valore della merce più “tipica” della produzione capitalistica; in secondo luogo, i mezzi di sussistenza che definiscono il bisogno dell’operaio sono quelli che gli sono *generalmente* necessari: Heller si appoggia a questo avverbio, *gewohnheitsmäßig* (nella traduzione italiana del suo libro reso con “per consuetudine”) per dire che i bisogni necessari hanno una base *storica*; è senz’altro vero e non potrebbe essere diversamente, soprattutto quando si cerca di determinare il loro *valore di scambio*, che ha significato *sociale*; dopotutto tra i bisogni necessari figurano anche bisogni *non* strettamente materiali, come l’istruzione; aggiungeremmo solo che si tratta comunque di bisogni la cui base *naturale* non può essere del tutto omessa ed è anzi Marx stesso a includere una «*differenza naturale*» tra uomini e donne, adulti e bambini, nella determinazione del valore dei mezzi necessari, dunque della forza-lavoro; solo che sceglie di trascurarla e passa direttamente allo studio del rapporto tra prezzo della forza-lavoro e plusvalore. Il secondo esempio conferma la nostra idea dell’azione *combinata* di natura e storia nella determinazione del bisogno; Marx chiama in causa il *salario* e le sue leggi come la forma in cui il *valore* e il prezzo della forza-lavoro *si rivelano*;

³⁷⁸ Per l’universalità delle capacità lavorative e le nuove forme di famiglia in quanto bisogni radicali, cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 101-102. La convinzione della vicinanza delle questioni dei *bisogni radicali* e del *desiderio* è peraltro condivisa da Rovatti che, in conversazione privata, ci ha detto di come in lui fosse emersa già negli anni ’70.

³⁷⁹ Marx, *Il capitale*, p. 379.

le differenze di salari nazionali sono per così dire le *forme fenomeniche* delle variazioni di questi valori: «mettendo a raffronto i salari nazionali si debbono [...] tener presente tutti i momenti che concorrono alla *variazione*» del valore della forza-lavoro, «prezzo ed entità dei primi bisogni vitali naturalmente e storicamente sviluppati, costi di istruzione dell'operaio»³⁸⁰, lavoro minorile e femminile, infine produttività, estensione e intensità del lavoro. Anche qui il bisogno gioca un ruolo importante perché, se le differenze di salario dipendono da differenze di *valore* della forza-lavoro, i *bisogni* rientrano tra gli elementi che *determinano* queste ultime; Marx definisce questi bisogni, verosimilmente *bisogni necessari*, adoperando tanto il lessico della natura quanto quello della storia: essi sono *bisogni vitali (Lebensbedürfnisse)* con uno sviluppo e un'entità (*Umfang*) *naturali* e al tempo stesso *storici*, mentre di carattere solo *storico* sarà il loro *prezzo* (pur dipendendo, crediamo, anche da rarità e abbondanza, nelle quali la natura ha la sua parte). Insomma, il bisogno non può non riferirsi alla *vita naturale* dell'uomo, anche se si tratta di una vita mediata sempre entro *forme storiche e sociali*.

Lo studio del bisogno ci porta ad analizzare anche l'ultima sezione del I libro, in cui Marx studia il processo di *accumulazione* del capitale. L'imprenditore, dopo aver realizzato plusvalore dallo scambio e trattenutane una parte da consumare come *reddito*, accumula l'altra come *capitale*. A prima vista il bisogno e lo stesso lavoratore paiono estranei a tale processo, ma non è così; il capitale accumulato è subito reinvestito in un'impresa industriale allo scopo di realizzare altro plusvalore, per accumulare altro capitale da reinvestire su base più ampia³⁸¹; per essere investito il capitale deve essere diviso come sappiamo in capitale costante e variabile (divisione che Marx chiama *composizione*). Tutto ciò tocca direttamente la vita dei lavoratori: l'aumento del capitale genera ovviamente un *aumento di capitale variabile*, che costituisce quello che per il capitalista è un fondo di lavoro supplementare e per l'operaio un fondo di sussistenza, creando inoltre domanda di lavoro. A ben vedere, il bisogno è ricomparso, o meglio compare qui per la prima volta in maniera *esplicita* un bisogno di genere affatto particolare, che però è alla base di molti dei movimenti che abbiamo già visto: il bisogno di valorizzazione del capitale, qui chiamato *bisogno di accumulazione*, che motiva nientemeno che i costanti *investimenti* del capitalista (il cui scopo è generare plusvalore e capitale crescenti); sembra tutto bellissimo: grazie all'accumulo sempre maggiore e più rapido di capitale, e alla spinta all'arricchimento *complessivo* – motivata tra l'altro da nuove «esigenze sociali», *gesellschaftliche Bedürfnisse*, che ci mostrano come il bisogno è a un tempo *beneficiario e motore* di questo

³⁸⁰ Ivi, p. 407. Richiamiamo qui la distinzione marxiana tra *valore* e *prezzo*, che è l'espressione relativa di valore di una merce rispetto a una merce, ad esempio oro, che funzioni come denaro, cioè equivalente generale; il denaro trasforma i valori delle merci in prezzi e misura le quantità di questi; tra prezzo e valore possono verificarsi incongruenze: cfr. ivi, pp. 75-6 e 90-96. Per il carattere storico dei bisogni necessari, cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 31-32.

³⁸¹ Per la distinzione tra *capitale* e *reddito* e per la necessità di continuo investimento di capitale, cfr. Marx, *Il capitale*, pp. 431-432.

processo – «i bisogni di accumulazione [*Akkumulationsbedürfnisse*] potranno superare l'aumento [...] del numero degli operai», la *domanda* d'operai eccederebbe l'offerta «e perciò potranno aumentare i salari»³⁸². Questo aumento del proletariato *non* coincide però affatto secondo Marx con il suo arricchimento, per ragioni strutturali inerenti al capitalismo, come certificano peraltro i suoi stessi portavoce³⁸³. Marx cerca di mostrare il motivo per cui secondo lui l'aumento del salario è tutt'al più una *diminuzione* del lavoro *non pagato* svolto dall'operaio; si dà la seguente alternativa: o il prezzo del lavoro *aumenta*, ma ciò *non* ostacola l'accumulazione del capitale, che continua a ottenere profitto anche con un aumento dei salari e che, crescendo, è il vero agente dell'accresciuta domanda di operai; oppure l'accumulazione *rallenta*, il numero di operai diviene *eccedente* rispetto alla diminuzione di capitale e il prezzo del lavoro *cala* in base alle «*esigenze di valorizzazione* [*Verwertungsbedürfnisse*] *del capitale*»³⁸⁴. Due i dati che colpiscono: è in ogni caso l'*accumulazione* di capitale che condiziona la disponibilità di lavoratori e i loro salari, non viceversa, e il motore di questo processo è il *bisogno di valorizzazione* del capitale, che ora Marx nomina esplicitamente. Il passo si fa ancora più complesso perché compare anche la questione del *naturalismo*: Marx tenta di neutralizzarlo riportando la supposta legge naturale dell'accumulazione al rapporto (crediamo *storico-sociale*) tra *capitale accumulato* e *saggio del salario*, che altro non sarebbe che il rapporto tra lavoro non pagato e lavoro pagato (secondo il bisogno di valorizzazione del capitale) di uno stesso gruppo di lavoratori. Pensiamo che Marx voglia dire che la società è percorsa da un *conflitto fondamentale*, che però *non* appartiene né alla natura dell'uomo (come in Hobbes), né a tutta la sua storia (contrariamente alle affermazioni del *Manifesto* sulla storia come lotta tra classi), né alla vita politica in quanto tale: si tratta del conflitto *specifico* della società capitalistica; ora, esso prende le forme di un conflitto *tra bisogni, asimmetrico* perché solo una delle due parti in campo è attiva: «la legge dell'accumulazione capitalistica, mistificata in legge naturale» indica solamente che «*la sua natura* esclude ogni diminuzione del grado di sfruttamento del lavoro o ogni rialzo del prezzo» che possano minare l'espansione del capitalismo, il quale «contempla l'esistenza dell'operaio in funzione delle esigenze di valorizzazione [*Verwertungsbedürfnisse*] di valori esistenti e non invece la ricchezza materiale in funzione delle esigenze di sviluppo [*Entwicklungsbedürfnisse*] dell'operaio»³⁸⁵. Pensiamo che la critica

³⁸² Ivi, pp. 444-445.

³⁸³ Mandeville nella *Favola delle api* sostiene ad esempio la necessità che per la felicità della società vi sia una massa di cittadini poveri, che *lavorino* e nondimeno *spendano* continuamente, per giunta senza istruzione, la quale accrescerebbe i loro *desideri* e *bisogni* (che mostrano così in controluce il loro legame con la *cultura* e il loro carattere *rivoluzionario*); egli mostra così l'esigenza del capitalismo di «*contrariare*» l'arricchimento dei bisogni promosso da esso stesso: cfr. ivi, p. 446. Nella traduzione di Marx dall'inglese di Mandeville abbiamo *Wünsche*, desideri, e *Bedürfnisse*, bisogni.

³⁸⁴ Ivi, p. 449. Per l'aumento di salario come riduzione del lavoro non pagato, Marx si serve anche di alcune osservazioni della *Ricchezza delle nazioni* di Smith.

³⁸⁵ Ivi, p. 450. Per la storia come lotta tra classi cfr. Marx, Engels, *Manifesto*, p. 8. Per Heller, in *La teoria dei bisogni*, p. 25, il fatto che la ricchezza debba servire i bisogni di sviluppo dell'operaio si basa su una valutazione extraeconomica.

marxiana del naturalismo si colleghi ancora a quella di alienazione e feticismo e che vi compaia ancora in filigrana la questione del soggetto: il *bisogno di valorizzazione* è un *bisogno estraniato*, finalizzato a “*cose*” come i valori, che rispondono alle esigenze di un *soggetto* (perché vero agente del processo) *astratto* (perché non coincide con nessun individuo concreto) come il capitale; questo bisogno si sovrappone ai *bisogni di sviluppo* (fisico e spirituale) di un soggetto *concreto*, ai quali la ricchezza invece dovrebbe essere indirizzata. Ci chiediamo inoltre se il concetto marxiano di *lotta di classe* non sia solo una forma particolare di quello che è un più fondamentale *conflitto tra bisogni*: certo, abbiamo detto che quest’ultimo è anch’esso limitato alla fase del capitalismo studiata da Marx, eppure sembra che le classi e il loro conflitto siano *scomparsi*, laddove invece il bisogno di valorizzazione del capitale (non rappresentato più da una classe come la borghesia) sembra sovrapporsi *ancora* al bisogno di sviluppo degli individui (non più operai, né inquadrabili in una classe) e confliggere a volte con esso. Se ci si chiedesse perché parliamo di conflitto tra bisogni e non tra interessi, diremmo che l’interesse è finalizzato ai benefici di un gruppo *particolare*, mentre il bisogno è finalizzato alle esigenze *globali* di una società e ha in ciò un carattere *politico* più spiccato: al più, il conflitto tra bisogno di valorizzazione, i cui benefici toccano di solito solo *parte* di una società, e bisogno di sviluppo dell’individuo può essere pensato come un conflitto tra *interesse e bisogno*³⁸⁶. Se l’accumulazione fosse una legge di natura, la situazione in cui il soggetto della storia è il capitale e il lavoro una sua variabile dipendente, sarebbe *eterna* (il che è assurdo perché potrà pure non avere mai fine, ma certo ha avuto un preciso inizio storico); determinato dal bisogno di valorizzazione del capitale, il soggetto sarebbe privo della sua *libertà* individuale, i suoi bisogni di sviluppo sarebbero estraniati in quanto *subordinati* a un altro, unico, bisogno, la valorizzazione appunto: soggetto e bisogni sarebbero addirittura concetti ormai *privi* di senso.

In effetti Marx pare confermare più avanti questo timore, aggravato dal fatto che agli stessi *operai* quelle del capitalismo appaiono come leggi naturali, anche se questa apparenza serve più a mantenere ideologicamente l’operaio alle dipendenze della produzione capitalistica quando questa è stata *già* instaurata; essa, quanto alla sua *genesì* storica, necessita del potere coercitivo dello *Stato*, che emana a tal fine leggi come quella della riduzione dei salari, che precorrono l’accumulazione: la formazione

Ancora più importante la sua osservazione in ivi, p. 82, in cui la filosofa individua appunto in questo luogo (che sembra contraddire altri passi del *Capitale*) una critica di Marx all’idea di legge economica come legge di natura.

³⁸⁶ Ci si potrebbe chiedere se il conflitto tra bisogni costituisca la legge di movimento di *ogni* società: non sapremmo rispondere – a meno di invocare il principio, indimostrabile e astorico, del conflitto come elemento *definitorio* del politico – anche perché abbiamo parlato della lotta tra bisogno di valorizzazione, proprio *solo* del capitale, e bisogno di sviluppo individuale, che pur appartenendo in linea di principio ad ogni società, sarebbe soddisfacibile *solo* sulla base dell’arricchimento generato dal capitalismo (ed estendibile a tutti forse solo *oltre* di questo); se il bisogno è un principio del vivere politico, è un principio “*mobile*”: in *ogni* tempo e luogo ci si mette in società per soddisfare dei bisogni, eppure questi sono *variabili* storicamente circa la loro quantità e qualità; i bisogni possono entrare in lotta tra loro oppure no, dato che dal *fatto* che il conflitto ha segnato la vita politica per gran parte della *storia* umana, non deriva la conseguenza *logica* che questa debba *per principio* muoversi solo tramite lotte.

storica di quest'ultima (*accumulazione originaria*) e della dipendenza del soggetto con i suoi bisogni dal capitale va rintracciata paradossalmente in un atto di volontà *soggettiva*, che si palesa come violenza brutale nel caso del *colonialismo* o *legalizzata* nel caso delle disposizioni statali per accelerare l'accumulazione; tra i fattori che determinano l'accumulazione originaria ne troviamo alcuni "misti", che hanno cioè un'origine parzialmente soggettiva e *storica*, ma tendono poi a funzionare davvero come leggi di *natura*: colonialismo, debito pubblico, tassazione, protezionismo, guerre commerciali³⁸⁷. Gli interpreti di Marx, preoccupati giustamente di "salvare" il soggetto, ma incapaci di vedere il suo carattere *antinomico*, *non* analizzano il problema del naturalismo in riferimento all'accumulazione (scuola di Milano) o perdono di vista questa sua "*doppia*" origine, soggettiva e oggettiva (Heller): la filosofa attribuisce a Marx un concetto *contraddittorio* di contraddizione (si perdoni il bisticcio), secondo il quale egli, dopo aver *criticato* le leggi dell'economia come leggi di natura, si serve di un'idea di contraddizione come *necessità naturale*, in cui il bisogno radicale non avrebbe posto; Heller non si rende però conto che la contraddizione è non tanto e non solo in Marx, quanto nell'*oggetto* studiato, il capitalismo. Procediamo con ordine. La descrizione marxiana della tendenza storica dell'accumulazione può essere riassunta grossomodo così: lo sviluppo del capitalismo *distrugge* la *piccola* proprietà individuale e, espropriando grandi masse di popolazione, crea *grandi* proprietà in mano a *pochi*; i lavoratori diventano proletari e i capitalisti più grossi espropriano i più piccoli; si creano però, all'interno del capitalismo, le ragioni del suo *superamento*, diremmo sia sul lato *oggettivo* o "misto" (sviluppo tecnico-scientifico, internazionalismo, socializzazione e accentramento di lavoro e mezzi di lavoro), sia sul lato *soggettivo*, che Heller, diviso il dettato marxiano in due parti, collega alla *prima* di esse; Marx dice: «a misura che diminuisce il numero dei magnati del capitale [...] si ingrandisce [...] la miseria, [...] lo sfruttamento della classe operaia, ma s'acuisce allo stesso tempo il suo senso di ribellione ed essa allarga le sue schiere e si dà [...] un'unità e un'organizzazione grazie allo stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico»³⁸⁸; ovviamente Heller si appoggia a questo lato per sostenere come qui appaia in Marx – oltre allo schema della crescita della *miseria* assieme allo sviluppo capitalistico (che crediamo sia valido solo per *alcune* fasi di esso) – l'idea dei *bisogni radicali*: essi, *estraniati* insieme ai soggetti che li portano, porterebbero questi ultimi a prendere *coscienza* dell'estraneazione e a rovesciare il *capitalismo*, che ne deve ostacolare la soddisfazione. Heller mostra però come nella seconda parte del testo Marx si contraddirebbe: il modo di produzione e la proprietà privata capitalistici «sono *la prima negazione della proprietà privata individuale*. [...] Ma la produzione capitalistica partorisce dal suo seno, con la necessità d'un processo

³⁸⁷ Per la critica dell'accumulazione come legge di natura e sul ruolo dello Stato nel produrla, cfr. Marx, *Il capitale*, pp. 530-531, per il suo carattere violento, cfr. *ivi*, p. 540, per le sue cause cfr. *ivi*, p. 544, per l'origine *storica* del funzionamento del capitalismo come legge di natura, cfr. p. 546.

³⁸⁸ *Ivi*, p. 548. La coppia soggetto-oggetto, molto problematica, è una semplificazione di cui ci serviamo per comodità.

della natura, la propria negazione. È la *negazione della negazione*. Essa ristabilisce non la proprietà privata, ma [...] la *proprietà individuale*»³⁸⁹ che *supera* il capitalismo ed è basata su *cooperazione* e *proprietà collettiva* di suolo e mezzi di produzione. Anche l'occhio più pigro nota come il passo sia costruito su uno schema triadico di tipo *hegeliano* – 1) proprietà privata 2) proprietà capitalistica (negazione) 3) proprietà individuale, in cui cioè l'individuo appartiene a se stesso, e che coincide col comunismo (negazione della negazione) – e come Marx parli effettivamente del carattere di *necessità naturale* di questo processo: la dialettica è trasformata in legge naturale. Heller, dopo aver riconosciuto (crediamo a ragione) che il ricorso allo schema hegeliano è da parte di Marx solo un espediente *espositivo*, nota altrettanto giustamente che in una concezione del genere il bisogno radicale è perfettamente *inutile*, perché la transizione al comunismo riposa su una legge di natura: Marx “*oggettiva*” il dovere collettivo in necessità economica, abbracciando l'idea “hegeliana” di contraddizione, che porta alla concezione secondo cui, data l'opposizione tra forze produttive e rapporti di produzione, il capitalismo è destinato *necessariamente* a crollare. Ora, tale concezione va rigettata anzitutto perché *controfattuale*: a distanza di centocinquanta anni il capitalismo non è crollato e anzi ha riassorbito in sé gli esperimenti politici e produttivi che hanno cercato di realizzare (quasi sempre malamente) la società dei produttori associati; in secondo luogo, come può Marx, dopo aver ridicolizzato il naturalismo nella scienza economica (che eternerebbe il dominio dell'economia sull'uomo), appellarsi poi a esso e invocare una transizione *naturale* da capitalismo a comunismo (delegando la libertà umana a processi oggettivi e rischiando di restaurare lo *stesso* dominio)? Non possiamo credere che un pensatore del suo calibro si contraddica in maniera così palese nella stessa pagina; dobbiamo allora ipotizzare che la *contraddizione* sia, come dicevamo, nel capitalismo stesso e, forse, tocchi più radicalmente l'intera *civiltà moderna*, di cui lo sviluppo capitalistico pure è uno dei motori principali. La nostra attenzione si sposta sull'agente di questo processo, il *soggetto-uomo*, anch'esso attraversato da una particolare *antinomia*. Egli cerca di rendersi finalmente *padrone* della natura dopo millenni di soggezione a essa, imparando a controllarne le forze grazie alla *tecnica*; parallelamente il soggetto (in quanto *io-penso*, *coscienza* e *individuo*) diviene protagonista della storia delle idee, principio della libertà umana, depositario di diritti. Lo sviluppo della tecnica è legato a quello del *capitalismo*, preparandolo e subendo a sua volta un'impennata grazie a esso; qui avviene però un cortocircuito: il soggetto, sfugge ai vincoli della natura, per *restaurarli* all'interno del dominio umano (seconda natura), finendo per divenirne preda esso stesso e, da signore, trasformarsi in *schiavo*. Un esempio risiede proprio nella sottomissione dei bisogni di sviluppo individuale degli uomini al bisogno di *valorizzazione*, che li priva in parte della libertà di agire. Anche Marx registra questa antinomia del soggetto (pur non esprimendosi così), ma vi resta parzialmente *coinvolto*, appartenendo dopotutto a una

³⁸⁹ *Ibidem*.

particolare epoca della storia della metafisica; è anzi già stupefacente la sua critica al naturalismo dell'economia politica, tanto più difficile per chi vive in un'epoca in cui le sue leggi appaiono e funzionano *davvero* come leggi naturali: egli le sottopone a un procedimento di *critica immanente*, che cioè si serve degli stessi principi del criticato, in questo caso l'economicismo, per rivolgerglieli contro, ma finisce per rimanere *in parte* impigliato in esso; Heller ha dunque ragione nel vedere in Marx una contraddizione, ma non spiega *da dove* essa provenga. Il richiamo al soggetto con cui i fenomenologi e Heller (e noi con loro) cercano di evitare la riduzione dell'uomo a ingranaggio anonimo del sistema produttivo, deve tenere sempre conto del carattere problematico del soggetto che, *assolutizzatosi*, si fa *natura cieca*: ci si deve allora muovere in senso *opposto*; la nostra stessa ricerca è un tentativo di riconoscere nell'apparente debolezza del *soggetto bisognoso*, la sua *apertura* alla natura, che non è quella selvaggia, né quella del naturalismo scientifico; si tratta della natura che, *riflessa* dalla coscienza ed esperita dal *corpo*, possa servire i *bisogni* dell'uomo *senza* essere oggetto di sfruttamento *distruttivo* e possa essere organizzata all'interno della società umana in vista dei *bisogni di sviluppo di tutti* e non di un bisogno di valorizzazione che non appartiene a *nessuno*³⁹⁰.

Dal lato del capitalista non c'è però solo il bisogno di plusvalore, che in realtà non appartiene a lui, ma al *capitale* che egli investe (e personifica secondo Marx); ovviamente il capitalista, in quanto individuo, è anche un *consumatore* e la divisione capitalistica di classe non comporta solo la coppia *bisogno di sviluppo-lavoratore* da una parte e *bisogno di valorizzazione-capitalista* dall'altra, ma si manifesta pure dal punto di vista dei *bisogni di consumo individuale*. Marx ne è perfettamente consapevole quando introduce la questione dei *mezzi di consumo*. Ci troviamo nel II libro del *Capitale* (edito da Engels sulla base del materiale preparato da Marx quando questi era già morto), che riguarda il processo di circolazione del capitale e, più precisamente, nella terza sezione, dove Marx studia la *riproduzione* e la *circolazione* del capitale sociale *complessivo*, ossia la somma dei capitali individuali, a partire dalla riproduzione semplice³⁹¹. Il valore del prodotto sociale annuo complessivo è in parte reinvestito come *capitale*, in parte destinato al consumo *produttivo* e *individuale* di operai e capitalisti; qui non conta però solo il valore di scambio del prodotto riprodotto, ma anche i *valori*

³⁹⁰ Per l'idea "hegeliana" di contraddizione nel capitolo sull'accumulazione, cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 85-88.

³⁹¹ Alcune precisazioni terminologiche: la *produzione* è il processo di lavoro che produce merci e genera plusvalore, entrando come seconda fase nel processo di *circolazione*, di cui la prima è l'acquisto di merce in cambio di denaro da parte del capitalista D-M e la terza è la vendita della merce lavorata contenente plusvalore per ottenere più denaro M'-D', cfr. Marx, *Il capitale*, p. 579; la circolazione ha un movimento periodico di rinnovamento detto *rotazione*, in cui l'elemento iniziale e quello finale sono qualitativamente uguali: denaro nel caso del capitale monetario D-M...P...M'-D' (i puntini sono un'interruzione del processo), prodotto nel caso del capitale produttivo P...M'-D'-M...P, cfr. p. 603, merce nel caso del capitale merce M'-D'-M...P...M', cfr. p. 618. La *riproduzione* del capitale comprende produzione e rotazione cfr. *ivi*, p. 797: essa è in ogni modo di produzione la trasformazione di parte dei prodotti in mezzi di produzione per produrre di nuovo; Marx distingue riproduzione *semplice* se il capitalista consuma e reintegra periodicamente come reddito il plusvalore ottenuto, ripetendo il processo produttivo su stessa scala, cfr. p. 412 e *ampliata*, che altro non è se non l'accumulazione, in cui il plusvalore è accumulato come capitale da reinvestire su base più ampia, cfr. pp. 421 e 889.

d'uso in cui esso si divide, che determinano due sezioni: esso si divide in mezzi di *produzione* I e mezzi di *consumo* II; il capitale si divide in ogni sezione in costante (c) e variabile (v) e così il valore del prodotto totale annuo in ogni sezione si determina dalla loro somma più il plusvalore realizzato, dunque $c+v+pv$. Tra le due sezioni si verifica uno scambio, che Marx descrive accuratamente e si risolve nel movimento per cui da un lato la sezione II riconverte in mezzi di *produzione* il suo capitale *costante* riprodotto come mezzi di *consumo*, mentre le torna la somma anticipata nell'acquisto di mezzi di *produzione*, dall'altro la sezione I ha di nuovo come capitale *monetario* il suo capitale *variabile* riprodotto come mezzi di *produzione*, mentre le torna la somma anticipata nell'acquisto mezzi di *consumo*, dopo aver realizzato plusvalore dalla vendita di mezzi di *produzione*; le due sezioni si sono pagate reciprocamente *scambiandosi merce* senza arricchirsi perché ai capitalisti torna in mano il denaro che avevano anticipato; gli operai che lavorano per I non acquistano i mezzi di produzione che producono, ma i mezzi di *consumo* di II e dunque il capitale variabile investito dai loro padroni giunge *prima* ai capitalisti II, che ripagano I con l'acquisto di mezzi di *produzione*. Questa allora la formula: $I(v+pv) = IIc$ ³⁹². Ci si sposta alla sezione II, in particolare alla parte $v+pv$: per quanto riguarda gli operai II, essi devono riacquistare col proprio salario (anticipato loro come capitale *variabile* v) parte del proprio prodotto in mezzi di *consumo* dai capitalisti II, che acquistano *anch'essi* mezzi di consumo col proprio reddito ottenuto dal *plusvalore* pv. Ecco allora che Marx divide i mezzi di consumo in due sottosezioni, dove riappare chiaramente il problema dei *bisogni*; a) mezzi di consumo indispensabili, consumati sia da operai che da capitalisti (sebbene in qualità e quantità diverse rispetto ai primi): «mezzi di consumo *necessari*, dove non importa nulla se un prodotto, quale p. es. il tabacco da un punto di vista fisiologico sia o meno un mezzo di consumo necessario; basta che la consuetudine l'abbia reso tale»³⁹³. Dall'altra parte abbiamo «b) mezzi di consumo di *lusso*, che entrano solo nel consumo della classe capitalistica e quindi possono essere scambiati unicamente dietro esborso di plusvalore, che all'operaio non va in nessun caso»³⁹⁴. Riguardo ad a) notiamo che torniamo alla domanda circa il carattere *naturale* o *storico* dei *bisogni necessari* – dove continueremo a sostenere che il carattere necessario dei bisogni è sì determinabile per consuetudine, ma si esercita su una base naturale (anche se certo possono esistere necessità determinate socialmente) –; b) è invece una categoria piuttosto nuova per noi. Un aiuto può venire da Heller, che usa il passo per approfondire la classificazione marxiana dei bisogni dal punto di vista *economico*: la coppia *bisogni di lusso-bisogni necessari* sarebbe interpretabile tramite categorie economiche legate alla *domanda* e all'*offerta*; Marx oscillerebbe inoltre già dalla *Miseria della filosofia* tra quest'ultima concezione e quella che lega il

³⁹² Per lo scambio tra I e II, abbiamo riassunto e semplificato ivi, pp. 827-831.

³⁹³ Ivi, p. 832.

³⁹⁴ *Ibidem*.

carattere di lusso o necessario del bisogno all'*oggetto* a cui è diretto: qui Marx stabilisce che un bisogno di lusso è tale quanta più *forza-lavoro* vi è contenuta, per poi contraddire questa idea con una concezione *non-economica*; questa – allorché egli lamenta l'aumento di prezzo di beni indispensabili e una diminuzione di quello dei beni di lusso – lo porta a definire bisogni di lusso (in opposizione al concetto "sociologico" di bisogni necessari determinati in base a elementi storico-morali) quelli che *per consuetudine non* appartengono ai bisogni degli operai; Heller non è convinta, crediamo a ragione, e individua in Marx un concetto di bisogno di lusso secondo cui esso è quello il cui oggetto sta *fuori* dalla capacità d'acquisto dell'operaio: quando un prodotto di lusso diviene talmente poco caro da essere acquistabile da tutti, *cessa* semplicemente di essere tale³⁹⁵. Un'idea simile tornerebbe nel passo del *Capitale*, dunque continuiamo con l'analisi. Marx descrive lo scambio tra le due sottosezioni II a e II b: se nella prima il capitale *variabile* investito torna ai capitalisti *direttamente* perché essi vendono i *mezzi necessari* ai loro operai che li comprano tramite i salari, nella seconda la parte di prodotto $c + pv$ è costituita da *mezzi di lusso*, che gli operai non possono acquistare e deve dunque essere reintegrata in maniera *mediata*; si genera dunque nelle sottosezioni uno scambio analogo a quello che avveniva nelle sezioni: gli operai II b acquistano col loro salario *mezzi di consumo* dai capitalisti II a, mentre questi acquisteranno *mezzi di lusso* e così ai capitalisti II b *ritornerà* il capitale variabile anticipato. Solo che le cose si complicano proprio perché anche i capitalisti consumano *individualmente*, sia *mezzi necessari* che *mezzi di lusso* in diverse proporzioni, così i capitalisti II a spenderanno parte del loro reddito in mezzi necessari prodotti da loro, parte in mezzi di lusso prodotti dai capitalisti II b, che dal canto loro acquisteranno anch'essi mezzi di lusso propri e mezzi necessari dai colleghi II a. Qui ci basta sapere che c'è una *diversificazione* interna a II, per cui il capitale v può essere realizzato dagli operai II b che lo ricevono solo se essi spendono in mezzi di consumo *necessari*, i quali rappresentano solo *parte* del pv complessivo dei capitalisti II a, e che, solo con la *realizzazione* di quel v in questa parte, può *tornare* ai capitalisti II b il capitale variabile anticipato³⁹⁶. Certo l'*uso* che gli acquirenti fanno della loro merce *non* rientra nel valore di scambio di essa né nella sfera di circolazione, ma ciò non toglie che per analizzare questa si deve studiare anche il *consumo* dei prodotti, il *mondo dei bisogni* in altri termini. Se *aumenta* la parte di *lusso* del prodotto annuo e dunque più *forza-lavoro* è assorbita in produzione di lusso, la disponibilità di mezzi *necessari* per gli operai che lavorano in II b dipende dalla *riconversione* in capitale monetario del capitale variabile II b, che dipende a sua volta dallo *sperpero* da parte dei capitalisti del loro *plusvalore* in mezzi di *lusso*; si

³⁹⁵ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 37-38.

³⁹⁶ Per lo scambio tra II a e II b, abbiamo qui riassunto e semplificato, Marx, *Il capitale*, pp. 832-836. Si noti che nella riproduzione semplice il reddito del capitalista è identico al plusvalore. Non ci soffermiamo sulle proporzioni in cui ciascuna sottosezione investe in mezzi necessari e di lusso, sulle diverse porzioni da cui in ciascuna sottosezione è formato il plusvalore, né sul rapporto che esse hanno col capitale costante globale di II (che consente lo scambio con I).

danno due possibilità: in periodi di *crisi* il consumo di lusso rallenta e dunque la conversione di capitale variabile II b in capitale monetario per i salari degli operai II b è solo *parziale*, lasciando in miseria parte di essi e riducendo perciò anche la vendita di mezzi necessari; in periodi di *prosperità* avviene il contrario: «non solo aumenta il consumo dei mezzi di sostentamento necessari; la classe operaia [...] prende parte momentaneamente anche al consumo di articoli di lusso, che per lo più le sono proibiti, e inoltre al consumo [...] di articoli di consumo “indispensabili” solo alla classe capitalista»³⁹⁷; evidentemente, data la più estesa e veloce conversione di capitale variabile in *salari*, questi si *alzano*, consentendo *maggiori consumi*, che incrementano la conversione del capitale variabile e così via. A questo livello diviene comprensibile la lettura puramente economica che Heller dà del concetto di bisogno di lusso: un oggetto *non* è un bisogno di lusso in base alle sue caratteristiche, ma al fatto che sia utilizzabile dalla *minoranza* della popolazione che, in base alla divisione del lavoro, ha più potere d’acquisto; l’accresciuta produttività fa sì che bisogni un tempo *di lusso* divengano *necessari*³⁹⁸. Notiamo due cose: se il bisogno di lusso è tale perché soddisfacibile solo da chi si trova più in alto nella divisione del lavoro, l’interpretazione economica deve essere integrata da una spiegazione *politica* di come quella divisione si è prodotta nella società (cosa di cui Heller, facendo riferimento alla divisione del lavoro è forse conscia, ma che non accentua abbastanza parlando di interpretazione solo economica); come conciliare poi la lettura secondo cui, una volta soddisfacibili anche dagli operai, i bisogni di lusso cessano di essere tali con la *distinzione* che Marx continua a mantenere tra bisogni di lusso e necessari? Per capirlo può essere utile analizzare la spiegazione che egli dà qui delle *crisi*. Marx nota che esse provengono dalla *manca* di *consumatori* in grado di pagare e che del resto il consumo (leggi: la *soddisfazione di bisogni*) nel capitalismo è possibile solo tramite pagamento in *denaro*; egli aggiunge che se si volesse però ridurre le crisi *aumentando* i salari affinché gli operai possano permettersi l’acquisto di parte maggiore del proprio prodotto, bisogna ricordare che «le crisi vengono sempre preparate da un periodo in cui il salario [...] aumenta» e gli operai consumano di più, e come dunque il capitalismo permetta «solo momentaneamente quella relativa prosperità della classe operaia e sempre solo come apportatrice di crisi»³⁹⁹. Marx sembra dire che entro il capitalismo la maggior parte della popolazione *non* può mai pienamente soddisfare i propri bisogni: nei periodi di *crisi* c’è una *contrazione* dei salari, dunque dei consumi, mentre l’*aumento* dei salari e l’incremento quantitativo e qualitativo di *bisogni* portati dai periodi di *prosperità* non fanno che *precorrere* una fase di crisi; evidentemente per lui (che qui pare rivolgere un’implicita critica al socialismo riformista) una piena soddisfazione dei bisogni sarebbe possibile, spezzata questa alternanza,

³⁹⁷ Ivi, p. 837. La seconda eventualità si dà soprattutto quando il prezzo delle merci aumenta a prescindere dal loro valore.

³⁹⁸ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 39.

³⁹⁹ Marx, *Il capitale*, p. 837. Marx non spiega però qui il motivo dell’alternanza tra aumento dei salari e successive crisi.

solo al di *fuori* del capitalismo stesso. Misuriamo allora sulla spiegazione marxiana della crisi la lettura di Heller dei bisogni di lusso: nei periodi di prosperità, essi in quanto raggiungibili da tutti, *non* sono più tali, mentre i periodi di crisi sono definibili paradossalmente (al contrario di quanto il passo marxiano sembra suggerire a prima vista) proprio per l'*aumento* di bisogni di lusso, cioè irraggiungibili ai più; l'interpretazione economica di Heller mostra le sue implicazioni *politiche*: la distinzione tra bisogni necessari e di lusso è presente in ogni società fondata sulla *divisione del lavoro*, mentre solo in una società comunista l'opposizione *sparirebbe*, non solo perché non ci sarebbero bisogni di lusso, ma perché ci sarebbe un diverso concetto di bisogni necessari, basati sullo sviluppo dell'individuo⁴⁰⁰. Ci si può allora chiedere se non vi sia una contraddizione con l'impostazione dei *Grundrisse*, secondo cui il capitalismo comporta un arricchimento e una diversificazione dei bisogni; diremmo di no: potremmo interpretare il *bisogno "ricco"* come un *bisogno radicale*, cioè un bisogno che si produce solo a partire dal capitalismo, ma è soddisfacibile solo al di fuori di esso; attenzione quindi a non confondere il bisogno ricco con il bisogno di lusso, che a ben vedere rappresenta il suo *opposto*. Il bisogno ricco è legato allo *sviluppo* delle *qualità individuali*, divenendo la base per un concetto *diverso* di ricchezza, in virtù del quale una società è ricca quando *tutti* i suoi membri riescono a svilupparsi come individui secondo le loro possibilità; da questo punto di vista, rispetto a una società di questo tipo (che rappresenta un modello *ideale*, non essendo mai apparsa nella storia), la società capitalistica, certo più *ricca* anche in tale aspetto rispetto alle precedenti, è più *povera*: vi permangono bisogni di lusso (immaginiamo sia materiali che immateriali) accessibili solo ad alcuni, con il risultato che la felicità generale resta un miraggio. Come accennavamo, la lettura economica dei bisogni richiede un'integrazione politica: la disuguale possibilità di soddisfazione di bisogni nel capitalismo è legata agli sviluppi storici di questo, che sono anche di natura *politica* (si ricordi il capitolo sull'accumulazione); vale anche l'inversa: affinché possa darsi un'uguale partecipazione alla vita politica di una comunità, è necessario che vi siano uguali possibilità di *accesso ai bisogni*; questo non significa che la proposta marxiana sia motivata da invidia sociale o brama di livellamento (pregiudizi che spesso ne hanno offuscato la comprensione): certo nel capitalismo c'è una diversità di bisogni maggiore rispetto alle società precedenti, eppure esso non ha saputo evitare il prezzo della loro *massificazione* (accrescendola anzi nel XX secolo) e la sua diversità resterebbe sempre indietro a quella in cui i bisogni sono "tagliati" intorno alla *singularità* di ciascun soggetto. Un'ultima precisazione: il fatto che alla fine del passo Marx ribadisca l'importanza della *distinzione* tra bisogni necessari e di lusso non contraddice quanto abbiamo detto: dopotutto egli sta analizzando la società *capitalistica* e questa distinzione permette di coglierne le dinamiche. Marx ricorda che la diversa proporzione all'interno di II tra produzione di mezzi *necessari* e di *lusso* influenza la ripartizione, tra le due sottosezioni,

⁴⁰⁰ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 40.

non solo di plusvalore e capitale variabile, ma anche di capitale *costante*: se ricordiamo che il capitale costante di tutta la sezione II consente lo scambio di essa con la somma di plusvalore e capitale variabile di tutta la sezione I, il rapporto tra mezzi necessari e di lusso «ha un'importanza basilare per il carattere e i rapporti quantitativi della produzione ed è [...] elemento determinante di tutta la sua configurazione»; certo ci troviamo nella riproduzione *semplice*, dove «il motivo propulsore del capitalista individuale» è sì il plusvalore, ma solo in funzione del «consumo individuale del capitalista»; tuttavia la riproduzione semplice è la parte «più importante [...] di ogni riproduzione annua su scala più ampia»⁴⁰¹; vediamo che il problema dei bisogni ha allora un ruolo centrale nella comprensione di *tutto* il modo di produzione capitalistico, finalizzato all'accumulo di plusvalore e capitale su base sempre più allargata: diremmo che costituisce la *base concreta* su cui esso (con i rapporti di potere che comporta) si eleva per poi occultarla.

La necessaria integrazione politica del concetto economico di bisogno (in questo caso di lusso) ci porta a studiare il concetto di “*bisogno sociale*”: in realtà ogni bisogno ha natura sociale, ma si tratta di una categoria che Marx usa in maniera *specificata* e che speriamo ci aiuti a capire meglio il rapporto tra *economico* e *politico*; ci troviamo nel III libro del *Capitale* (anch'esso edito da Engels), precisamente al capitolo decimo, dove Marx studia il rapporto tra *prezzi* e *valori* di mercato, dopo aver parlato del livellamento del saggio generale di profitto. Dobbiamo allora anzitutto spiegare: 1) che cos'è il *profitto* nella sua distinzione dal plusvalore, 2) che cos'è il suo *saggio* e 3) perché esso subirebbe un *livellamento*. Sappiamo che secondo Marx il plusvalore è un'eccedenza del valore della merce prodotta rispetto al costo di essa, eccedenza proveniente dal lavoro contenuto nella merce eppure non retribuito; il *saggio del plusvalore* viene descritto da Marx con la formula p/v , a indicare il rapporto del *plusvalore* ricavato con il *capitale variabile* investito. Il capitalista però può sfruttare il lavoro solo anticipando capitale *costante*; il suo *profitto* è determinato dal rapporto del *plusvalore* realizzato non col capitale variabile, ma con il capitale *complessivo* investito: il *saggio del profitto* è perciò descritto dalla formula p/C , o $p/c+v$. È interessante notare come per Marx, che pure spiega la formula del saggio di profitto solo dopo quella del saggio di plusvalore, il primo sia il punto di partenza dal punto di vista *storico* e la *forma fenomenica*, a partire dalla quale si deve scoprire la sua “*essenza*”, il saggio di plusvalore appunto. Plusvalore e profitto possono essere realizzati solo nella *circolazione*, dove sembrano derivare dall'eccedenza del prezzo di vendita delle merci rispetto a quello del loro costo e al loro valore, anche se si generano solo nella *produzione* come appropriazione del tempo di lavoro: per Marx i capitalisti e i loro economisti hanno tutto l'interesse a *occultare* questa genesi dell'eccedenza nello sfruttamento del lavoro, cercando di mostrare come essa derivi invece

⁴⁰¹ Marx, *Il capitale*, p. 837.

dalla circolazione⁴⁰². È ovvio che la descrizione del rapporto tra profitto e plusvalore come quello tra fenomeno ed essenza offre un “assist” alla lettura fenomenologica: Rovatti – dopo aver criticato in Marx la mancata distinzione terminologica tra forma fenomenica, ossia rappresentazione apparente, e fenomeno, rischiando di fare di questo (invece che il *nesso* che tiene insieme i vari elementi della realtà capitalistica e che può rivelarsi al soggetto) un’illusione contrapposta all’essenza – si appoggia proprio al passo marxiano, trovandovi, crediamo a ragione, una prova dell’ineliminabile riferimento al *soggetto* ai fini dell’analisi del capitalismo; Marx infatti dice che la trasformazione del plusvalore in profitto è «solo un ulteriore sviluppo dello scambio tra soggetto e oggetto che già si registra nel corso del processo produttivo», per cui «da un lato il valore [...] che domina il lavoro vivo viene personificato nel capitalista; dall’altro [...] l’operaio si presenta quale forza lavorativa meramente oggettiva» e questa «trasposizione di coscienza»⁴⁰³ viene ulteriormente sviluppata dalla *circolazione*. Questa digressione ci ha permesso di rispondere alle prime due domande circa il rapporto tra profitto e plusvalore, a cui va aggiunta un’ulteriore precisazione: se per Marx il profitto non è altro che una forma fenomenica del plusvalore, essi sono la *stessa* cosa, anche se il loro saggio è differente; in particolare, il saggio di profitto $p'v/c+v$ è sempre *minore* di quello del plusvalore, $p'v/v$ ⁴⁰⁴. Resta da vedere che cosa sia il saggio generale del profitto e come subisca un livellamento: esso non è altro che il *saggio medio* del *profitto* realizzato da *diversi* capitali individuali con *diversa* composizione organica, media determinata dai saggi medi dei capitali in concorrenza tra loro; in conformità a tale saggio, a ogni capitale tocca un profitto medio. Il saggio generale del profitto è insomma determinato dalla *composizione organica* dei capitali nelle varie sfere di produzione e dai saggi di profitto corrispondenti, nonché dalla *ripartizione* del capitale *sociale* in ognuna di esse e dalla sua grandezza relativa a ogni saggio di profitto particolare⁴⁰⁵. Altro problema (molto dibattuto nella critica a Marx): il rapporto tra *prezzi* e *valori*; nelle sfere di produzione in cui il capitale ha una *composizione media* (ossia simile a quella del capitale sociale medio) i prezzi di produzione delle merci tendono a

⁴⁰² Abbiamo qui riassunto e analizzato ivi, pp. 938-940, anche se il saggio del plusvalore fa la sua comparsa in ivi, pp. 168 e ss. Si ricordi comunque che, come il capitalista può sfruttare lavoro solo anticipando capitale costante, così può valorizzare quest’ultimo anticipando capitale *variabile*.

⁴⁰³ Ivi, p. 941. Per la distinzione tra fenomeno e forma fenomenica, cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 168; per la necessità del riferimento al soggetto, cfr. ivi p. 188-189: in particolare per Rovatti la trasposizione di coscienza denunciata da Marx è una forma di feticismo e solo il riferimento alla prassi soggettiva (compreso da Lukács e ignorato dagli althusseriani) consente di passare da tale coscienza immediata e feticistica a una coscienza critica.

⁴⁰⁴ Cfr. Marx, *Il capitale*, pp. 942-944; il rapporto è influenzato da diversi fattori (valore del denaro, rotazione, produttività del lavoro, lunghezza della giornata lavorativa, intensità del lavoro e salario); Marx calcola poi il rapporto tra saggio del plusvalore, $p'v'$, e del profitto $p'v/c+v$, supponendo di volta in volta i fattori come fissi o variabili, pp. 943-957.

⁴⁰⁵ Abbiamo qui analizzato e riassunto ivi, pp. 1017-1023. Se il *prezzo di costo* delle merci dipende dalla spesa di ciascun capitale nella sfera di produzione, il *profitto* (che gli si aggiunge determinando il costo della merce) *non* dipende invece dal profitto prodotto da ciascun capitale, bensì dal profitto che in un dato periodo tocca in media a ciascun capitale, considerato come *parte aliquota* del capitale sociale *complessivo*. Anche le differenze dei *plusvalori* rispetto ai prezzi di produzione e le differenze dovute ai diversi periodi di rotazione tendono a *compensarsi* tra loro, anche se tali differenze agiscono sui vari saggi di profitto.

corrispondere ai loro valori e i profitti ai plusvalori; gli altri capitali sono spinti dalla concorrenza a *uguagliarsi* a quelli con composizione media e a realizzare il profitto medio a prescindere del plusvalore prodotto; i *prezzi* generati dall'aggiunta del profitto medio ai prezzi di costo coincidono qui coi *valori* (trasformati in prezzi di produzione) mentre il *profitto medio* deriva dalla ripartizione, tra i capitali delle varie sfere di produzione, del *plusvalore complessivo*, che rappresenta la somma di tutto il lavoro non retribuito. Va notato che per Marx *non* è il prezzo realizzato nella sfera di circolazione a determinare il *valore*, ma, coerentemente col I libro, quest'ultimo a determinare il primo, che cala se il tempo di produzione è minore e aumenta se esso è maggiore. I prezzi tendono dunque a corrispondere ai valori, anche se ciò avviene solo a condizione di trovarci nella *società* fondata sullo *scambio* di merci tra produttori che soddisfano reciproci *bisogni*. Se dunque il *valore* totale delle merci regola il *plusvalore* totale e questo determina il *profitto* medio e il suo saggio, è sempre la legge del valore (che sappiamo agire nella sfera di *produzione*) a regolare il prezzo di produzione; tuttavia è la *concorrenza* (che a rigore agisce nella sfera di *circolazione*) che livella i valori delle merci a valori e prezzi unici e d'altro lato genera il prezzo di produzione e livella i saggi di profitto (e qui abbiamo la risposta al terzo quesito): perché ciò avvenga è necessario però che il capitalismo sia completamente sviluppato⁴⁰⁶. Pensiamo che non ci sia contraddizione in Marx e che egli voglia dire che la *produzione* contiene in germe le *condizioni* (il valore) che determinano la *circolazione* e che tuttavia solo quest'ultima *realizza* (nei diversi prezzi che si contendono il mercato) la produzione, sviluppando e portando alla luce queste condizioni.

Ci avviciniamo al nostro problema (che ha richiesto una così lunga preparazione); perché le merci di una stessa sfera di produzione siano vendute al loro valore, è necessario anzitutto che siano livellate a un valore sociale unico, il *valore di mercato*, che richiede appunto la *concorrenza* sul mercato tra produttori: essa deve essere abbastanza forte «per fare immettere sul mercato la massa di merci adeguata ai bisogni sociali, cioè la massa per cui la società può pagare il valore di mercato»⁴⁰⁷; esiste dunque per Marx un *bisogno sociale*, che definiremmo (come gli altri concetti economici, saggio di profitto, capitale, valore etc. che compaiono in questa parte dell'opera) come un *bisogno socialmente medio* (anche se difficilmente quantificabile); da esso dipendono sia la *quantità* di merci sul mercato sia il loro *valore*: «se la massa dei prodotti oltrepassasse tale bisogno, bisognerebbe vendere le merci al di sotto del loro valore di mercato; se [...] la massa non fosse sufficiente [...] verrebbero vendute

⁴⁰⁶ Abbiamo riassunto e analizzato ivi, pp. 1029-1035. Precisazione terminologica: il *prezzo di costo* è un presupposto indipendente dalla produzione, corrispondente alla quantità di valore retribuito racchiuso nella merce; è sempre inferiore al *valore* di essa, che contiene al contempo lavoro retribuito e non retribuito; il *prezzo di produzione*, pur potendo essere diverso dal valore, tende a essere uguale a esso in rapporto al capitale sociale, corrispondendo alla somma di lavoro retribuito e non retribuito ed essendo così sempre maggiore al prezzo di costo. Se quest'ultimo è k , il profitto è p e il saggio generale di profitto è p' , il prezzo di produzione è $k + p = k + k p'$, cfr. ivi, pp. 1024-1025.

⁴⁰⁷ Ivi, p. 1035. Il valore di mercato è sia il valore medio delle merci di una determinata sfera di produzione sia il loro valore individuale quando sono prodotte nelle condizioni medie della loro sfera di produzione, cfr. ivi, p. 1033.

al di sopra del loro valore di mercato»; osserviamo allora che il *bisogno* non regola solo (in quanto valore d'uso) la *produzione*, ma (in quanto bisogno sociale) anche il *mercato* e i valori medi che vi compaiono; in realtà le cose si complicano perché il rapporto è *bidirezionale* e anche il valore di mercato influenza il bisogno sociale: «qualora il valore di mercato cade, si ha un allargamento in genere del bisogno sociale», dunque dei *consumi*, mentre «aumentando il valore di mercato, diminuisce il bisogno sociale di merci»⁴⁰⁸ e il loro consumo; certo sono la *domanda* e l'*offerta* (che sappiamo determinare per Heller l'interpretazione *economica* del concetto di *bisogno*) che regolano il rapporto tra prezzo e *valore di mercato*, ma quest'ultimo a sua volta regola il rapporto tra domanda e offerta. Ricordiamo inoltre che il valore di mercato è una media che *presuppone* il valore individuale delle merci, il quale dipende dalla legge del valore che si determina nella sfera di produzione; il valore di scambio si realizza nel mercato, ma a sua volta presuppone sia il *bisogno* come *valore d'uso*, sia il *lavoro* contenuto nella merce: affinché si possa vendere qualcosa era prima necessario che «la merce possedesse un valore d'uso e di conseguenza fosse conforme a un bisogno sociale» e che «la quantità di lavoro racchiuso nella merce rappresentasse il lavoro socialmente necessario»⁴⁰⁹. Il *bisogno* ricompare dunque come concetto-chiave nella *circolazione*; se questa sembra a prima vista fatta di rapporti solo economici, Marx pare dire che essa non può essere spiegata solo dalle leggi economiche della domanda e dell'offerta, ma richiede un'integrazione, se non politica, almeno *sociale*: «il “bisogno sociale”, cioè quel che regola il principio della domanda, è condizionato sostanzialmente dal rapporto esistente tra le varie classi e dalla loro rispettiva posizione economica»⁴¹⁰, dipendendo in particolare dal rapporto tra *plusvalore* complessivo e *salario* ed evidentemente da come esso si dispone tra i membri di una società: notiamo da subito che tale disposizione non è simmetrica e presuppone una sostanziale *disuguaglianza sociale*; la sfera *economica* non può così determinare integralmente ogni aspetto della vita *sociale* e (di conseguenza *politica*), ma è influenzata da essa. Heller studia il concetto marxiano di bisogno sociale in riferimento a questo luogo del *Capitale*, pervenendo a riflessioni come sempre decisive: il *bisogno sociale* è una categoria che Marx userebbe in maniera piuttosto “*lasca*”, dando adito ad alcuni fraintendimenti; in particolare essa indicherebbe da un lato il bisogno *estraniato* nel capitalismo: questo concetto di “bisogno sociale” si distinguerebbe per il fatto di essere anzitutto (in quanto generale) più “degn” di quello *individuale* (che andrebbe *sacrificato* a esso), rivelandosi di fatto bisogno dei ceti *dominanti* e in secondo luogo di essere bisogno “*vero*” che, in contrapposizione al bisogno individuale, *non* sarebbe ancora conosciuto ai suoi portatori, che andrebbero istruiti al riguardo dai *capi* del movimento; non solo Heller lancia un'implicita frecciata

⁴⁰⁸ Ivi, p. 1035.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 1036.

⁴¹⁰ Ivi, p. 1035.

all'ortodossia di partito (questo potrebbe essere uno dei passi che le valse la "scomunica" dal regime comunista ungherese) e rivendica giustamente l'*autonomia* del bisogno – anche se lo fa sostenendo che il bisogno in quanto tale è *sempre* cosciente, cosa non sempre vera: vero è piuttosto che questa coscienza non può essere *impartita* dall'autorità altrui –; ella assimila tale *bisogno sociale estraniato* all'*interesse*, che domina la società capitalista, in cui l'interesse generale non è altro che l'*identità* delle *opposizioni* degli interessi particolari (che sappiamo compensarsi secondo l'ideologia *liberale*) e dei loro portatori. A queste concezioni che omogenizzano i bisogni, li riducono a interessi contrastanti e li feticizzano in quanto li riducono al "bisogno" di valorizzazione di una "cosa" come il capitale, Marx oppone per Heller un'*altra* nozione di *bisogno sociale*: esso resta sempre eminentemente *individuale*, anche se si può farne una media, almeno approssimativa; Heller individua quattro sensi di questo bisogno sociale *non feticistico*: anzitutto quello (già incontrato nei *Grundrisse*) di bisogni *socialmente prodotti* (individuali e umani), in contrapposizione a quelli naturali; vedremo più avanti il secondo e il quarto, mentre quello incontrato in questo luogo del *Capitale* corrisponde al terzo senso, che indica la *media* dei bisogni *materiali* di una società. Heller fa un'osservazione di carattere "grafico": "bisogno sociale" compare qui *tra virgolette* e ciò indica per la filosofa il suo riferimento (come in effetti avviene qui) alla *domanda solvibile*, ossia che può essere pagata tramite *denaro* (mentre *senza virgolette* indicherebbe bisogni materiali *non* legati alla domanda solvibile); secondo Heller tale distinzione non riguarderebbe le classi dominanti (per cui bisogno materiale e domanda solvibile coincidono, in quanto evidentemente esse sarebbero in grado di pagare per soddisfare tutti i bisogni materiali), ma solo quella *operaia* (per cui il "bisogno sociale" solvibile sarebbe, data la scarsità di mezzi, piccola parte rispetto ai bisogni materiali complessivi): pensiamo che Heller faccia bene a cogliere nel passo (che pure si riferisce all'intera società e non solo alla classe operaia) l'effettiva *disparità* nelle possibilità di soddisfare dietro pagamento di denaro i *bisogni materiali* e nel vedere come questi costituiscano un gruppo *più vasto* rispetto ai bisogni di beni "acquistabili" con denaro⁴¹¹. Marx individua un'altra condizione affinché le merci dello stesso tipo siano vendute al loro *valore*, identico e corrispondente a quello *di mercato*: che la loro massa costituisca l'offerta "*normale*" e la domanda corrispondente sia anch'essa normale. A spiegarci che cosa si debba intendere con tale normalità interviene nuovamente il concetto di *bisogno sociale* (se vogliamo seguire l'ipotesi di Heller, notiamo comunque che Marx non lo indica sempre tra virgolette, anche quando si riferisce alla domanda solvibile); se la merce ha un *valore d'uso*, corrisponde a un bisogno sociale, il quale ha una *quantità* determinata, importante proprio per studiare l'offerta (ossia la massa di merci di un tipo) e la domanda (appunto il bisogno che la società ha di tale merce): la *normalità* consiste nel fatto che la massa di merci soddisfa il bisogno sociale nella sua determinata estensione, e prezzo e valore tendono

⁴¹¹ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 73-77.

a *coincidere*⁴¹². Marx passa allora anzitutto all'analisi dell'*offerta*: poiché nella riproduzione annua l'*offerta* è una massa di merci con una quantità dipendente dal fatto che sia destinata al consumo *immediato* o *differito*, qui non conta solo tale massa di valori d'uso corrispondenti a bisogni umani, ma appunto anche la loro *quantità determinata*, oltre al loro *valore* di mercato, il quale dipende dalla quantità di *tempo lavorativo* sociale contenuto nella merce indipendentemente dalla sua utilità. Se la società vuole soddisfare i suoi *bisogni*, deve *pagare* la merce che produce; ci troviamo senz'altro nella società *capitalistica*, fondata sulla divisione del lavoro: una parte di essa spende il suo lavoro producendo *merci*, ottenendo un compenso in denaro con cui acquistare merci che soddisfano i suoi *bisogni* (le quali hanno a loro volta un valore dipendente dal lavoro sociale speso per realizzarle). Qui *non c'è* nessun rapporto tra la quantità di *lavoro sociale* destinato a produrre una merce e la grandezza del *bisogno sociale* di tale merce; se una merce è prodotta in quantità *eccedente* rispetto a quella necessaria per il bisogno sociale, la massa di merci rappresenta sul mercato una quantità di lavoro sociale inferiore rispetto a quella racchiusa in essa (che viene così sprecata) e la merce è venduta al di *sotto* del suo valore di mercato, se invece la quantità di lavoro sociale racchiuso in una merce è *inferiore* rispetto al *bisogno* sociale di essa, la merce è venduta al di *sopra* del suo valore. Marx nota in maniera incidentale che solo «se la società esercita un efficace controllo sopra la produzione, dandole una preliminare regolamentazione, essa può porre un legame tra la misura del tempo lavorativo» necessario alla produzione di una merce «e l'estensione del bisogno sociale al cui soddisfacimento»⁴¹³ tale merce è volta. Marx non la nomina esplicitamente, ma una società di questo tipo sarebbe la società *comunista*: è come se egli dicesse che il *capitalismo* è *necessario* per lo sviluppo della concorrenza che porta all'*equiparazione* di prezzi e valori, ma *insufficiente* affinché questi ultimi corrispondano (se non casualmente) ai bisogni umani, cosa che avverrebbe solo nel *comunismo*, dove c'è una corrispondenza piena tra lavoro, dunque *valore*, e *bisogni*;– inoltre, se una merce è venduta al suo *valore di mercato* solo nel caso in cui il *lavoro* necessario per produrla corrisponde al *bisogno sociale* di essa, si giunge all'esito paradossale per cui il capitalismo “*contraria*” la sua tendenza all'uniformazione di prezzi e valori, che sarebbe realizzata solo nel *comunismo* –. Certo il capitalismo ha arricchito i bisogni, ma produce anche una ricchezza ora *inutile* rispetto agli effettivi bisogni, ora *insufficiente* per colmarli. Ci viene in mente il dubbio se tale programmabilità integrale della produzione sia *possibile*, dato che il controllo dovrebbe estendersi su una sfera smisurata di rapporti economici, nonché

⁴¹² Se l'*offerta* è invece *inferiore* alla domanda, è la merce ottenuta alle condizioni *meno* propizie a determinare il valore di mercato, se è *superiore*, la merce prodotta a condizioni *più* propizie: la differenza tra prezzo e a valore è tanto *maggiore* quanto più grande è la differenza tra domanda e offerta; la differenza tra l'*offerta* di merci prodotte e l'*offerta* che permette di vendere le merci al loro valore di mercato dipende a sua volta dal fatto che l'*offerta* di merci prodotte (condizionata dalla riproduzione) è *diminuita* rispetto a quella che ha regolato il valore e alla domanda (*sottoproduzione*) o *aumentata* (*sovraproduzione*), oppure dal fatto che, pur restando l'*offerta* la stessa, la sua grandezza relativa al *bisogno* risulti più piccola o più grande: cfr. Marx, *Il capitale*, pp. 1038-1039.

⁴¹³ Marx, *Il capitale*, p. 1040. Per l'*offerta* e il rapporto in essa tra bisogni sociali e valore, cfr. *ivi*, pp. 1039-1040.

auspicabile, dato che la ricchezza generale (per quanto casuale e mal distribuita) prodotta dal capitalismo pare un dato di fatto, mentre non sappiamo se nel comunismo possa prodursi altrettanta ricchezza semplicemente regolando la produzione. Heller pare rispondere al nostro dubbio quando precisa che tale *misurazione* del tempo di lavoro, come pure la *distinzione* tra pluslavoro e lavoro necessario, valgono solo in riferimento a una *prima* fase del comunismo e alla società intesa come *individuo complessivo* (non ai singoli): in tale misurazione verrebbe prima calcolato il *tempo di lavoro* in base alla *popolazione* e alle ore in cui essa può lavorare, lo si *dividerebbe* tra i diversi rami di produzione, stabilendo infine quanto di esso debba essere usato per i *bisogni materiali* (lavoro necessario) e quanto è destinabile ad *altri scopi* (pluslavoro)⁴¹⁴. Marx prosegue studiando la *domanda*, che si divide in mezzi di *sussistenza* e di *produzione*, che presuppongono entrambi una quantità determinata di *bisogni sociali* (a cui corrisponde nell'offerta una determinata quantità di merci); per entrambi i tipi di mezzi e per tutte le classi sociali bisogna che oltre alla quantità di merci necessarie se ne aggiunga un'altra in grado di assicurare la *riproduzione*: la *domanda*, che (si sarà capito) coincide con un determinato *bisogno sociale*, richiede la disponibilità di un'*offerta*, che coincide con un determinato *bene*, anche se la quantità «di tale bisogno è del tutto elastica e incerta. La sua fissità è solo apparente. Se i mezzi di sostentamento calassero di prezzo oppure aumentasse il salario [...] gli operai allargherebbero il proprio consumo e quindi il “bisogno sociale” di tali merci diventerebbe più grande»⁴¹⁵. Si noti che Marx torna a mettere tra virgolette il bisogno sociale legato alla domanda solvibile (anche se qui è apparso spesso anche senza); egli poco dopo lo scrive di nuovo senza virgolette, ma questa scelta ha il senso preciso di cercare di individuare un *altro* tipo di bisogno sociale, che Heller chiama “*vero*”: «la differenza tra il bisogno di merci rappresentato sul *mercato* – la domanda – ed il reale *bisogno sociale* cambia [...] da una merce all'altra; e con ciò s'intende la differenza tra la quantità di merci richiesta e la quantità che sarebbe richiesta» se «avessero un altro prezzo monetario oppure gli acquirenti si trovassero in una condizione economica differente o avessero un diverso tenore di vita»⁴¹⁶. Marx sembra così dire che esistono dei bisogni sociali che, *irriducibili* a quelli che

⁴¹⁴ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 126. Tale misurazione sarebbe possibile solo per lavori *semplici* (che richiedono tempi uguali), mentre per lavori complessi si dovrebbe calcolare il tempo di lavoro di *ogni* individuo (ciò che senza mercato sarebbe assurdo e porterebbe al superamento della misura del valore col tempo di lavoro nella seconda fase del comunismo). Sebbene Marx sollevi a questo livello per Heller problemi insolubili, ella nota in *ivi*, p. 132, che solo qui Marx perviene al contempo a un'esposizione rigorosa del nesso tra *bisogni materiali* e *produzione*. Heller, in *ivi*, pp. 127-129, individua un altro problema nel rapporto nella società comunista tra *necessary time* e *disposable time*, che consiste nelle attività libere e rientra nel tempo di consumo: non si saprebbe se le attività svolte nel tempo di consumo ma indispensabili alla produzione (insegnamento, scienze, direzione della produzione) appartenerebbero al *necessary* o al *disposable time*; entrambe le soluzioni danno luogo per Heller a contraddizioni.

⁴¹⁵ Marx, *Il capitale*, p. 1041.

⁴¹⁶ *Ibidem*. Corsivi di Marx. Infine, pp. 1041-1042, Marx nota che, se le merci sono vendute al loro valore di mercato quando domanda e offerta si equilibrano, tale equilibrio si verifica *raramente* nella realtà; l'*economia politica* invece lo presuppone, ritenendo che il conflitto tra domanda e offerta tenda a compensarsi nel lungo periodo: il rapporto tra domanda e offerta spiega da un lato la differenza tra prezzi e valori di mercato, dall'altro l'annullamento di questo contrasto.

compaiono sul mercato, sono storicamente *variabili* e soddisfacibili solo *cambiando* la situazione economico-sociale. Rispetto a essi per Heller «il “bisogno sociale” che si riferisce alla domanda è quindi mera *apparenza*, che non esprime i “reali” bisogni della classe operaia», aggiungeremmo di ogni classe, «anzi li “trasfigura” nel loro contrario»⁴¹⁷. Heller assimila allora questo bisogno sociale “vero” ai bisogni *necessari* (che per lei, si ricorderà, sono una categoria “sociologica” descrittiva, non strettamente filosofica): essi consistono nella *media* dei bisogni individuali, sono di natura *materiale* e, tra i bisogni non materiali, quelli determinati dal *valore di scambio* – anche se la soddisfazione di questi ultimi (ad esempio l’amore) tramite valore di scambio è una forma di *estraniazione* –; sono determinati dalla storia e dai costumi e formano dei *sistemi “oggettivi”* precostituiti: i bisogni “sociali” legati alla domanda consentono meramente la possibilità di soddisfare tali bisogni sociali “veri” in una situazione data; in realtà il passo marxiano ci parla sì di bisogni materiali, ma che sembrano *sottrarsi* almeno *in parte* alla situazione data e che sono secondo noi parzialmente assimilabili proprio ai *bisogni radicali* di Heller, che qui non vi fa riferimento; ella è più preoccupata di mostrare come questi bisogni siano tali solo se *conosciuti* dai loro portatori, forse intendendo (crediamo a ragione) preservarne l’*autonomia* rispetto alla loro determinazione da parte di agenti esterni (partiti, leader, classi), ma pervenendo all’erronea concezione filosofica (invero condivisa da molti) che un bisogno o è *cosciente* o non è. Segnaliamo infine il quarto senso di bisogno sociale che Heller individua in Marx: si tratta semplicemente di un bisogno soddisfacibile mediante *istituzioni sociali* (scuole, ospedali, istituzioni culturali)⁴¹⁸.

Lo studio del bisogno sociale ci porta all’analisi di un altro concetto marxiano molto discusso, la *caduta tendenziale del saggio di profitto* (dove troveremo tra l’altro il secondo senso di bisogno sociale individuato da Heller): anche qui dovremo limitarci a vederne le conseguenze per il nostro tema. Cominciamo esponendo la legge: dato un capitale con un determinato saggio del plusvalore, il saggio del profitto p_v/C sarà di diversa grandezza a seconda della composizione del capitale, più precisamente sarà tanto *minore* quanto *maggiore* sarà il valore del capitale *costante* e dunque di quello *complessivo*; Marx ipotizza che questa riduzione del saggio di profitto, che caratterizza la maggior parte delle sfere produttive, sia *progressiva*; inoltre dal momento che lo sviluppo della produzione capitalistica richiede un *incremento* sempre maggiore del capitale complessivo e di quello costante (l’impiego sempre maggiore di mezzi di produzione e materie prime per aumentare la produttività) a scapito di quello variabile, la legge costituisce una *tendenza immanente* al capitalismo; vi è dunque una

⁴¹⁷ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 77.

⁴¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 77-80. Questo quarto senso di bisogno sociale si trova per Heller nella *Critica del programma di Gotha*. Sebbene *non* sia una categoria economica, è un bisogno la cui soddisfazione richiede che gli sia destinata una parte sempre maggiore di *reddito*; tale bisogno, pienamente soddisfacibile per Marx solo nella società *comunista*, mira sempre, anche se soddisfatto collettivamente, allo sviluppo degli *individui*.

progressiva *diminuzione* del lavoro “vivo” nei confronti di quello oggettivato (perché occorre lo stesso numero di operai per utilizzare sempre più macchine e materie prime) e una conseguente *diminuzione* crescente del *plusvalore* rispetto al capitale utilizzato, paradossale perché la produzione di plusvalore è il *fine* dell’impiego di capitale – si noti comunque che capitale variabile e pluslavoro diminuiscono solo relativamente al capitale impiegato, pur potendo aumentare in assoluto –. Marx parla tuttavia di semplice “*tendenza*” rispetto alla legge di caduta del saggio di profitto, poiché essa si accompagna a cause che, pur prodotte dagli *stessi* sviluppi, la *ostacolano*⁴¹⁹. La legge si accompagna non solo a cause antagonistiche rispetto a essa, ma anche a contraddizioni che è *essa stessa* a generare: lo *sviluppo* delle *forze produttive* coincide con l’*accelerazione* dell’*accumulazione* (per Marx il capitalismo non è altro che accumulazione) e con la *caduta* del *saggio di profitto*, ma questa è conseguenza dell’*accumulazione* stessa, che causa una più vasta *concentrazione* del lavoro, la quale genera a sua volta un incremento del capitale *costante* rispetto a quello totale; se il saggio di profitto è il *motore* del capitalismo, la sua caduta *ostacolerebbe* infine il capitalismo stesso, che si mostrerebbe dunque come fenomeno storicamente *transitorio*, *necessario* per creare ricchezza, ma *in conflitto* con il proprio sviluppo. Vediamo alcune conseguenze di queste contraddizioni, prima di arrivare al bisogno sociale; anzitutto il rapporto tra capitalismo, *godimento* (*Genuß*) e *consumo* (qui *Konsumtion*), dunque la sfera dei bisogni, che testimonia peraltro come il *feticismo* capitalistico riguardi anche il *capitalista*: infatti la produzione capitalistica *non* ha mai «per fine diretto il godimento [...] per il capitalista», ma come sappiamo la produzione di plusvalore, determinata dallo sfruttamento del lavoro, la cui realizzazione a sua volta dipende dal rapporto, nella società complessiva, tra le *forze produttive* e la “*capacità di consumo*”, la quale infine «si basa su una distribuzione antagonistica, che riduce il consumo della grande massa della società a un limite che permette un gioco solo assai ristretto»⁴²⁰, dettato dall’accumulazione. Da un lato dunque anche il capitalista non è un soggetto libero, ma uno *schiavo* della produzione di una “cosa” come il *plusvalore*⁴²¹, dall’altro l’arricchimento promosso dal capitalismo tocca solo *parte* della società (del resto *non* necessariamente per i suoi godimenti personali) e può benissimo coesistere, nonostante l’*espansione* dei mercati, con la *limitazione* dei consumi. In secondo luogo, proprio il rapporto tra capitalismo e *limite*; Marx riporta le contraddizioni *particolari* del capitalismo, che generano *crisi* violente quanto *temporanee*, a una contraddizione *fondamentale*: quella tra lo *sviluppo* delle *forze produttive* a prescindere dal loro valore e il fatto che il fine

⁴¹⁹ Per l’esposizione della legge, cfr. Marx, *Il capitale*, pp. 1056-1057; esempi di queste cause *antagonistiche* sono: aumento del grado di sfruttamento del lavoro, riduzione del salario al di sotto del suo valore, diminuzione di prezzo degli elementi del capitale costante, sovrappopolazione relativa, commercio estero, aumento del capitale azionario; cfr. *ivi*, pp. 1070-1076.

⁴²⁰ *Ivi*, p. 1079. Per le contraddizioni della legge di caduta del profitto, cfr. *ivi*, p. 1077 e ss., per la coincidenza di capitalismo e accumulazione cfr. *ivi*, p. 1061.

⁴²¹ Non a caso Paci ritrova in queste pagine il tema dell’inversione *feticistica* tra astratto e concreto, riscattabile solo con un ritorno al soggetto: cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, p. 453.

della produzione capitalistica è proprio la produzione di *plusvalore*. Il capitalismo cerca di *superare* i suoi limiti, ma può farlo solo *restaurandoli* su scala più grande; Marx – prima di riconoscere che il capitale è *necessario* storicamente per lo sviluppo delle forze produttive e del mercato mondiale, ma deve al tempo stesso “*contrariare*” (di qui la sensatezza di una lettura come quella deleuziana) questo scopo con i propri *rapporti di produzione* – pare suggerire che solo un mutato modo di produzione potrebbe garantire una vera ricchezza: «*il vero limite della produzione capitalistica è proprio il capitale*», che ha come punto di partenza e fine la propria valorizzazione e non invece l’uso dei mezzi di produzione per «l’allargamento del processo vitale per la *società* dei produttori»⁴²². Paci pare individuare questo nuovo concetto di ricchezza proprio nei *bisogni*, che nel capitalismo risultano però *estraniati*, in quanto in esso non conta il valore d’uso ma quello di scambio; anche se questa lettura, trascurando che lo scambio ha consentito l’estensione del bisogno anche in quanto valore d’uso, può sembrare *ingenua*, essa coglie una tendenza in effetti presente nel capitalismo: è proprio perché in esso conta solo la *valorizzazione* e non i “reali” bisogni umani, che la *ricchezza* capitalistica coesiste con la *miseria* di alcune fasce di popolazione (Paci pensa ai paesi *sottosviluppati*), i cui bisogni *non* sono rilevanti ai fini dello scambio di merci; per quanto riguarda i paesi *sviluppati* l’estraneazione si riflette nel fatto che l’uomo è ridotto ad “*animale consumatore*”, cioè *non* consuma ciò di cui ha bisogno, ma le merci che il capitale ha bisogno di far consumare per *valorizzarsi*. Paci, dopo aver individuato la contraddizione di base del capitale nel fatto che esso produce *per sé* e non per la società, nota (in sintonia con le riflessioni di Heller) che essa non si rovescia da sola, ma ha bisogno dell’intervento di una *soggettività rivoluzionaria* collettiva, il proletariato. Crediamo che qui i bisogni acquistino valenza non solo sociale, cioè legata al consumo complessivo della società, ma *politica*, perché richiedono e consentono una *trasformazione* della società, delle sue istituzioni e leggi, per poter essere finalmente soddisfatti globalmente: è interessante vedere come Paci colleghi al rafforzarsi dell’alienazione un’*estensione* del proletariato, che non sarà composto solo dagli operai di fabbrica o dai contadini, ma anche da *immigrati* e *consumatori* della società ricca, da tutti coloro che hanno subito l’*alienazione*; qui il bisogno mostra la sua vicinanza con la questione del *desiderio*, perché Paci descrive l’alienazione come l’esito estremo dell’induzione a desiderare (anche sul piano *psicosessuale*) «ciò che il capitale desidera che si desideri»⁴²³. La fine della produzione capitalistica (ancora oggi lungi dall’apparire all’orizzonte) è preparata *da essa* stessa, ma richiede l’intervento di una *soggettività collettiva* (del resto anch’essa prodotta in parte dal capitalismo) che, presa coscienza

⁴²² Marx, *Il capitale*, p. 1083. Esempi delle contraddizioni *particolari* del capitalismo sono quella tra aumento della popolazione operaia e sovrappopolazione relativa, quella tra caduta del saggio di profitto e aumento della massa dei capitali con conseguente diminuzione del loro valore, la quale rallenta la stessa caduta del saggio di profitto, quella tra sviluppo delle forze produttive e diminuzione del capitale variabile a scapito di quello costante: cfr. *ivi*, 1082.

⁴²³ Paci, *Funzione delle scienze*, p. 454.

della propria alienazione, la rovesci rivendicando i *bisogni* di cui è portatrice: allora, al di fuori dell'apparenza capitalistica, può manifestarsi il *vero fine* della produzione, che non è quello di accumulare capitale, ma quello «di produrre mezzi per i bisogni dell'uomo e di trasformare lo stesso lavoro nella soddisfazione di un bisogno»⁴²⁴.

Una delle contraddizioni della legge di caduta del profitto è per Marx la *sovrapopolazione* che essa provoca: con l'accumulazione aumentano anche i *mezzi di produzione*, ma con essi aumenta anche la popolazione di operai; da un lato aumentano i *salari*, dunque si creano le condizioni per un'espansione assoluta della popolazione, dall'altro i mezzi di produzione creano (visto che occorrono *pochi* operai per mettere in funzione le macchine) una sovrappopolazione relativa. Questa può benissimo accompagnarsi a una *sovraproduzione* (in quanto determinate entrambe dall'incremento di forze produttive, prodotti e mercati, dall'accelerazione dell'accumulazione del capitale e del suo valore e dalla diminuzione del saggio di profitto); non ci soffermeremo sulle ragioni di questa sovrapproduzione: basti dire che si tratta di una *sovraproduzione* di *mezzi di produzione* (cioè di lavoro e di sostentamento) che funzionano come *capitale*⁴²⁵. Che cosa c'entrano i *bisogni*? Essi appaiono, nel nesso di fenomeni collegati alla caduta del saggio di profitto, ancora attraverso il fatto che qui essi sono *negati*; la caduta del saggio di profitto genera *concorrenza* tra i capitali, che si accompagna a un provvisorio rialzo dei *salari*, dunque a un ulteriore *calo* del saggio di profitto e a una *sovraproduzione* di prodotti, che saturano i mercati: siccome «il capitale non ha per suo scopo il soddisfacimento di bisogni, ma la produzione di profitto», che può essere ottenuta regolando «la quantità dei prodotti in base alla scala di produzione e non viceversa», si genera «un conflitto tra l'ambito ristretto del consumo [...] e una produzione che tende sempre a superare tale limite»⁴²⁶; il capitalismo è dunque solcato da un *conflitto* tra *bisogni* e *produzione* (e diremmo tra *soggettività* corrispondenti), che tende a riprodurre un *limite* a danno dei primi, e un'espansione che si vorrebbe *illimitata* della seconda: l'*arricchimento* dei bisogni prodotto dal capitalismo è costantemente *limitato* da esso stesso e si accompagna dunque paradossalmente a *povertà* (almeno se misuriamo la ricchezza in *bisogni* e non in valore di scambio). Con la sovrapproduzione di merci (derivante da quella di capitale) – che Marx suggerisce avere campo libero quando la produzione agisce come legge *cieca* e non invece compresa e *regolata* dai produttori uniti – si ha un'*insufficienza* di *domanda* di mezzi di sostentamento necessari, che deve essere cercata all'estero, per poi pagare col denaro ricavato gli operai autoctoni in modo che possano permetterseli: ciò avviene perché il capitalista può destinare il prodotto eccedente al

⁴²⁴ Ivi, p. 455. Per il rapporto tra bisogni, alienazione, soggetto nella caduta del saggio di profitto cfr. ivi, pp. 452-455.

⁴²⁵ Per la sovrappopolazione (e sovrapproduzione) abbiamo qui riassunto e analizzato Marx, *Il capitale*, pp. 1061 e 1087. La divisione dei mezzi di produzione in mezzi di lavoro e sostentamento non corrisponde a quella del secondo libro in mezzi di produzione e consumo: forse in questo passo del terzo libro Marx accentua il fatto che anche il consumo dei lavoratori per il loro sostentamento entra a far parte delle condizioni di produzione e riproduzione del capitale.

⁴²⁶ Ivi, p. 1088.

consumo (che non è il suo fine) solo quando esso è ritrasformato in *capitale* (il suo vero fine). La *sovraproduzione* non è assoluta, ma relativa alle esigenze di *valorizzazione* del capitale e convive con una *sottoproduzione* rispetto alle esigenze dei *consumatori-lavoratori*: non sono prodotti troppi mezzi di sostentamento o di lavoro, ma troppo *pochi* dei primi per soddisfare la massa della popolazione e troppo pochi dei secondi perché coloro in grado di lavorare possano farlo in tempi di lavoro brevi e dunque in maniera più produttiva; sono piuttosto prodotte *troppe* merci perché la produzione di plusvalore tramite lo *sfruttamento* del lavoro possa garantire un'*accumulazione* e un saggio del profitto ancora compatibili con la produzione capitalistica, pur innescata da essi. Il *bisogno* (negato) qui compare, se seguiamo Heller, anzitutto come categoria di *valore*, secondo l'uso che Marx ne faceva nei *Manoscritti* (dimostrando l'unitarietà della sua opera): il bisogno misura sì la ricchezza, ma intesa come libero *sviluppo* dell'*individualità*; così il fatto che non si riesca a soddisfare in maniera adeguata le esigenze di ognuno mostra l'*opposizione* tra valorizzazione e bisogno di sviluppo individuale, in cui quest'ultimo, pur non venendo mai nominato, resta il *metro* implicito per criticare un modo di produzione fondato sulla valorizzazione e tratteggiarne uno *nuovo* fondato su di esso⁴²⁷. Proprio questa accezione di *bisogno-valore* corrisponde al secondo senso (che avevamo lasciato inspiegato) di "*bisogno sociale*" che Heller individua in Marx. Questi riscontra il *limite* della produzione capitalistica nel fatto che essa in primo luogo si basa sullo *sviluppo* delle *forze produttive*, le quali generano poi la caduta del saggio di profitto che *ostacola* tale sviluppo; in secondo luogo in essa «l'allargamento o la contrazione della produzione non vengono decisi secondo il rapporto tra la produzione e i bisogni sociali, i bisogni di una umanità socialmente evoluta»⁴²⁸, ma secondo il *profitto* e il suo rapporto col capitale impiegato (saggio di profitto); il bisogno sociale in questo senso indica per Heller il tipo di bisogno presente in una *società comunista*, a un tempo garantito da una produzione "*socializzata*" (cioè regolata socialmente appunto secondo i bisogni di tutti) e appartenente ai *singoli*, inscindibilmente da essi⁴²⁹. Per Marx la produzione incontra dunque nel capitalismo dei limiti dettati dalla realizzazione del profitto (che finisce per ostacolarla), limiti che nel comunismo non incontrerebbe, o meglio vi troverebbe un concetto *diverso* di limite: pensiamo dunque che la rappresentazione secondo cui il capitalismo si contraddistingue per l'illimitatezza e si oppone a un'idea di comunismo contraddistinta invece dal concetto di limite (il *metron* dei Greci) è perlomeno *semplificistica*: è il *capitale* stesso che genera i suoi limiti, mentre nella società dei produttori associati si può parlare semmai di produzione regolata secondo i bisogni; qui l'unico limite è rappresentato dai *bisogni* stessi o, detto altrimenti, questa produzione può coesistere con una ricchezza potenzialmente

⁴²⁷ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 40-42.

⁴²⁸ Marx, *Il capitale*, p. 1089.

⁴²⁹ Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 76.

illimitata dei bisogni che, in quanto legati allo sviluppo individuale, sfuggono a una misurazione puramente *matematica*.

Il capitalismo non è dunque per Marx un modo di produzione assoluto, in quanto genera le condizioni di un modo di produzione più evoluto. Il passaggio da capitalismo a comunismo, al di là della sua realizzazione effettiva, è un *esperimento* mentale utile per capire, attraverso lo scarto tra una produzione volta alla *valorizzazione* e una finalizzata ai *bisogni di sviluppo* degli individui, la portata *politica* del concetto di bisogno. Questo passaggio è descritto da Heller come la *risoluzione* delle *antinomie del capitalismo*; in queste pagine del *Capitale*, in un passo tratto da una nota che Engels fa fatica a collocare tematicamente, Marx *sembra* offrire la soluzione a una di queste antinomie. Procediamo però con ordine, partendo da Heller e dalle antinomie che ella individua: anzitutto l'antinomia *libertà-necessità*, che consiste nel fatto che nel capitalismo l'uomo (staccatosi dalla comunità naturale) è *libero*, sia come produttore che *scambia* liberamente le sue merci sia come salariato che *vende* liberamente la sua forza-lavoro, ma entrambi sono sottomessi alle *leggi dell'economia* che agiscono come *necessità* al di là delle loro volontà. La seconda antinomia è quella tra *necessità* e *caso* e consiste nel fatto che le *leggi economiche* agiscono in maniera *casuale*; anche il fatto che bisogni (domanda) e produzione (offerta) *si incontrino* o meno dipende dal caso, come casuali sono gli *individui*; questi però sono inseriti in una *struttura sociale* che determina i bisogni degli individui in modo *necessario* e in base alle proprie esigenze, non alle loro. Il passo marxiano in questione indica per Heller una via d'uscita dall'antinomia, o meglio un *superamento* almeno del ramo della *casualità*; in esso Marx nota che, con l'*aumento* della *produttività*, la parte di merce che esprime *lavoro vivo* diminuisce, con una conseguente *diminuzione* del suo *valore*: la «diminuzione della quantità totale di lavoro racchiusa nella merce pare rappresenti la tipica caratteristica dell'aumento della forza produttiva» in ogni modo di produzione, anche se in una società *comunista*, dove «i produttori regolano la produzione» secondo un piano, «la produttività del lavoro verrebbe valutata per forza di cose in base a questa misura»⁴³⁰; secondo Marx dunque in ogni società, non solo in quella capitalistica, il valore si fonda sul *lavoro* e, anzi, in una società *socialista* la produzione programmata consentirebbe un maggiore *risparmio* di *lavoro* e la legge sarebbe razionale; in effetti Heller legge il passo come se esso descrivesse un trapassare della legge del valore dalla forma *naturale*, dunque *casuale*, a una forma «*pura*»; questa lettura tuttavia non convince, anzitutto perché collega leggi di natura e caso, mentre sappiamo che il problema è che, quando gli economisti parlano di leggi naturali, invocano spesso per esse la *necessità*; inoltre non sembra coerente con l'analisi complessiva di Heller (soprattutto per quanto riguarda la prima antinomia), analisi per cui Marx descrive (come in effetti fa nel *Capitale*) il passaggio dal capitalismo al comunismo come un passaggio dalla *necessità* alla *libertà* (non dal caso alla necessità);

⁴³⁰ Marx, *Il capitale*, p. 1091.

ricordiamo infine che per Heller la legge del valore fondata sul tempo di lavoro nel comunismo dovrebbe (secondo la lezione dei *Grundrisse*) *cessare* di funzionare e non raggiungere una forma più pura (a meno che qui non ci si riferisca solo a una *prima* fase). Pensiamo insomma che il passo marxiano *non* sia adatto a descrivere il superamento delle antinomie del capitalismo. La terza antinomia, tra *causalità* e *teleologia*, trova secondo Heller la sua formulazione più chiara proprio nell'esposizione marxiana della caduta del saggio di profitto: il fine del singolo capitalista è la produzione di profitto ed egli deve allora investire in capitale *costante*, il quale però fa *cadere* il saggio di profitto, secondo una legge che Heller definisce *causale* e che, mossa dai fini dei singoli e agendo al di là di essi, *impedisce* alla *teleologia individuale* di farsi *sociale*. L'ultima antinomia è quella tra *ricchezza* e *povertà*, per cui il *capitalismo* è il *miglior* modo di produzione per la produzione di *ricchezza* se si considera la produzione un fine *a sé*, ma se la si pensa in riferimento allo sviluppo delle *capacità umane*, esso produce *miseria* e *antagonismo*, comunque necessari per giungere a tale sviluppo. Perché attardarci sulle antinomie descritte da Heller? Perché esse consentono di comprendere il *capitalismo* come *sistema contraddittorio* e di individuare nel *bisogno* il concetto *politico* in grado di operare una *critica* di tale sistema e almeno di intravederne uno alternativo, evitando però il modello di contraddizione "hegeliano" (ovviamente messo sui piedi), che pensa il passaggio a questo sistema alternativo come necessità naturale; non solo, ma Marx per Heller si allontana anche dal modello fichtiano, pensando queste antinomie non come antinomie del pensare ma dell'*essere* specifico della *società capitalistica*, delle quali la dialettica è solo un'espressione (secondo un'intuizione che Heller eredita da Lukács e che ci sentiamo di condividere); secondo Heller nella *società comunista* la libertà, la necessità, la teleologia e la ricchezza sono *diverse* da quelle che compaiono nelle relazioni antinomiche rispettivamente con necessità, caso, causalità e povertà e anzi «*quel* soggetto che si sviluppa antinomicamente al suo oggetto», cioè quello che compare nel capitalismo e dunque nella dialettica, «*non è lo stesso* che lo "riassume" in sé, realizzando l'identità soggetto-oggetto»⁴³¹, evidentemente nella società comunista; Heller non si rende però conto che così in quest'ultima si restaura l'*identità* idealistica di *soggetto* e *oggetto*, che caratterizzava anche il sistema capitalistico realizzandosi attraverso le *opposizioni* di esso: che cos'è se non questo la totalità hegeliana che permane attraverso le contraddizioni da cui è composta, riflesso teorico dell'ideologia borghese secondo cui tramite gli antagonismi soggettivi individuali si realizza il bene oggettivo della società? Non è l'unica crepa che appare nella costruzione di Heller, a meno che non si tratti di un'espressione infelice per indicare un concetto sostanzialmente condivisibile. Si sarà comunque capito che il superamento delle antinomie che segna il passaggio dal capitalismo al comunismo può essere garantito per Heller dai *bisogni radicali* (qui lei indica in particolare quello di universalità) che, generati nel capitalismo, possono essere

⁴³¹ Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 93.

soddisfatti solo al di fuori di esso; essi consentono una *rivoluzione totale*, che riposa su un *soggetto collettivo* e sulla sua *prassi* rivoluzionaria. Il concetto di rivoluzione totale (che non crediamo indichi una maggiore violenza della trasformazione, quanto un coinvolgimento in essa non solo delle strutture sociali ma anche dei soggetti e dei loro modi di vita) e il tentativo di rinvenire concetti di contraddizione e di necessità storica che (alternativi a quelli “hegeliani” impiegati a tratti anche da Engels e Marx) *non* diventino leggi di natura sono apprezzabili. La sua effettiva riuscita va però sottoposta a discussione. Certo Heller recupera da Marx un secondo concetto di contraddizione, per cui il passaggio al comunismo avviene *necessariamente* in forza di un *soggetto* portatore di un “*dovere collettivo*” che si genera anch’esso *necessariamente* nella società capitalistica, e ritiene giustamente inaccettabile il trasferimento nell’“*oggettività*” della necessità della rivoluzione (oltre a osservare altrettanto correttamente che a portare i bisogni radicali può non essere la sola classe operaia); tuttavia ci chiediamo se (esposto come fa lei) si tratta di un concetto veramente alternativo di contraddizione e se la necessità naturale sia superata o solo “*spostata*” altrove: vero che i bisogni radicali si producono nel capitalismo e possono essere soddisfatti in una situazione sociale diversa, ma purtroppo né la loro genesi né la trasformazione sociale sono storicamente *necessarie*; può inoltre avvenire che essi si producano, ma che i loro portatori *non* ne siano coscienti (in quanto, pace Heller, esistono anche bisogni di cui non si è consapevoli): la coscienza rivoluzionaria può anche *non* formarsi e non ci si può fare illusioni di questo, spostando peraltro la necessità all’interno del *soggetto* e restaurando così l’idealismo, come si era fatto con il recupero dell’identità di soggetto e oggetto. Quest’ultima in realtà indica, in quanto identità di *individuo* e *genere*, il *superamento* nel comunismo della divisione di classe e dello sfruttamento e l’inizio di una società in cui i *bisogni dell’individuo* non sono sacrificati a quelli della totalità e in cui il fine non è più la valorizzazione del capitale, ma lo sviluppo delle *capacità umane*; tuttavia espressioni come soggetto-oggetto, individuo-genere sono residui *metafisici* che rischiano di confondere le idee (quando non di richiamare le situazioni sociali in cui si sono formati). Secondo Heller nella società dei produttori associati la produzione rimane nel regno della *necessità*, ma questa è subordinata alla *libertà*; crediamo però che il suo discorso si limiti al controllo della produzione e che la sfera della libertà *non* sia in grado, solo con un cambiamento del modo di produzione, di subordinare del tutto nella vita umana la sfera della necessità (non come necessità storica, ma come *dipendenza* dell’uomo da altro); discorso analogo si può fare per la *casualità*, che per Heller con l’eliminazione della legge del valore sarebbe eliminata dalla vita economica e sociale, e che invece non può essere eradicata dall’esperienza umana, *refrattaria* alla programmabilità integrale; infine la *teleologia*, la quale solo per il fatto di diventare *sociale* sottometterebbe alla volontà degli uomini le leggi “naturali” che prima agivano dietro le loro spalle, resta un concetto *metafisico*: si tratta sempre della legge di *necessità* che, sottratta alla natura, diviene appannaggio della *storia* umana, vista

procedere *infallibilmente* verso il progresso; abbiamo trovato un problema analogo nella proposta fenomenologica, anche se lì il telos è “aperto”, cioè visto più realisticamente come un’idea regolativa con cui *orientare* la prassi, ma senza che l’adeguamento a essa possa essere *totale*. Certo Heller dice che la società futura e i soggetti che la compongono sono radicalmente *diversi* da quelli attuali (ed è per questo che ci siamo rivolti a lei per valutare la portata politica dei bisogni), ma l’impressione di fondo è che i concetti da lei impiegati ora proiettino la situazione *attuale* nel futuro, ora invece siano ingenuamente *ottimistici* per quanto riguarda la modificabilità dell’esperienza umana. Anche per questo la proposta di Heller, accolta dai fenomenologi, viene da essi anche sottoposta a critiche: ad esempio Rovatti apprezza la sua scoperta in Marx di un secondo concetto di contraddizione che, riposando sui *bisogni radicali* di un *soggetto collettivo*, libera il concetto marxiano di bisogno dal *naturalismo*; al tempo stesso per Rovatti la concezione helleriana secondo cui i bisogni radicali rendono possibile una trasformazione sociale totale agisce su un piano soltanto *etico* e valoriale (crediamo comunque necessario), perdendo così la dimensione *politico-organizzativa* in grado di dare *efficacia* materiale alla sua teoria. Rovatti trova infine insufficiente la descrizione del passaggio al comunismo come passaggio dalla *necessità* alla *libertà* o dalla *quantità* alla *qualità*, seguito da Vigorelli: pure per quest’ultimo i passaggi quantità-qualità e necessità-libertà del *Capitale* sono troppo poco per descrivere la *transizione* al comunismo, anche se egli li attribuisce non a Heller, ma a un residuo di hegelismo nella posizione dello stesso Marx⁴³². Per quanto ci riguarda siamo d’accordo: il transito da necessità a libertà o da quantità e qualità rischia di sfociare in mere sostituzioni tra categorie generali; a meno che esse non siano soli modi filosofici di esprimersi, dietro cui si nascondono fenomeni storici concreti.

La riflessione sui concetti di necessità e libertà ci porta infatti ad analizzare un ultimo luogo del *Capitale*, il capitolo sulla cosiddetta “*formula trinitaria*”, in cui Marx in effetti pare descrivere la transizione dal capitalismo al comunismo come un passaggio dalla *necessità* alla *libertà*: dobbiamo vedere anche qui quale ruolo giochino i bisogni e se essi siano in grado di dare al passaggio maggior concretezza. Il capitolo ha peraltro una grande importanza per la lettura fenomenologica, che se ne serve per mostrare come nella “*formula trinitaria*” agisca il *feticismo* capitalistico e sia compito dell’analisi filosofica smascherarlo. Vediamo brevemente come Marx descrive il fenomeno: la formula trinitaria consiste nelle coppie concettuali *capitale-profitto* (o *capitale-interesse*), *terra-rendita* e *lavoro-salario*; secondo i capitalisti e i loro economisti questa formula descrive il modo di produzione capitalistico nella sua globalità; è evidente come Marx non ci stia, forse già a partire dall’uso

⁴³² Per le *antinomie del capitalismo* cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 89-92, per il superamento di esse con i *bisogni radicali*, cfr. *ivi*, pp. 93-96; le nostre critiche a Heller non sminuiscono comunque l’importanza decisiva delle sue scoperte. Per il recupero e la critica di Heller, cfr. Rovatti, *La nozione di bisogno*, pp. 49-53, per la critica delle coppie quantità-qualità e necessità-libertà nel *Capitale*, cfr. Vigorelli, *Politica e filosofia*, p. 225.

dell'aggettivo *trinitarische*, che sembra suggerire ironicamente che la formula è generalmente accettata come indiscutibile *dogma* di fede. Egli ribatte: il capitale non è una cosa, ma un *rapporto sociale* di produzione sviluppatosi in una determinata fase storica e non è formato generalmente da prodotti e mezzi di produzione, ma solo da quelli che appunto sono diventati *capitale* (presumibilmente nel processo di accumulazione); inoltre nella formula non si capisce *da dove* provenga l'*interesse* realizzato col capitale (evidentemente per Marx dal *plusvalore* realizzato con lo sfruttamento); il valore di *rendita* della terra non dipende poi da caratteristiche *naturali* come la fertilità del suolo (collegate semmai al valore d'uso), ma per formarsi ha bisogno dei *prodotti* realizzati grazie all'intervento congiunto di capitale e lavoro e che saranno scambiati generando *valore di scambio*; infine il *lavoro*, che non esiste di per sé se non come *astrazione* e che viene presentato come lavoro *in quanto tale* salariato; esso può però avere un prezzo solo nelle condizioni in cui è espresso come merce con un *valore*, condizioni storicamente determinate che *non* valgono per ogni società. Certo nel capitale il lavoro è *salariato*, ma se si fa del lavoro salariato il lavoro in genere, lo si pensa come un *fenomeno naturale*⁴³³, che ha le sue condizioni altrettanto naturali nel capitale e nel monopolio della terra; così il *particolare* antagonismo sociale che vede contrapposti *lavoro* e *mezzi di lavoro* (dunque anche le *soggettività* corrispondenti) viene visto (e in effetti funziona) come un fatto naturale, che caratterizza *ogni* società; in quest'ottica ristretta, i mezzi di lavoro possono esistere *solo* come capitale e la terra solo come proprietà fondiaria, costituendo insieme le condizioni del lavoro, *autonome* rispetto a esso: il carattere di capitale, di proprietà e salario applicati a mezzi di lavoro, terra e lavoro sono visti come "*predicati*" inerenti alla loro natura di "*cose*". Ci troviamo innanzi a un chiaro esempio di *feticismo*, di trasformazione di quelli che sono rapporti *sociali* tra uomini in rapporti *fisici* tra cose, a cui però corrisponde alla fine un loro *reale* funzionamento in quanto cose, tanto più effettivo quanto più resta *ignota* la loro origine; il feticismo presenta inoltre il fenomeno complementare per cui il lavoro salariato è *personificato* nel lavoratore (che viene costretto a questa soggettività *distorta*), il profitto del capitale nel capitalista, "Monsieur le Capital", la rendita della terra nel proprietario, "Madame la Terre"; secondo Marx però gli economisti classici borghesi hanno almeno il merito di aver *spezzato* queste illusioni, mantenute invece dagli economisti "volgari"⁴³⁴. Non crediamo vi sia bisogno di entrare nelle spiegazioni di queste illusioni da parte di Marx, che anzi le ha neutralizzate nelle precedenti analisi:

⁴³³ In effetti Marx parla di *Erscheinungsform*, forma fenomenica, intesa come *apparenza illusoria*, e tutto il passo è segnato da vocaboli (*erscheinen, darstellen, Schein, verhüllen* etc.), che rimandano al lessico dell'apparenza.

⁴³⁴ Abbiamo qui riassunto e analizzato Marx, *Il capitale*, pp. 1464-1466 e 1470-1475. Per Paci, *Funzione delle scienze*, p. 445, la formula trinitaria è astratta, perché trascura i rapporti sociali tra uomini in cui si sono formati i suoi termini (presentati come autonomi), ma "*funge concretamente*", cioè indirizza realmente secondo i suoi concetti feticizzati gli sviluppi della società. Con la distinzione tra *economisti classici* e *volgari* Marx vuole forse indicare l'indipendenza scientifica dei primi rispetto agli interessi dei capitalisti, di cui invece gli economisti volgari costruiscono l'ideologia; questo è il motivo per cui Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 169-170, individua nella formula un primo livello di feticismo, che va analizzato prima di quello delle merci del primo libro del *Capitale*, il quale rappresenterebbe sì un feticismo, ma accompagnato a una più profonda comprensione scientifica del fenomeno capitalistico.

ci siamo soffermati a lungo su *capitale*, il cui interesse è solo l'epifenomeno del suo lungo processo di formazione (accumulazione), e *lavoro*, dove il salario deriva dalla situazione sociale in cui il lavoro è ridotto a merce che l'operaio è costretto a vendere; per quanto riguarda la *terra*, si può dire che la sua rendita ha un ruolo nell'accumulazione originaria, provenendo altresì (in un rapporto di causalità reciproca) dagli incipienti sviluppi dello scambio di merci: i proprietari divengono capitalisti, soppiantando proprietari e capitalisti più piccoli; la rendita ha poi un ruolo nel successivo reinvestimento di capitali. È importante notare che i tre concetti sono *interconnessi* (laddove il feticismo tende ad autonomizzarli) e sono al centro delle analisi dei *Manoscritti*, dove avevamo visto che si fondano sulle *operazioni* dei *soggetti* coinvolti in essi: tra la prima opera economico-politica di Marx e gli ultimi capitoli dell'opera matura c'è una sostanziale continuità. Fatta questa premessa, veniamo al nostro problema; per disinnescare gli effetti reali delle apparenze che la formula trinitaria reca con sé, si può cominciare riconoscendo il carattere *storicamente determinato* (rispetto al processo produttivo con cui l'uomo cerca da sempre di assicurare le condizioni materiali della propria vita) sia della *produzione capitalistica*, sia dei rapporti e dei *ruoli sociali* (capitalista, operaio etc., diremmo anche delle *soggettività* corrispondenti) che vi compaiono. Marx si chiede allora se anche il *pluslavoro* con cui il capitalista ottiene plusvalore dagli operai sia una caratteristica solo del capitalismo oppure del processo produttivo in genere e pare rispondere, in maniera piuttosto sorprendente dato il contesto (in cui si tratta di collocare storicamente il capitalismo per neutralizzarne la pretesa di eternità), che in *ogni* società si effettua del pluslavoro: «pluslavoro in genere, concepito come lavoro eccedente il livello dei bisogni attuali, deve sempre continuare a esistere»⁴³⁵ e semplicemente vi sono società come quella schiavistica o quella capitalistica dove esso prende la forma di un *antagonismo*, in cui alcuni lavorano per altri che oziano; due dati colpiscono: il *conflitto* non è una dimensione fondativa del vivere sociale, ma una sua forma *particolare* che può esserci o meno e che dipende da una più fondamentale distribuzione di *lavoro* e *pluslavoro*; secondo, la *misura* che segna quando il lavoro è necessario e quando diviene pluslavoro è dettata dai *bisogni*, che si mostrano ancora come un fattore fondamentale nel dettare gli assetti di una società. Questi bisogni sono definiti “*attuali*”, ma è ovvio che coincidono con ciò che Marx aveva definito *bisogni necessari*, che segnano il limite (comunque storicamente variabile) tra ciò che è *indispensabile* per gli individui di una società e ciò che costituisce un'eccedenza. Marx aggiunge però un elemento nuovo, cioè che questa *eccedenza* e il *lavoro* per produrla sono *essi stessi* necessari: «una certa massa di pluslavoro è necessaria per l'assicurazione contro le disgrazie, per l'indispensabile e progressivo allargamento del processo produttivo che

⁴³⁵ Marx, *Il capitale*, p. 1467. Marx ribadisce in *ivi*, p. 1487, che l'operaio svolge in *ogni* modo di produzione (non solo in quello capitalistico) altro lavoro per produrre i mezzi di produzione, oltre a quello necessario. La caratteristica specifica del capitalismo sarebbe che questo pluslavoro si svolge come conversione del profitto in capitale e che è il capitalista e non l'operaio a disporre di esso.

corrisponde allo sviluppo dei bisogni e all'aumento della popolazione»⁴³⁶ e che solo entro il capitalismo coincide con l'accumulazione. Altro elemento importante è che la *massa* dei bisogni necessari conosce uno *sviluppo storico*, ma questo coinvolge anche il *pluslavoro*: ciò significherebbe che, se il *comunismo* è per Marx una forma sociale più sviluppata del capitalismo, il passaggio da questo a quello è segnato sì da uno *sviluppo dei bisogni*, ma anche dalla *persistenza* (se non dall'allargamento) del pluslavoro. Se ci chiedessimo come conciliare questa supposizione con l'ipotesi di Heller secondo la quale nel comunismo sparirebbe la distinzione tra pluslavoro e lavoro necessario, basta ricordare che, poiché essa sparisce in una seconda fase, ci troviamo ancora nella *prima*. Ritorna il problema, affrontato da Heller, del rapporto di questi *bisogni necessari* (di natura materiale) con la *produzione*, che segnerebbe la differenza tra capitalismo e comunismo: per la filosofa, mentre nel primo bisogni e produzione si incontrano solo *sul mercato* con conseguente spreco di beni e forze produttive, nel secondo la produzione sarebbe *regolata* sulla base dei bisogni eliminando la casualità del mercato (anche se abbiamo già espresso le nostre riserve circa la possibilità di sopprimere del tutto il caso dalla nostra esperienza, produzione inclusa); la regolazione avverrebbe tramite *calcolo di bisogni e tempo di lavoro*, ripartendo poi *lavoro necessario* e *forze produttive* della società secondo attività e bisogni, anche quando, come chiarisce il passo marxiano, questi non richiedano soddisfazione immediata. I bisogni in questione sono per Heller i *bisogni sociali* “veri” (contrapposti ai “bisogni sociali” legati alla domanda solvibile), *necessari* e di natura *materiale*, ma si pone il problema della loro misurazione: come calcolarli se nella società comunista essi differiscono quantitativamente e qualitativamente da un *individuo* all'altro? Questo calcolo, basato su ogni individuo, non condurrebbe a *sprechi* più ingenti che nel capitalismo? Secondo Heller, Marx non risolve tanto il problema considerando individuali solo i *bisogni non quantificabili* e non individuali e quantificabili i *bisogni materiali*, ma ipotizzando nel comunismo una *ristrutturazione* del sistema dei bisogni in modo che i secondi siano sempre più *subordinati* allo sviluppo dei primi (*saturazione*). Ora, questa costruzione presenta il problema di una progressiva *perequazione* dei bisogni, soprattutto materiali; tuttavia, secondo Heller, Marx sarebbe *nemico* di questo e altri “egualitarismi”: nonostante la *vulgata* che farebbe del marxismo un pensiero fondato sull'uguaglianza, questa riguarderebbe solo la società borghese, in cui si *astrae* dalle differenze qualitative degli individui quantificandole, laddove nella società comunista, fondata sullo sviluppo dell'individualità, uguaglianza e disuguaglianza sarebbero determinazioni *riflessive* (l'una presuppone l'altra) prive di senso. L'ipotesi di Heller non è solo sfragata dai testi marxiani; crediamo si tratti anche di un'idea di società (comunista o meno) che implica una concezione filosofica dell'uomo *più alta*, in cui esso *non* è ridotto ai suoi possedimenti economici o alle sue prestazioni lavorative, ma è pensato come *membro attivo* di una società in grado

⁴³⁶ Marx, *Il capitale*, p. 1467.

di garantire la miglior soddisfazione possibile dei bisogni di *ognuno*: certo questa non sarà mai completa, ma si tratta di uno degli scopi (frustrato invece dall'unilaterale bisogno di valorizzazione del capitale) per cui ci si mette in società. Il testo di Marx parla di un'uguaglianza che da un lato è di genere superiore rispetto a quella borghese in quanto riguarda bisogni materiali *limitati* solo da più elevati bisogni *individuali*, dall'altro è ancora indietro nei confronti della società fondata *integralmente* su bisogni individuali, sebbene la sua istituzione (comunque difficile) ci sembri più realistica rispetto a quest'ultima⁴³⁷.

Torniamo al passo; qui Marx ripropone il tema della funzione *civilizzatrice* del capitale: esso estorce sì *pluslavoro*, ma crea le condizioni di *sviluppo* delle forze produttive e dei rapporti sociali, in cui potenzialmente questi non si basano più sull'antagonismo di classe e quelle consentono di *ridurre* il tempo di lavoro; la ricchezza sociale *non* dipende così dalla durata del pluslavoro, ma dalla sua *produttività*. Qui Marx sembra suggerire la *fine* del rapporto tra tempo di lavoro e valore e dunque anche la transizione alla *seconda* fase del comunismo; non a caso ci troviamo nel punto in cui egli parla del *passaggio* dalla sfera di *necessità* a quella della *libertà*: «il regno della libertà inizia solo laddove termina il lavoro comandato dalla necessità e dalla finalità estrinseca; per questo si trova al di fuori della sfera di produzione propriamente detta»⁴³⁸. Questo passaggio non può avvenire però così in fretta e, per quanto ci riguarda, *non* sarà mai completo; lo stesso Marx riconosce l'importanza della sfera della *necessità* per la civiltà umana: «come il selvaggio è costretto a lottare con la natura per soddisfare le proprie necessità [*Bedürfnisse*, bisogni], per conservare [...] la propria esistenza, così anche deve fare l'uomo civile»⁴³⁹ in *ogni* società e modo di produzione. La lotta con la natura, o meglio il *lavoro*, è dunque (come puntualizza Paci) indispensabile in ogni società per il soddisfacimento dei *bisogni umani* – anche se in quella capitalistica il suo sfruttamento porterebbe al contrario alla loro *mancata* soddisfazione (almeno, aggiungerei, rispetto a quella resa possibile dallo sviluppo delle forze produttive) –, che qui coincidono con i bisogni che Heller chiama *necessari*: la produzione resta *sempre* all'interno della necessità anche in una società comunista, come riconosce la filosofa (limitando ragionevolmente la sua descrizione del passaggio al comunismo come passaggio dalla necessità alla libertà); Rovatti, nel giusto tentativo di rinvenire nel passo una fondazione soggettiva della critica marxiana, fraintende tuttavia i bisogni necessari come bisogni *naturali* (cosa

⁴³⁷ Heller chiama *saturatione* il modello per cui i bisogni *materiali* hanno un ruolo sempre più limitato nella nuova struttura di bisogni, *limitati* dai bisogni *individuali* e non dalla produzione (che può anche diminuire, raggiunto un certo grado di ricchezza): cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 111-112. Per il rapporto tra bisogni materiali e individuali e per la critica marxiana dell'uguaglianza – nella *Sacra Famiglia* è criticato il possesso *uguale*, che esprime relazioni intersoggettive meramente economiche, dunque alienate, nella *Critica del programma di Gotha* è criticato il diritto *uguale*, che distribuisce agli uomini uguale ricchezza in base a uguale lavoro, senza tener conto dei loro bisogni –, cfr. *ivi*, pp. 133-136. Un accenno al calcolo nella società comunista del tempo di lavoro e alla distribuzione del lavoro sociale è fatto dallo stesso Marx, in *Il capitale*, p. 1488.

⁴³⁸ Marx, *Il capitale*, p. 1468.

⁴³⁹ *Ibidem*.

che essi sono solo in parte perché sappiamo che vi gioca un ruolo anche la *storia*), con una struttura statica che agirebbe deterministicamente sull'uomo: insomma in Marx persisterebbe lo stesso feticismo capitalistico che si proponeva di criticare; questa lettura, che pure ha il merito di notare che non si tratta tanto di superare la necessità quanto la *particolare* necessità riprodotta dal capitalismo, non è accettabile⁴⁴⁰. Lo stesso Marx parla di un'*espansione* (dunque un processo di crescita, non una stasi) della necessità – che, in parte naturale (la nostra parziale dipendenza dalla natura è un fatto che dobbiamo accettare), in parte storica, non si limita al capitalismo e ai suoi bisogni estraniati, ma è una condizione del suo *superamento* –: con lo sviluppo dell'uomo «si allarga la sfera delle necessità naturali, in quanto aumentano i suoi bisogni, ma contemporaneamente aumentano le forze produttive atte a soddisfare tali bisogni»⁴⁴¹. Vero che Marx parla di “necessità naturali”, ma si tratta sempre dei *bisogni necessari*, che qui egli non ritiene di dover distinguere come nel resto del *Capitale* da quelli naturali, forse perché consapevole che la natura resta la fonte *ineliminabile* di un certo numero di bisogni e di ogni processo produttivo; si tratta comunque di una natura mediata artificialmente, dunque suscettibile di *trasformazione* anche in seguito all'insorgenza di *nuovi bisogni*: solo su queste basi è comprensibile l'*arricchimento* dei bisogni che, promosso dal capitalismo, può proseguire nel comunismo. Consapevole del rapporto tra sfera *etico-politica* e *sfera economica*, Marx afferma che in quest'ultima la *libertà* consiste nel fatto che «l'uomo socializzato, vale a dire i produttori associati, regolano in maniera razionale questo loro ricambio organico con la natura, lo controllano in comune invece di essere dominati da esso [...]; che essi svolgono la loro funzione con lo spreco più basso di energia»; ci troviamo comunque in una sfera della *necessità*, soltanto al di *fuori* della quale «inizia lo sviluppo delle facoltà umane, che è fine a se stesso, la reale sfera della libertà, che può sorgere tuttavia solo fondandosi su quella sfera della necessità. Condizione preliminare di tutto questo è la riduzione della giornata lavorativa»⁴⁴². Siamo innanzi a un plesso tematico molto denso, in cui Marx descrive il passaggio da necessità a libertà pensandole non in termini astratti, ma nella loro *concretezza*; un concetto centrale è quello di *lavoro*, che ha senz'altro un significato *economico* quando viene visto come mezzo per soddisfare i bisogni umani, ma diviene un concetto *politico* in quanto gioca un ruolo nella transizione tra le due sfere. Paci ne rileva le potenzialità: il circolo in cui all'aumento del capitale corrisponde una soddisfazione dei bisogni solo *incompleta* può essere *spezzato* solo «se il lavoro stesso, oltre che produrre prodotti che soddisfano i bisogni [...], diventa soddisfazione di un

⁴⁴⁰ Per il lavoro come soddisfazione di bisogni o sfruttamento, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 449-450. Per i bisogni necessari e il fatto che la produzione rimane nella necessità, cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p. 32. Per la presunta persistenza di Marx nel feticismo, cfr. Rovatti, *Critica e scientificità*, pp. 200-202.

⁴⁴¹ Marx, *Il capitale*, p. 1468. Anche Heller, cfr. *La teoria dei bisogni*, p. 32, pone l'accento sull'espansione congiunta di produzione, sfera della necessità e bisogni.

⁴⁴² Marx, *Il capitale*, p. 1468.

bisogno»⁴⁴³; perché ciò avvenga, è necessario che proprio chi lavora *si impossessi* (evidentemente in un gesto rivoluzionario collettivo) dei mezzi di produzione: solo così egli può servirsi del suo lavoro per il bene della società, ossia affinché *tutti* possano realizzare la *propria umanità* attraverso il *lavoro*, e questo non sia più il mezzo del loro asservimento; in questa costruzione, in cui Paci ha chiaramente in mente il *comunismo* (che egli descrive in Marx non tanto come sistema politico, quanto come realizzazione della *dignità della natura umana*), il lavoro è prima strumento d'oppressione, poi agente di liberazione e infine espressione di libertà. Heller perviene a risultati simili, focalizzandosi però sui *limiti* del lavoro per come descritto nel *Capitale*: da un lato Marx sostiene la liberazione del lavoro dall'estraneazione capitalistica e insiste sulla *riduzione del tempo di lavoro*, affinché nel *tempo libero* l'uomo possa realizzare la sua *attività libera*; dall'altro è proprio la limitazione di quest'ultima al tempo libero, con conseguente *iato* tra esso e il lavoro, a non convincere Heller: è necessaria un'integrazione con i *Grundrisse*, in cui non solo si sostiene che il tempo libero è funzionale anche al lavoro, ma che quest'ultimo più radicalmente deve diventare "*lavoro attrattivo*"; solo così si può capire perché gli uomini lavorino e cogliere in maniera più chiara anche il passaggio necessità-libertà: la necessità è la *costrizione al lavoro*, che caratterizzerebbe tanto il capitalismo quanto la prima fase del comunismo, mentre nella seconda la costrizione al lavoro (crediamo realisticamente inevitabile) proverrebbe solo dalla *natura* e non da altri uomini; solo se il lavoro diventa attrattivo come nei *Grundrisse* e solo se la struttura dei bisogni muta i soggetti stessi come nel *Capitale* – in modo che per questi il dovere sociale del lavoro diventi, da necessità solo esterna, anche un dovere morale *sentito internamente* – capiamo concretamente come la trasformazione (auspicata da Marx e ripresa da Paci) della *necessità in libertà* all'interno della società passi attraverso il *lavoro*. Crediamo comunque che il rapporto in cui la libertà (l'uomo che diviene fine a se stesso) presuppone la necessità non si debba pensare in senso solo cronologico; certo la libertà può svilupparsi compiutamente solo *dopo* che alcuni vincoli imposti dalla necessità vengono meno, ma anche allora per essere effettiva deve esercitarsi *continuamente* in rapporto con la necessità, con le condizioni materiali dell'esistenza: l'uomo resterà sempre anche un *animale* e la sua libertà *non* sarà mai compiutamente intelligibile. Resta il problema di come intendere l'*organismo politico* in cui possa darsi lo sviluppo della libertà e che per Heller è possibile solo in una società formata da *più comunità*⁴⁴⁴.

Rovatti, nel passo marxiano su necessità e libertà, si concentra più sulla portata *politica* del *bisogno* stesso che sul lavoro, pervenendo a osservazioni interessanti: necessità e libertà concorrono a

⁴⁴³ Paci, *Funzione delle scienze*, p. 450. Si ricordi il *bisogno di lavoro*, formulato da Marx nei *Grundrisse*.

⁴⁴⁴ Per la potenzialità politica del lavoro, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 450-451. Per il rapporto tra lavoro attrattivo (*Grundrisse*) e riduzione del tempo di lavoro (*Il capitale*), cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 130-132, che descrive la trasformazione del dovere sociale di lavoro in dovere morale in termini kantiani, come un divenire *sollen* da parte del *müssen*.

costituire un *soggetto complessivo*, portatore sia di *bisogni naturali* che “*intenzionali*”; egli insiste ovviamente su questi ultimi, che consentono una *critica* del feticismo e dell’alienazione capitalistici e la parallela e *continua* formazione di una soggettività collettiva, che sappia dare un *senso intenzionale* al mondo e modificarlo secondo una *prassi rivoluzionaria*: il bisogno, costituendosi intorno a questa prassi e perdendo ogni naturalismo, coinciderebbe con ciò che Marx ha chiamato *bisogno sociale*, che sarebbe integralmente soggettivo; proprio una tale concezione di bisogno consentirebbe di fornire base teorica ai concetti apparsi negli anni ’60 e ’70 di “*nuovi bisogni*” e “*bisogno di comunismo*”: Rovatti rifiuta pertanto una concezione puramente economica di bisogno. Il bisogno di comunismo è però solo uno dei sensi di bisogno sociale individuati da Marx e, se Rovatti fa bene a mettere in guardia contro il *naturalismo* e il *riduzionismo* economico che colpiscono anche il concetto di bisogno, si deve riconoscere che in esso non vengono mai a mancare una componente “*naturale*” (che cioè non è integralmente determinabile dal soggetto ma può condizionarlo in maniera più o meno decisiva) e una *economica*: certo è necessario che il bisogno si faccia anche politico, ma non si può mai perderne di vista l’aspetto economico. Altrimenti, banalmente, perché continuare a chiamarlo bisogno e a riferirsi a termini originatisi nei rapporti economici (lavoro, proletariato...), se non in ossequio a un certo lessico marxista? Pensiamo che il bisogno sia invece un concetto “*ponte*”, che consente di chiarire il rapporto tra economico e politico (si tratta in fondo di uno dei motivi che ci ha spinto a studiare il bisogno in Marx) e non può essere ridotto a nessuna delle due sfere. Il contributo di Rovatti è comunque fondamentale, sia in quanto difende la nozione stessa di bisogno come *condizione di scientificità* dagli attacchi degli althusseriani che, a causa della sua ambiguità, vogliono sbarazzarsene, sia perché si mantiene fermo nella *critica* della determinazione del bisogno (e dei soggetti che li portano) da parte del capitalismo, il quale si crea nuovi bisogni, ma solo se funzionali alla propria valorizzazione e quindi spesso estraniati. Rovatti recupera poi il concetto di bisogno sociale (pur identificandolo solo col bisogno di comunismo) proprio per cercare di capire perché all’*allargamento dei bisogni* e dello *sviluppo dell’uomo socializzato* corrisponda un allargamento della sfera della *necessità*, contrariamente al senso generale del passo, che parla di uno sviluppo di quella della libertà; egli attribuisce erroneamente questo paradosso – anziché al carattere multiforme dell’*esperienza umana*, che vede un *reciproco* fondarsi di libertà e necessità anche in un’ipotetica società dei produttori associati – a una contraddizione di Marx, che penserebbe qui il bisogno in termini solo *quantitativi*, laddove solo dei bisogni *qualitativi* e *soggettivi* garantirebbero la transizione al comunismo: se però si pensa che il passaggio da quantità a qualità sarà giudicato insufficiente (come abbiamo visto) dallo stesso Rovatti nella sua critica a Heller, qui a cadere in contraddizione è proprio lui. Nonostante tutto, la sua ripresa dei concetti di bisogno sociale e comunismo (che legano l’opera giovanile e quella matura di Marx) è decisiva per comprendere il significato *politico* del bisogno; il fatto

che Marx rinvenga dei bisogni *costanti* come cibo e sesso (per noi proprio questo è la necessità) *non* significa che essi vadano fissati a una determinata società: «il comunismo, come sviluppo libero del soggetto “intero”, non può pretendere di eliminare questi bisogni elementari, ma elimina da un lato la loro dipendenza dalla forma sociale capitalistica, e dall’altro ne modifica il senso [...], crea nuove modalità di soddisfazione»⁴⁴⁵. Rovatti ha dunque a disposizione tutti gli elementi del problema, da un lato il concetto politico e intersoggettivo di bisogno, dall’altro i bisogni elementari e costanti, ma per il timore di cadere nel determinismo economico e nel naturalismo del bisogno tende a *svuotare* di valore i secondi a favore dei primi: in realtà è proprio dalla consapevolezza che *tutti* i bisogni, *soggettivi e politici* da una parte, *materiali ed economici* dall’altra, non trovano piena possibilità di soddisfazione in una determinata società, che sorge l’esigenza di *trasformare* o *superare* tale società, in modo che questi bisogni possano trovare occasioni (anche inedite) di appagamento. Si aprirebbe il problema (destinato a rimanere aperto) degli *spazi politici* entro i quali effettuare questa riorganizzazione dei bisogni: abbiamo visto Paci, che pure scrive nell’Italia democratica del boom economico, leggere in maniera letterale Marx, sottintendendo (anche se si tratta solo di una ricostruzione storico-filosofica) un’*improbabile* presa rivoluzionaria da parte degli operai dei mezzi di produzione, affinché il lavoro come bisogno possa essere soddisfatto in una società comunista; Rovatti scrive dieci anni più tardi, in un’Italia percorsa da violente crisi economiche e politiche, che spingono i militanti marxisti a *rifiutare* la mediazione di partiti e sindacati per portare avanti le loro lotte: sottraendosi al doppio vicolo cieco dell’inefficace entrismo riformista e della sanguinosa e altrettanto fallimentare scelta terroristica, lo sforzo teorico di Rovatti e compagni è rinvenire una mediazione organizzativa *autonoma* per i bisogni (come quelli radicali di Heller), in modo che essi possano trovare il loro adempimento in una *trasformazione* politica della società; questo sforzo si risolve però in una meditazione di tipo *filosofico-politico*, il cui risultato, ottimo, è la costante *critica* della società data e delle teorie che la interpretano, ma che corre il rischio di farsi mera testimonianza. Si tratta di un’operazione comunque necessaria (per parte nostra, non stiamo facendo altro), che si confronta, giudicandola insufficiente, con una terza soluzione al problema degli spazi politici entro i quali soddisfare i nuovi bisogni: proprio quella di Heller, ossia le *comunità* (forse del tipo di quelle degli studenti o degli hippie)⁴⁴⁶. Poiché a prima vista si tratta di una soluzione utopistica, vediamo come la presenta Heller, che cerca ancora un supporto teorico nello stesso Marx: si tratta sempre del passo su necessità-libertà, allorché Heller cerca di determinare concretamente *che cosa* sia la sfera della libertà, che si

⁴⁴⁵ Rovatti, *Critica e scientificità*, p. 205. Per la sua critica del naturalismo e dell’economicismo nella nozione di bisogno, e per la parallela proposta di un concetto intersoggettivo e politico di bisogno, cfr. *ivi*, pp. 202-205. Il bisogno di comunismo di Rovatti pare corrispondere al secondo e al quarto senso di bisogno sociale reperiti da Heller.

⁴⁴⁶ Sulla necessità di una mediazione politico-organizzativa per i bisogni, in riferimento a Heller, cfr. Rovatti, *La nozione di bisogno*, pp. 57-58, per la critica della soluzione comunitaria, cfr. *ivi*, p. 53.

eleva sulla sfera della necessità (allargatasi nello sviluppo delle forze produttive e dei bisogni materiali, sotto il controllo razionale della produzione); sappiamo già che essa richiede che il tempo di lavoro sia ridotto, che il lavoro divenga attrattivo e che si modifichi la struttura dei bisogni: tutte condizioni in un certo senso appartenenti all'*economico*. Ma che ne è della natura *politica* dei bisogni, dei *soggetti* che li portano, della trasformazione che rendono possibile e della *società* a cui possono dare luogo? Ritorniamo al problema apparso nella lettura di Heller dei *Grundrisse*, dei modi in cui i produttori associati organizzeranno la produzione, che richiederebbero *prima facie* determinate istituzioni politiche: un problema che Marx non affronta, dando per scontato che nel comunismo (dopo la presa dei mezzi di produzione e la riduzione del tempo di lavoro) *ciascuno* esprimerà i bisogni degli *altri* individui (*bisogni socializzati*). Il fatto è che secondo Heller nella società comunista teorizzata da Marx *saltano* tutte le istituzioni politiche ereditate dalla precedente: esse diventano inutili perché, dato che ogni individuo rappresenta il genere umano, la *legalità sociale* si trasferisce all'interno della *morale individuale* – ognuno sarebbe giudice di sé stesso, anche se crediamo che ciò implicherebbe un'autonomia morale *irrealizzabile* per la maggior parte di noi – con la scomparsa dell'opposizione tra le due. In questa società i bisogni sarebbero ancora legati a oggetti (anche quello morale è per Heller un bisogno), ma dobbiamo *escludere* i bisogni materiali legati alla produzione (la sfera della necessità): avremo *bisogni fini a sé stessi (per sé)* e non materiali, che Heller descrive in termini hegeliani come appartenenti alla sfera dello spirito assoluto; se non ci facciamo distrarre dall'apparente “spiritualismo” della soluzione (che anche Paci registra in riferimento al passo necessità-libertà del *Capitale*), abbiamo una prima indicazione di cosa si debba intendere con “sfera della libertà” in riferimento ai bisogni: tra questi compaiono il *bisogno di tempo libero*, definibile però secondo Heller solo in maniera negativa tramite l'assenza di lavoro, e di *tempo per l'ozio*, che corrisponde invece in maniera *positiva* al tempo libero impiegato in attività elevate; Heller pensa all'*arte*, ma si potrebbe pensare anche a tutte le attività analoghe (lo sport, il gioco, gli hobby), in quanto tali *per sé*, che costituirebbero gli “oggetti” dei “veri” bisogni umani nella società comunista: sono questi finalmente i *bisogni-scopo* che, qualitativi e non quantificabili, differenti da un individuo all'altro, costituiscono la *vera ricchezza*⁴⁴⁷. La soluzione di Heller potrà sembrare ingenua, ma cerca di dare contenuto concreto ai passaggi quantità-qualità o necessità-libertà: certo ci riesce solo in parte (ma non sapremo fare di meglio), tuttavia è difficile pensare agli oggetti di questi bisogni, se è vero che ci siamo formati in un mondo di bisogni estraniati e che gli uomini nella società dei produttori associati sarebbero completamente *diversi*. Perché questi oggetti non sono comparsi in antichità, dove

⁴⁴⁷ Per i bisogni qualitativi “per sé” nella sfera di libertà, cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 140-142. Per l'apparenza di spiritualismo in Marx, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, p. 451.

pure esisteva ad esempio il concetto di ozio operoso in opposizione alla “vita necessaria”⁴⁴⁸? Pensiamo perché le forze produttive *non* erano sviluppate al punto da garantire una ricchezza materiale tale da poter rendere sicura la soddisfazione di bisogni “qualitativi” (che in effetti erano limitati ai cittadini liberi). E perché questi oggetti non compaiono se non in maniera incompleta nella società capitalistica? Crediamo perché, anche se in essa lo sviluppo delle forze produttive genera una ricchezza materiale e una disponibilità di tempo libero inedite che potrebbero garantire la soddisfazione dei *bisogni qualitativi*, essi compaiono solo in forme finalizzate alla valorizzazione del capitale, dunque *estraniati*, sia perché *monetizzati* (ad esempio solo arte che può essere comprata), sia perché distribuiti in modo *non uniforme* (tempo libero solo per alcuni).

Heller segnala infine un'altra forma di bisogno qualitativo, ossia il *bisogno di relazioni umane*. È proprio qui che emerge il carattere *politico* dei nuovi bisogni: ella infatti si chiede se il bisogno dell'altro uomo possa farsi anche *bisogno di comunità*, bisogno emerso nei *Manoscritti*, che Heller lega così idealmente al *Capitale*; non si tratta solo di un bisogno per sé, ma anche di un bisogno intorno al quale potrebbe costruirsi una nuova organizzazione politica in grado di garantire la soddisfazione pure degli *altri* bisogni non estraniati, dunque un *bisogno qualitativo, politico-organizzativo* (forse però incompleto, come vedremo) e fondato sui *soggetti* (che sembra corrispondere al bisogno di comunismo invocato da Rovatti, il quale però boccia la soluzione di Heller). Secondo Heller, Marx si disinteressa poi al bisogno di comunità perché vede i limiti (crediamo legati allo sviluppo delle forze produttive) delle *comunità naturali*, mentre le *comunità del futuro*, liberamente scelte dagli individui, richiederebbero l'*arretramento* dei limiti naturali (di qui la necessità di passare attraverso il capitalismo, che dissolve le comunità naturali coi loro limiti). Heller sostiene addirittura che Marx ritenga talmente ovvia la formazione di queste comunità del futuro (che sarebbero nientemeno che gli embrioni della società comunista) da non doverne parlare che in rare occasioni, di cui una si troverebbe proprio nel *Capitale*: qui Marx contrappone alle società per azioni le *fabbriche cooperative* di operai che, «in seno alla vecchia forma» – la società capitalistica e il suo *sistema creditizio*, di cui gli operai (capitalisti di se stessi che mettono in comune i mezzi di produzione per valorizzare i loro prodotti) hanno bisogno per poter sviluppare la propria attività – «sono il primo indice di contrasto verso di essa», in quanto al loro interno è *superato* l'*antagonismo* tra capitale e lavoro, così che esse sono «forme di transizione dal modo di produzione capitalistico a quello sociale»⁴⁴⁹; Heller si riferisce anche a lettere di Marx, in cui egli auspica la nascita in *forma nuova* di comunità arcaiche. Ora, ci

⁴⁴⁸ Aristotele ad esempio in *Politica*, 1328a-1329a, escludeva la vita *necessaria* dalla polis vera e propria, subordinando il lavoro al fine dell'*ozio*, 1333a-1333b, il quale non è mero far nulla (si pensi all'importanza della *musica* nel libro VIII), ma è un'attività in cui si esercitano delle virtù che, preparate da quelle attuate nel lavoro, sono sovraordinate rispetto a esse, 1334a-1335b.

⁴⁴⁹ Marx, *Il capitale*, pp. 1213-1214. Marx non lo nomina, ma per egli Heller si riferisce alle fabbriche-cooperative di Owen.

sembra un vizio argomentativo sostenere l'ovvietà per Marx di un'idea comunitaria proprio per la rarità di riferimenti espliciti, quando è al contrario vero che questi sono *troppo pochi* per suffragare l'ipotesi; inoltre distinguere come fa Heller le comunità nuove dalle arcaiche solo per l'assenza di vincoli di sangue è necessario (soprattutto rileggendo le sue pagine in tempi in cui il comunitarismo è interpretato per lo più come sovranismo territoriale), ma richiede un'ulteriore analisi. L'idea comunitaria è suggestiva, ma *non* è detto che fosse quella principale in Marx, né soprattutto che sia una via facilmente *percorribile* oggi: certo le comunità contemporanee a Heller, che qui lei non definisce meglio (evidentemente comuni di hippie o studenti, o appunto cooperative operaie), si presentavano in effetti come *frammenti*, all'interno della società estraniata, di una *società futura*; il loro fallimento o il loro rimanere esempi isolati non testimoniano però a favore della loro capacità di modificare la realtà capitalistica circostante: si pone piuttosto il problema del loro *rappporto di forza* con quest'ultima (le sue leggi, istituzioni, i suoi rapporti economici), che si è risolto sempre in favore della seconda. Heller è consapevole (a suo dire, più di Marx) dei *conflitti* che la transizione da una società all'altra può comportare e dei caratteri *utopistici* della stessa scienza marxista; eppure l'impressione di fondo è che sia la sua lettura di Marx – che si focalizza sulla “*vita quotidiana*” della società futura, fondata sui bisogni qualitativi e i soggetti corrispondenti – sia la sua proposta teorica – che si concentrerà anch'essa sempre più sulla vita quotidiana nei suoi molteplici aspetti – rischio di mantenersi su un piano solo etico (inteso qui come morale-individuale) e di essere a loro volta utopistiche: per quanto riguarda il primo aspetto, un ripensamento della sfera *etico-individuale* è necessario ai fini di una modifica dell'ordinamento politico, ma richiede anche una riflessione sulle *modalità organizzative* di tale modifica, che non si limiti a richiamarsi all'effettiva esistenza di comunità (l'obiezione di Rovatti resta valida, pur non proponendo soluzioni concrete al problema); per quanto riguarda il secondo, si può applicare a Heller la stessa critica costruttiva che lei muove a Marx: per quanto il suo modello di società (che in realtà Marx non ha tratteggiato molto chiaramente) sia utopico, si tratta di un'*utopia produttiva*, sulla cui base cioè possiamo misurare (diremmo anche *orientare*) le nostre idee e *azioni individuali*, ma anche il nostro *agire politico*. Si tratta di un'idea simile al telos “aperto” della fenomenologia⁴⁵⁰.

e) *Che cos'è un bisogno? Paci e il concetto filosofico di bisogno*

Il nostro studio sul concetto di *bisogno* nel XX secolo ci ha spinti a concentrarci sull'orientamento filosofico che più l'ha approfondito, il *marxismo*; ciò ha richiesto a sua volta un'analisi il più completa

⁴⁵⁰ Per il bisogno di comunità e i suoi elementi utopici, cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 142-144. L'argomento (per noi debole) per cui la validità del modello comunitario è provato dall'*esistenza* stessa delle comunità è presente nel suo *La teoria, la prassi, i bisogni umani*, che avremo modo di vedere.

possibile dei testi di Marx (di cui gli interpreti novecenteschi danno per scontata la conoscenza), che resta forse nella storia il filosofo che ha pensato con più radicalità il tema: il bisogno è al centro di molti dei suoi concetti, divenendo poi uno dei temi più dibattuti (anche se spesso solo come “slogan”) nell’ambito della nuova sinistra degli anni ’60 e ’70. Quanto scritto finora ha mostrato il ruolo del bisogno *in Marx* e al contempo *negli interpreti* che, attraverso le loro letture del “maestro”, ci hanno detto molto del *loro* pensiero e del loro tempo (non troppo lontano dal nostro). Possiamo ora fare qualche considerazione *filosofica* generale sul bisogno, sul suo rapporto col *soggetto* e sulle sue conseguenze *teorico-politiche* nel passato recente. Si tratta di un concetto molto interessante proprio perché consente il *passaggio* tra ambiti di solito tenuti distinti, dandoci invece una visione più completa della nostra esperienza, che spesso si snoda tra di essi: ad esempio quello *naturale* e quello *storico-sociale*, quello *corporeo* e quello *coscienziale*, quello *economico* e quello *politico*.

Abbiamo visto che il bisogno conosce uno *sviluppo storico*, ma è possibile rinvenire alcune sue caratteristiche filosofiche valide per l’intera *esperienza umana* “in generale”: una chiarificazione filosofica in tal senso sul concetto di bisogno viene ancora da Paci (anche se vedremo che anch’essa è legata alle fonti di ispirazione e al periodo in cui scrive); riprendendo alcune riflessioni di *Funzione delle scienze e significato dell’uomo*, egli inaugura nel 1971 con l’articolo *Per una fenomenologia del bisogno* la riflessione di *aut aut* sul bisogno, che proseguirà per gran parte del decennio (anche dopo la sua morte). Il *bisogno* si mostra qui fin da subito collegato alla questione del *soggetto* (nonché a quella affine del *desiderio*); Paci si allaccia nientemeno che al *Simposio* di Platone, dove Socrate descrive *Eros*, l’amore, come il figlio di *Penìa*, la povertà, e *Poros*, che può essere visto come la via d’uscita, l’espedito: questa forma mitica vorrebbe dire che il *desiderio* amoroso nasce dal “sentimento” che siamo privi di qualcosa, che ci *manca* e dunque di cui abbiamo *bisogno*, e dagli *espediti* con cui tentiamo di raggiungerlo; in questa teoria dell’*eros* come *bisogno* (che Paci sembra condividere nonostante la definisca “strana”), nella nostra vita «il fondamento dell’eros e quindi il fondamento di tutto il resto, [...] è mancanza [...] di ciò che noi desideriamo avere e, al limite, di ciò che abbiamo bisogno di avere»⁴⁵¹. In poche righe Paci ha già detto tutto: le dimensioni del bisogno e del desiderio hanno un ruolo *centrale* nelle nostre vite, sono *legate* l’una all’altra e sono caratterizzate dalla *mancanza*. Non è finita qui, perché Paci collega subito bisogno e desiderio alla questione del soggetto; si ricorderà che per la fenomenologia il soggetto è tra l’altro *coscienza intenzionale*: bene, per Paci anche il bisogno e il desiderio sono modalità intenzionali e definiscono quella che egli chiama “*intenzionalità negativa*”. Ciò che *io sono* è definito da ciò che *desidero* e di cui ho *bisogno*. Un

⁴⁵¹ E. Paci, *Per una fenomenologia del bisogno*, in origine in *Marx, critica dell’economia politica*, in *aut aut*, n. 123-124, 1971, ora in *Il coraggio della filosofia*, cit., pp. 155-165, p. 156: è Rovatti in *ivi*, pp. 153-154 a dirci che l’articolo, presentato nell’ambito di un seminario alla Statale di Milano, ha il ruolo inaugurale nella riflessione sui bisogni.

inciso: che desiderio e bisogno siano correlati *non* significa del resto che siano la stessa cosa, come possiamo ricavare da alcune indicazioni che Paci fornisce altrove; ad esempio, il rapporto dell'uomo col cibo (che potremmo vedere come una relazione di *bisogno*) è un rapporto tra *soggetto* e *oggetto*, laddove il rapporto di *desiderio* tra l'uomo e la donna è invece un rapporto tra *soggetti*; ora però, potremmo vedere anche quest'ultimo (prescindendo dal fatto che i soggetti si formano in esso e dal carattere problematico della coppia soggetto-oggetto) come una relazione di *bisogno*: non vogliamo dire banalmente che il bisogno intercorre tra soggetto e oggetto (del resto lo studio di Marx ci ha mostrato che i bisogni possono essere anche "soggettivi" e non unicamente legati a oggetti necessari alla sopravvivenza) e il desiderio tra soggetti, ma che il *desiderio* sorge come una relazione di *bisogno* tra *soggetti* e conosce poi uno sviluppo *autonomo*⁴⁵². Paci precede di quasi mezzo secolo le intuizioni che ci hanno spinto a scrivere in maniera indipendente la nostra ricerca, giungendo talvolta a conclusioni simili; le analogie però sembrano fermarsi qui, perché la centralità della *negatività* non ci convince. Paci rileva infatti nell'articolo un altro paradosso: poiché ognuno va *al di là* di se stesso, alla ricerca di ciò di cui ha *bisogno* e che però non ha, allora ciò che lo definisce in quanto *soggetto*, il suo essere, è un *non-essere*. In parte condividiamo questa concezione, in cui il soggetto *non* è *dato* e finito, ma è un continuo *auto-trascendimento*, è senz'altro un prerequisito per la sua *libertà*; inoltre riconoscere il fondarsi del soggetto su *altro*, di cui non dispone, ma da cui *dipende*, può essere un correttivo alla sua strapotenza, che caratterizza secoli di metafisica (e di storia) occidentale. Ci sono però dei punti critici: anzitutto, Paci fa un indebito passaggio dal fatto che il soggetto non *ha* al fatto che esso non *è*, identificando così essere e avere e rischiando perciò di fornire suo malgrado argomenti all'*alienazione* capitalistica (l'uomo è in quanto *possiede*) che altrove contesta; in secondo luogo (secondo un'interpretazione costante della sua lettura di Husserl, che riprende l'identificazione, tipica nel pensiero occidentale, di pensiero ed essere), egli identifica *essere* e *coscienza*, e perciò il fatto che qualcosa non sia "*intenzionato*" da essa corrisponde al suo *non-essere*, identificando d'altra parte anche essere e *presenza*, e perciò il fatto che qualcosa non sia *qui* e *ora* corrisponde anch'esso al suo non-essere: certo, noi siamo soggetti in quanto desideriamo e abbiamo bisogno, o meglio, noi desideriamo e abbiamo bisogno *prima* ancora di essere soggetti fatti e finiti; ma ciò non significa che *bisogno* e *desiderio* – e nemmeno il *soggetto* che si fonda su di essi, divenendo continuamente – siano solo un *negativo*: bisogno e desiderio *non* sono completamente riducibili (né accessibili, altrimenti la nozione di inconscio non avrebbe senso) alla coscienza e alla presenza e lo stesso soggetto, la

⁴⁵² La relazione inversa, per cui un rapporto di desiderio investe *oggetti inanimati*, è una regressione *feticistica* che può intercorrere tanto nei rapporti *economici*, per cui l'uomo sviluppa un rapporto d'*amore* per i suoi possessi materiali, quanto in quelli *erotici*, in cui egli è attratto sessualmente da determinati oggetti. Per la differenza tra la relazione di bisogno tra soggetto e oggetto e quella tra soggetti, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 369-370, che parla anche di sfruttamento lavorativo e sadomasochismo sessuale come forme di alienazione.

dimensione fondamentale della nostra esperienza, dovrà essere pensato come una sorta di “*soglia*”, che *si muove* tra stati più o meno coscienti e tra diverse fasi temporali; ma ciò non vuol dire che soggetto, bisogno e desiderio non siano *niente*: al massimo potremo parlare di un non-ancora, un non-già o un non-più, o anche di un non-del tutto-cosciente⁴⁵³. Paci stesso sembra esserne consapevole, quando parla del rapporto del bisogno con i concetti fenomenologici di *Lebenswelt* e *eidos*; poiché la prima è il mondo precategoriale in cui il soggetto, *non-già* formato, trova la sua *genesì* e il secondo è il *telos* intenzionale con cui il soggetto, *non-ancora* completamente razionale, *orienta* la sua prassi, possiamo pensarli rispettivamente come la dimensione passata e quella futura della temporalità del soggetto, che non vive dunque solo nella coscienza *presente* (dimensione comunque importante): Paci conferma le nostre impressioni, notando che «la presenza è finita perché la struttura precategoriale dei bisogni è temporale»⁴⁵⁴, in quanto l'uomo, consumando, *si consuma*, andando via via incontro alla morte. Bene, ma questa struttura è caratterizzata *solo* dalla mancanza (qui l'anti-strutturalista Paci sembra avvicinarsi ad alcune acquisizioni della psicoanalisi strutturalista) e questo non è così pacifico: la *Lebenswelt* forma il piano fondamentale dei nostri *bisogni* e dei nostri *desideri*, della nostra vita insomma, ma essendo costituita da esigenze che richiedono soddisfazione, essa è appunto formata da non-essere, da delle non-realtà, da ciò che Paci individua (con linguaggio hegelianeggiante) come “attività del negativo”, sostenendo la sua posizione sull'essere del non-essere del *Sofista* platonico; non sottoscriviamo la concezione paciana, anzitutto per motivi filosofici: può sembrare banale, ma, anche se ci sono occasioni in cui la nostra esperienza è segnata dalla negatività (miseria, conflitti...), non si può fare di quest'ultima la sua *sola* scaturigine, perché dal non-essere, che certo nel mondo del divenire si accompagna sempre all'essere, non può derivare niente se non in *combinazione* con quest'ultimo; il non-essere di cui parla Paci è tale solo in riferimento a noi e alla *nostra coscienza* (e solo sulla base di un'identificazione di essa con l'essere)⁴⁵⁵. Prima di vedere le conseguenze politiche del bisogno-mancanza, vediamo che rapporto ci sia tra la *Lebenswelt* e l'*eidos*: quest'ultimo è una visione, un'*idea*, che nasce proprio dai *bisogni insoddisfatti* e funziona come un *ordine sociale*, ad esempio nel caso del marxismo una società senza classi (o nel caso del desiderio un rapporto d'amore perfetto), a cui posso cercare di *avvicinarmi* per gradi, ma *senza* mai riuscirci compiutamente: la *Lebenswelt* di desideri e bisogni non riesce a “passare” nell'*eidos*, che rimane sempre trascendente rispetto a noi, un'*idea-limite*. L'*eidos* paciano è dunque un antidoto sul piano filosofico a un soggetto che vuole ridurre integralmente l'ente alla sua *presenza* e su quello politico a prospettive

⁴⁵³ Per il carattere intenzionale di bisogno e desiderio, il loro rapporto col soggetto e sul loro carattere negativo (non-essere), cfr. Paci, *Per una fenomenologia del bisogno*, cit. pp. 156-158.

⁴⁵⁴ Paci, *Funzione delle scienze*, p. 365.

⁴⁵⁵ Per la struttura dei bisogni come mancanza, cfr. *ivi*, pp. 365-367 e la *Lebenswelt* come negatività, cfr. Paci, *Per una fenomenologia del bisogno*, pp.159-161.

di cambiamento eccessivamente *ottimistiche*; ma se si eleva sulla base di una *mancanza fondativa*, c'è il rischio che questa idea regolativa non garantisca la soddisfazione di molte esigenze di trasformazione, che rimarranno sempre *indietro* rispetto a essa: in particolare se il bisogno è in quanto tale *povero*, in che maniera l'estensione dei bisogni portata dal capitalismo e potenzialmente perseguibile (almeno come esperimento mentale) nel comunismo può portare, col superamento delle classi, *ricchezza* e non povertà per tutti? Da dove viene questo rovesciamento? Resta inoltre il dubbio se la gran parte dei nostri comportamenti sia orientata secondo un *telos* e non vi giochi invece un gran ruolo il *caso imprevedibile*⁴⁵⁶. È ovvio che quando *sento* bisogno di qualcosa sento una mancanza, ma ciò significa che i due termini siano sinonimi? No, altrimenti il bisogno, che Paci (se volessimo mantenere la metafora) avvicina all'eros, sarebbe figlio di una partenogenesi da parte della povertà, con il padre, l'*espedito*, che avrebbe poco o nessun peso; se volessimo essere più precisi, la mancanza ha un peso forse *minore* nel *desiderio* erotico⁴⁵⁷: chiaro, rispetto al bisogno (poniamo il cibo) non vi è un'assimilazione dell'oggetto, e dunque la persona amata si pone in una relazione di *trascendenza* rispetto a quella amante; il desiderio fa però il paio con una *pienezza vitale*, che sarà tanto più elevata quanto più sarà intenso il desiderio e altrettanto più bassa nel caso contrario: dunque tutt'altro che una mancanza.

Un discorso analogo deve essere fatto con il *bisogno*, che non è solo mancanza; qui entrano in gioco i motivi *politici* della nostra critica a Paci: sappiamo che egli contesta la nozione sartriana di *rareté*, in quanto il capitalismo non si fonda solo sulla mancanza, ma prospera anche in una relativa *ricchezza* (tanto più evidente nella società dei consumi); inoltre sappiamo (come Paci, dopotutto) dalla lettura dei testi marxiani che il capitalismo coincide con un *arricchimento* dei bisogni, ma se questi fossero solo delle mancanze, si arriverebbe all'esito paradossale che il capitalismo moltiplica delle *mancanze* e così Paci *confermerebbe* proprio la tesi sartriana della *rareté* da lui criticata. Bisogna tenere conto della globalità del fenomeno capitalistico, che crea ricchezza e mancanza allo stesso tempo: vi è uno sviluppo delle forze produttive e dei consumi, un miglioramento delle condizioni di vita (*ricchezza*), che si accompagna a una concentrazione di questi benefici solo in alcune società o parti di esse, con conseguente miseria e sfruttamento (*povertà*) in altre società o parti di esse; consideriamo inoltre che la ricchezza⁴⁵⁸ è un concetto *storicamente variabile*, per cui la penetrazione della sua forma capitalistica in altre società dove erano diffusi altri metri di valutazione non si accompagna per forza a un arricchimento (effettivo o percepito) di queste società. Il nostro scopo non è attaccare per amor di critica la posizione di Paci (che resta uno dei nostri modelli), ma cercare di trovare altre

⁴⁵⁶ Per il rapporto tra *Lebenswelt* ed *eidōs*, cfr. Paci, *Per una fenomenologia del bisogno*, p. 164.

⁴⁵⁷ Approfondiremo però la questione nella quinta sezione.

⁴⁵⁸ Ricordiamo inoltre che la ricchezza non è misurabile solo sulla base di beni materiali, come ci hanno insegnato le osservazioni marxiane sulla ricchezza come sviluppo delle potenzialità dell'individuo.

prospettive nel problema dei bisogni oltre alla mancanza; concentriamoci sul “padre” del bisogno, l’espedito (un po’ trascurato da Paci), che sembra comportare altri paradossi: un uomo *bisognoso* dovrebbe a rigore essere potenzialmente *ricco*, proprio perché sarebbe spinto, dall’indigenza e dalla quantità di espedienti escogitati per superarla, ad arricchirsi e migliorarsi continuamente: questo però avviene solo *a volte*, quando l’indigenza iniziale non è tale da *bloccarne* sul nascere gli sforzi per liberarsene; per converso l’uomo *ricco*, proprio perché privo di bisogni e di espedienti per soddisfarli, dovrebbe essere, non dovendo fare nulla per uscire dalla sua situazione, potenzialmente *povero*: questo è un controsenso e, se avviene, accade in casi molto rari; è necessario, a livello sia individuale sia sociale, un certo livello *ricchezza materiale*, affinché si possa godere di *bisogni sviluppati* dal punto di vista *quantitativo* (e di qui, da quello *qualitativo*): è lo scopo di ogni sistema economico, una delle ragioni di sviluppo di quello capitalistico e, date le contraddizioni di questo, delle critiche mossegli dal marxismo. Ciò non significa peraltro che la *mancanza* non compaia nel sistema di bisogni *capitalistico*, perché anzi gioca un ruolo importante (durante la sua fase consumistica novecentesca) nell’*alienazione* dei bisogni: viene introdotta *artificialmente* (grazie alla propaganda pubblicitaria) dal produttore e *percepita* dal consumatore una mancanza che prima non c’era; certo, talvolta i nuovi prodotti contribuiscono allo sviluppo della società, ma si ricordi che entro il sistema capitalistico il consumo è sempre finalizzato alla *valorizzazione* del capitale; per questo la concezione paciana del bisogno come mancanza, che pure intende combattere alcune storture prodotte dal capitalismo, potrebbe prestare il fianco a un suo utilizzo *ideologico* da parte di esso.

Vediamo allora da ultimo quali conseguenze politiche trae Paci stesso dalla sua meditazione sul bisogno; egli comincia notando che, se bisogno e desiderio sono le dimensioni fondamentali della nostra vita, anche le scienze corrispondenti, l’*economia* e la *psicoanalisi*, saranno il fondamento di tutta l’enciclopedia del sapere: si tratterà, neanche a dirlo, di scienze “*negative*”, fondate su una mancanza iniziale, in quanto hanno per fine la soddisfazione di esigenze (di carattere economico o erotico); dato questo carattere “utilitario” sarebbero scienze che tendono, una volta esaurita la loro funzione, a sopprimere se stesse⁴⁵⁹. In base a quanto detto, pensiamo anche noi che economia e psicoanalisi potrebbero avere un ruolo fondamentale nel sistema del sapere, ma *non* concepite come scienze fondate sulla negatività, perché sarebbero viziate in partenza dalla loro *parzialità*, dal loro tenere conto solo dell’aspetto negativo della nostra esperienza; Paci però coglie nel segno quando sottintende l’aspetto *utile* delle scienze, che non coincide per forza con lo sfruttamento delle risorse terrestri: si tratterebbe dell’uso delle scienze ai fini del miglioramento della nostra vita, anche in *armonia* con queste risorse. Poiché sono legate alle strutture di base del nostro vivere con altri in società, queste

⁴⁵⁹ Per le caratteristiche di economia e psicoanalisi (non nominata esplicitamente) come scienze fondamentali del nostro sapere, cfr. *ivi*, pp. 160 e 165; cfr. anche Paci, *Funzione delle scienze*, p. 366.

scienze non sono meramente teoretiche ma immediatamente *politiche*, come politici sono i loro *oggetti*. Abbiamo visto in moltissimi casi come l'oggetto dell'economia, il bisogno, sia politico; il grande merito di Paci è studiare in ambito filosofico le implicazioni politiche del bisogno con particolare riferimento al problema dell'alienazione, del *bisogno estraniato*. In questa sede egli peraltro sembra ridimensionare il peso del negativo, *storicizzandolo*: certo il bisogno rimane in Paci una negatività, ma posso cercare di trasformarla in positività, cioè «andare al di là dei miei bisogni e cercare di costruire una società che non lasci i bisogni fondamentali in quella situazione alienante e negativa in cui [...] non ho i beni che vi corrispondono, oppure vi è una divisione [...] di classe che impedisce questo»⁴⁶⁰; vediamo che la negatività del bisogno (per quanto ci riguarda, solo parziale) viene *radoppiata* in una negatività *artificiale*, che corrisponde agli *ostacoli* opposti a una soddisfazione il più *ampia* possibile dei bisogni: tali ostacoli coincidono con le *strutture politiche* (qui ad esempio le classi) che accompagnano il capitalismo, il quale *sviluppa* i bisogni solo quando promuovono la sua valorizzazione e li *blocca* nel caso siano inutili o dannosi a tal fine. La *positività* corrisponde evidentemente per Paci alla società in cui i bisogni e la loro soddisfazione sono sviluppati completamente e a vantaggio di tutti, ma si tratta appunto di un'*idea-limite* a cui la prassi deve continuamente cercare di avvicinarsi.

Il rapporto tra bisogni e alienazione è studiato ancora più a fondo in *Funzione delle scienze*: come soggetto economico ho dei *bisogni* e devo perciò *lavorare*, ma può accadere che qualcuno mi *costringa* a lavorare per lui e qui nasce l'alienazione, che si eleva perciò su basi economiche ma resta un rapporto fondamentalmente *sociale*; allora per superare l'alienazione, che reca con sé il rovesciamento *feticistico* del soggetto (lavoratore) in oggetto (merce), è necessario superare la rarità di prodotti (Paci si riferisce chiaramente a Sartre), ma non basta, anche perché a tal fine potrebbe essere sufficiente il capitalismo: si tratta di un rapporto politico, che va rovesciato con un *atto politico*, in cui gli alienati si rimpossessino della loro *soggettività*, si mettano insieme ad altri soggetti, per costruire una società in cui nessuno sia più ridotto a oggetto. Sì, ma non è forse inevitabile che il soggetto si fondi sui bisogni, che sia parzialmente *oggetto*? L'abbiamo detto anche noi e Paci ne è talmente consapevole – la differenza tra le nostre posizioni è semmai quella che per noi non si può parlare propriamente di un soggetto con dei bisogni, ma di un soggetto che *si forma* in essi – da dirlo più volte: sulla base dell'“irreversibilità” temporale delle nostre vite, la necessità di soddisfare i nostri bisogni forma una “*struttura*” immodificabile (che non coincide con quella dello strutturalismo, ma con la nostra *esperienza precategoryale*); non c'è da farsi illusioni su questo e la posizione di Paci pare più realistica di altre: la necessità, per quanto riguarda il *bisogno*, non è del tutto eliminabile;

⁴⁶⁰ Paci, *Per una fenomenologia del bisogno*, p. 163. Anche in *Funzione delle scienze*, p. 371, Paci interpreta la negatività in senso sociale, come la società (che bisogna *superare*) in cui si nega l'altro per affermare se stessi.

tuttavia i *modi* di soddisfare questi bisogni sono *modificabili*, come lo sono *tutti* i rapporti sociali e di produzione; su questa struttura immobile, possono costruirsi bisogni – e diremmo *sistemi di bisogni* nel senso indicato da Heller (che costituiscono un concetto complementare alla struttura precategoriale dei bisogni paciana) – sempre *nuovi*. In pagine fortemente ispirate da Sartre, Paci scrive che, proprio perché mutiamo nel tempo, abbiamo sempre bisogni che, ripresentandosi, richiedono necessariamente da parte nostra una prassi pratico-inerte, il *lavoro*; ma è solo un “sofisma” pensare che, se tale necessità rende possibile lo sfruttamento, anche quest’ultimo sia necessario: la rivoluzione vuole spezzare lo *sfruttamento*, frutto dell’inerzia sociale che rende seriali e meccanici i rapporti umani, ben diversa dall’inevitabile serialità dei bisogni⁴⁶¹.

Ci chiediamo a questo punto se il concetto di bisogno – il quale rende possibile anche se non inevitabile l’oppressione sociale, che si inserisce surrettiziamente nella struttura dei bisogni umani – non possa essere integrato da un altro concetto ai fini di questa trasformazione della società: questo concetto che – nato nella sfera della necessità come il bisogno, sembra in grado di sottrarsi maggiormente – non può essere il *desiderio*? Il bisogno – che pure come sappiamo può diventare raffinato, sottrarsi alla materialità, farsi soggettivo, politico – resta sempre diretto a *beni*, a “oggetti” che viviamo come necessari per la nostra vita: nel desiderio, che pure nasce in riferimento alla necessità naturale di propagare la specie, non nasce qualcosa di diverso, un rapporto *gratuito* tra soggetti che si riconoscono come tali nella loro *alterità*, cellula embrionale di una società *meno* permeabile alla logica dello sfruttamento? Non pensiamo che sia un caso che Paci, quando vuole introdurre una riflessione fenomenologica sul bisogno, cominci col mito di Eros e termini accostando la società in cui i bisogni non sono soddisfatti all’esperienza della inesausta tensione amorosa verso la persona amata: poiché entrambe le esperienze sono viste da lui sotto il segno del negativo, ovviamente si tratterebbe di pensarle anche al di *fuori* della negatività (che abbiamo visto essere relativa a un determinato ordine sociale), per vederne il potenziale *affermativo*. Non crediamo infine che la comparsa, al centro delle rivendicazioni politiche dei movimenti giovanili del periodo in cui Paci scrive, del desiderio accanto al bisogno sia frutto di un equivoco teorico: ancorché spesso non pensata concettualmente nel suo legame col bisogno, la questione del desiderio è intuita nel suo potere *liberante*⁴⁶².

f) Bisogno e politica: teoria e prassi, composizione e antagonismo di classe

Non si può però liquidare così in fretta il bisogno e il suo significato politico, che è emerso piuttosto chiaramente già nella nostra ricerca su Marx e nelle analisi dei suoi lettori: proprio perché il

⁴⁶¹ Per il rapporto tra bisogno, alienazione e sfruttamento, cfr. Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 368-371 e 386-387. Per la possibilità di bisogni sempre nuovi cfr. *ivi*, p. 371 e *Per una fenomenologia del bisogno*, p. 163.

⁴⁶² Per il rapporto tra bisogno, trasformazione sociale e desiderio, cfr. Paci, *Per una fenomenologia del bisogno*, pp. 163-165.

bisogno è un concetto che si origina nella *sfera economica* con cui l'uomo regola *da sempre* il suo scambio con la natura per mantenersi in vita, concretizzandosi poi in rapporti sociali e *politici* storicamente mutevoli, esso consente di capire meglio di altri la relazione tra l'*economico* e il *politico*. Uno dei casi in cui il carattere politico del bisogno è più evidente è appunto quello della genesi, della trasformazione e della dissoluzione degli *organismi sociali*: ancorati ai loro *bisogni*, materiali o spirituali, gli uomini formano società in cui possano essere soddisfatti il più sicuramente possibile, attraverso una forma particolare del loro agire, che è la *prassi politica*. Il rapporto tra bisogni e prassi è al centro degli studi sui *nuovi bisogni* degli anni settanta, peraltro mostrando ancora il legame tra bisogno e soggetto: ci si chiede infatti *chi* dovrebbe portare questi bisogni nuovi, individuando *soggettività* altrettanto *nuove*, che vengono spesso pensate come soggettività *collettive*, artefici e al contempo destinatarie del mutamento sociale che si vuole vedere in atto. Ciò si collega a un altro tema: che rapporto c'è tra queste soggettività rivoluzionarie e la *società* da cui provengono? È questa suddivisibile in classi e i soggetti collettivi sono inscrivibili in esse? Si tratta del problema della *composizione di classe*: la società è divisa in classi ed eventualmente quali, ci sono solo borghesia e proletariato, è quest'ultimo formato solo dagli operai delle fabbriche? Nei mutamenti sociali del boom economico e della successiva crisi questa composizione andava trasformandosi, al punto che, al giorno d'*oggi*, ci chiederemmo se abbia ancora senso parlare di classe (e anche in genere se la classe sia un'*astrazione* compatibile con il soggetto concreto ricercato dalla fenomenologia). Il concetto di classe resta comunque fondamentale per capire come l'epoca del pensiero che stiamo studiando comprendesse *se stessa*; esso pone infatti ai suoi protagonisti altre importanti domande: esiste una *coscienza di classe*, che permette a quest'ultima di intendersi come tale, come una soggettività collettiva con dei bisogni che possono essere soddisfatti solo tramite una *trasformazione* rivoluzionaria della società? La classe può darsi *autonomamente* questa coscienza rivoluzionaria o essa deve esserle impartita dall'alto, tramite la mediazione di un leader, un partito o un sindacato? Abbiamo così le questioni della coscienza e dell'*organizzazione di classe*. Infine, *last but not least*, viene posto il problema del rapporto tra le classi in cui si divide la società, che viene generalmente pensato in maniera *confittuale*. Una classe pare definita proprio dalla sua idea circa i *bisogni* che una società deve soddisfare; queste idee però confliggono tra loro e il problema diviene allora quello della *lotta di classe*: possiamo pensare i rapporti sociali solo in modo antagonistico, dove si situa esattamente questo *antagonismo*, riguarda solo gruppi che rivendicano interessi *particolaristici* o può definire classi politiche vere e proprie, con un'*idea globale* di quale società si vorrebbe preservare, distruggere o costruire? Questa grande e complessa massa di temi contribuisce a definire il significato politico del bisogno: analizzeremo ora tre diverse prospettive sul problema, ciascuna delle quali pone l'accento su uno o più dei suoi temi particolari.

f1) Ágnes Heller: dal bisogno alla prassi

Il primo spunto di riflessione viene ancora da Ágnes Heller, autrice che viene introdotta in Italia proprio dal gruppo di *aut aut*, influenza a sua volta quest'ultimo (e senza il cui contributo il nostro studio sul bisogno in Marx non sarebbe stato possibile). Se nella *Teoria dei bisogni in Marx* (l'edizione italiana è del 1974) Heller cercherà di rinvenire i molteplici caratteri del concetto di bisogno in Marx, in un articolo risalente al 1971, intitolato *La teoria, la prassi e i bisogni umani*, ella tentava di studiare in maniera autonoma il rapporto tra bisogni e prassi politica⁴⁶³. O meglio, il problema di Heller è il rapporto tra *teoria* e *prassi* sociali, laddove il *bisogno* sarebbe la “*cerniera*” che dovrebbe connetterle; Heller è molto chiara: il rapporto tra teoria e prassi è un problema che pertiene solo alla *società borghese* fondata sulla divisione del lavoro, che separa il gruppo sociale di coloro che producono le teorie, gli *intellettuali*, da coloro che le usano; la società borghese si basa sulla produzione di merci e, in questo contesto, le teorie stesse per avere efficacia pratica devono passare *sul mercato*, dove gli uomini le possono usare a seconda dei loro *bisogni*; la teoria li deve “intercettare” ed esplicitare, diventando *essa stessa* un bisogno⁴⁶⁴. Il punto forte di Heller, la capacità di definire il bisogno con una concretezza assente in altri autori, diviene però il suo punto debole; ella ci dice che «il bisogno è desiderio cosciente [...], intenzione sempre diretta verso un certo oggetto e motivante l'azione»⁴⁶⁵; abbiamo detto più volte che il bisogno può anche non essere cosciente: ora, questo carattere non cosciente del bisogno può essere *aggravato* certo da una situazione di estraneazione sociale (questo è il punto di Heller) che impedisce agli uomini di cogliere i loro “veri” bisogni, però pensiamo che il bisogno *non* sia completamente riducibile alla coscienza, la quale *si forma* anche in esso; non intendiamo nemmeno contrapporre astrattamente *bisogno* e *coscienza*, che vanno piuttosto intesi come “*poli*” entro cui la nostra esperienza si svolge: ho un bisogno fortissimo di qualcosa, ne divengo via via cosciente ed escogito mezzi per procurarmela (si ricordi il “*poros*”), ritornando poi con questa coscienza “arricchita” verso il bisogno, a sua volta trasformato dalla maggior consapevolezza che ho di esso. La stessa cosa vale per il *desiderio*; è vero, esso non è sempre cosciente, ma se restassimo entro i presupposti di Heller, basterebbe portarlo alla coscienza (ad esempio in una seduta di psicoanalisi) per trasformarlo in un bisogno, il che non è per forza vero. Heller raggruppa poi tutti i bisogni in due grandi categorie, quelli “*esistenziali*”, ossia legati alla sopravvivenza (cibo, sesso, contatto sociale...) e i “*bisogni propriamente umani*”, in cui l'impulso naturale non ha ruolo (riposo,

⁴⁶³ Sull'articolo, cfr. la prefazione di Rovatti a Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, pp. 11-15 e l'introduzione sempre di Rovatti alla sezione sui bisogni di *Il coraggio della filosofia*, p. 154. *La teoria, la prassi e i bisogni umani* appare sia in appendice a *La teoria dei bisogni in Marx*, pp. 145-164, sia con identica traduzione italiana in *aut aut*, n. 135, 1973, ora in *Il coraggio della filosofia*, pp. 166-182. Noi useremo quest'ultima edizione.

⁴⁶⁴ Per il rapporto teoria-prassi e per l'intervento in esso dei bisogni, cfr. Heller, *La teoria, la prassi, i bisogni umani*, pp. 166-167 e p. 173.

⁴⁶⁵ Ivi, p. 173. Si noti che anche Heller, che non è una fenomenologa, definisce il bisogno come intenzionalità.

cultura, gioco, amicizia, amore...); a lasciarci perplessi è il rapporto dei bisogni con la natura: Heller dice che *tutti* i bisogni sono sociali e non esistono bisogni naturali, tuttavia sappiamo che non è vero, in quanto i bisogni “esistenziali” sono sicuramente soddisfatti entro una “cornice” *sociale*, ma si elevano su una *base naturale*. Non intendiamo altro che questo per “bisogni naturali” (i quali non coincidono necessariamente con il concetto naturalistico di bisogno); inoltre se essi non ci fossero, la distinzione tra bisogni esistenziali e “propriamente umani” perderebbe senso. Heller introduce una terza categoria, i “bisogni umani alienati” (denaro, potere, possesso): con lo sviluppo del capitalismo, vi sarebbe una riduzione dei bisogni della *classe operaia* a quelli *esistenziali*, mentre i *bisogni umani* sarebbero sempre più ridotti a quelli *alienati*. Non ci soffermiamo sul fatto che la prima osservazione di Heller è valida solo per *alcune* fasi del capitalismo e che i bisogni che lei descrive come alienati sono presenti in *altre* società oltre a quella capitalistica. Piuttosto è importante notare che forse per la prima volta la filosofa ci dice *che cosa* intenda per bisogni *qualitativi* e *quantitativi*: i primi non sono altro che i *bisogni umani non alienati*, che non richiedono un’accumulazione infinita di beni; la cosa ci sembra avere senso: ad esempio il bisogno d’amore (o quello di amicizia) non viene appagato tanto instaurando il più alto numero possibile di relazioni (come in un’addizione), quanto vivendone pienamente ognuna, al maggior grado possibile di intensità esperienziale; si tratta di un concetto difficile da restituire in maniera rigorosa (ci vien da pensare, oltre che alla qualità, anche al concetto deleuziano di quantità intensiva o all’elevamento a potenza). I *bisogni alienati* sono invece *un tipo* (non il solo) di bisogni quantitativi, che richiedono un accumulo potenzialmente infinito di beni. Ricordiamo comunque che, anche se non sufficiente, è necessario uno sviluppo dei bisogni quantitativi (ricchezza materiale), affinché i bisogni qualitativi (la “vera” ricchezza) possano avere una soddisfazione il più sicura possibile. Heller coglie importanti tendenze dello sviluppo del capitalismo in riferimento ai bisogni, sviluppo di cui notiamo il carattere *antinomico*: da un lato, la comparsa di bisogni sempre più *numerosi* e *nuovi*, il fatto che *ciascuno* possa scegliere i propri bisogni, come autonomi saranno i modi di produrre e di recepire le teorie sociali; dall’altro, ed è la cosa più significativa, in tale sviluppo la parte *quantitativa* tanto dei bisogni “propriamente umani” che di quelli “esistenziali” assume un ruolo *egemone* nella struttura dei bisogni, con la conseguenza che «si trasformino più facilmente in prassi [...] teorie che esprimono bisogni del primo tipo e [...] diventino molto influenti quegli aspetti della teoria che si appellano al secondo tipo»⁴⁶⁶. La lezione che impariamo da Heller è che l’*estraniazione* dei *bisogni* (che lei identifica con la loro quantificazione) comporta un’estraniazione anche a livello della *teoria* e della *prassi*. La domanda pare questa: come produrre teorie e prassi sociali che, non estraniare esse stesse, possono contribuire alla formazione di una società *non estraniata*?

⁴⁶⁶ Ivi, p. 177. Per le diverse categorie del bisogno, la differenza tra bisogni quantitativi e qualitativi, il rapporto tra sviluppo capitalistico e bisogno, cfr. ivi, pp. 173-177.

Vi saranno tipi di prassi che, proprio perché fondate su teorie che intercettano bisogni estraniati, non serviranno allo scopo; anzitutto il *reformismo*, il quale per Heller poco importa che miri a una riforma parziale (cioè volta alla soddisfazione di bisogni, per lo più esistenziali e quantitativi, già espressi in una società) o generale (che rivendica anche bisogni qualitativi e nuovi) della società: in entrambi i casi la *teoria* tende a uniformarsi alla legge dello *scambio*, piegando i bisogni su quelli *esistenziali* e *quantitativi* e dando luogo a una *prassi* che non mette in discussione la società borghese. Anche i movimenti che lottano per la *rivoluzione politica* ereditano però secondo Heller la struttura dei bisogni della società capitalistica e questo è molto importante, poiché mostrerebbe l'*insufficienza* di una risposta *puramente* politica alla questione dei bisogni: questi movimenti sarebbero composti da un'*élite rivoluzionaria* (i *citoyens*) e dalle *masse* mobilitate da essa che, una volta conclusa con successo la rivoluzione, tornerebbero alla loro esistenza privata di *bourgeois*; nonostante anche qui si tenti di sviluppare *nuovi bisogni qualitativi*, per arruolare le masse il più velocemente possibile si deve giocoforza far leva su bisogni *già presenti* nella società borghese e anche il *citoyen* deve adattarsi perché può rinunciare solo temporaneamente ai bisogni esistenziali e quantitativi, che nel frattempo non sono cambiati; il discorso di Heller pare chiaro: la *radicalità* della rivoluzione non è dovuta al suo carattere più o meno violento, ma alla capacità di modificare in modo irreversibile il *sistema dei bisogni*; ella sembra dire, sulla scorta dei francofortesi o della coppia Deleuze-Guattari (che però fanno riferimento all'inconscio affettivo e al desiderio, non al bisogno), che i *rivoluzionari*, una volta giunti al potere, possono diventare o restare fondamentalmente dei *reazionari* se non intervengono sul sistema dei bisogni (intervenendo in primo luogo sui propri); Heller si riferisce esplicitamente ai giacobini, ma crediamo che potesse pensare ai burocrati dei paesi comunisti e che non sia un caso che nel 1973, anno in cui questo scritto apparve in Italia, ella venisse cacciata dall'Accademia ungherese delle Scienze (anche su indicazione del Partito Socialista Operaio Ungherese); la sua è una critica al *potere*, definito come un particolare *bisogno quantitativo*, e che in quest'ottica viene visto non come un fine, ma un *mezzo* (da solo insufficiente) in vista di un fine più grande. Questo fine costituisce il quarto tipo di prassi, la *rivoluzione sociale totale*, che Heller cerca di difendere, individuandola anche come la prassi che *Marx* aveva in mente⁴⁶⁷. Nei movimenti per la rivoluzione sociale totale emerge chiaramente il rapporto tra soggetto e bisogno, solo che si tratterà di generi affatto particolari

⁴⁶⁷ Per l'insufficienza dei primi tre tipi di prassi (definiti più in dettaglio a pp. 170-173), cfr. *ivi*, pp. 177-179. Per le vicende relative alla "scomunica" di Heller, cfr. la prefazione di Rovatti a Heller, *La teoria dei bisogni*, pp. 7-8; anche quest'ultimo libro circolò in clandestinità fino all'edizione italiana, la prima in Occidente, cfr. Rovatti, *Il coraggio della filosofia*, p. 17. – Una precisazione terminologica su "politico" e "sociale": abbiamo prima definito i rapporti *sociali* come legati a un generico sodalizio tra uomini, uno stare insieme privo di riflessione (ad esempio il rapporto di lavoro entro il capitalismo), laddove il rapporto *politico* è una forma di rapporto sociale più "preciso", cioè organizzato in maniera consapevole, tramite leggi e istituzioni; questo tipo di rapporto politico resta comunque indietro rispetto all'idea (per certi versi condivisibile) di rapporto *sociale* che Heller ha in mente che, restando una dimensione legata al vivere *insieme* degli uomini, implica una modifica consapevole della *sfera etica individuale*.

di *soggettività* e *bisogni*: le prime sono per Heller le masse rivoluzionarie che, *auto-organizzatesi* e senza aspettare la guida delle élite, *modificano* la *struttura* dei loro bisogni e producono autonomamente la propria *teoria*; i bisogni sono quelli “*radicali*” che conosciamo bene e che, prodottisi all’interno del capitalismo, possono essere pienamente soddisfatti solo dissolvendo quest’ultimo. Heller riscontra però un problema: i bisogni radicali non sono individuabili con esattezza come gli altri perché *non* sono bisogni già completamente esistenti; essi dovrebbero avere inoltre come soggetto una classe operaia *cosciente* di sé e della sua missione storica (liberando se stessa, liberare tutta l’umanità), cosa che richiederebbe a sua volta il *superamento* del modo borghese di vivere. Ci si accorge facilmente del circolo vizioso: per superare la società capitalistica occorrono una coscienza di classe e dei bisogni radicali, che però *non* possono darsi *all’interno* di questa società e dei suoi modi di vita estraniati – e i problemi sono forse più di quelli scorti da Heller: perché proprio la *classe operaia* e perché essa dovrebbe voler liberare l’umanità? Donde verrebbe la sua autocoscienza? E *basterebbe* per modificare il corso della storia? – La situazione non sembra avere vie d’uscita perché occorrerebbe individuare alcune soggettività che, già *all’interno* di questa società, ne *rifiutano* i presupposti, anche a livello di comportamenti e stili di vita *individuali* (con la difficoltà supplementare che non si capirebbe quali di essi appartengano a questa società e quali all’uomo in genere); il merito di Heller è cercare almeno *una*, per quanto fragile: solo «gli uomini che si organizzano consapevolmente in *comunità* [...] possono» dare vita a «questa nuova struttura di bisogni»⁴⁶⁸; per quanto la prospettiva possa sembrare per sua stessa ammissione *utopica*, essa avrebbe delle condizioni reali di possibilità proprio nella crescente *insoddisfazione* di sempre più individui, specialmente *studenti* (e questa è un’indicazione per una composizione di classe non limitata agli operai), nei confronti dei bisogni quantitativi della civiltà dei consumi nonché degli stili di vita e valori dei loro genitori: da qui si svilupperebbe l’esigenza di dare luogo (anche creando nuove forme di “famiglia” come le comuni) a *nuove* strutture di bisogni, in cui i bisogni *qualitativi* abbiano la prevalenza su quelli quantitativi; il movimento socialista dovrebbe per Heller contribuire a sviluppare *comunità* di questo tipo (e qui emerge un altro elemento di attrito con l’ortodossia marxista), in grado di superare i dualismi tra élite e massa e tra teoria e prassi. Immersa nel suo periodo e non conoscendo forse a fondo i paesi occidentali, Heller non riusciva a scorgere problemi che a distanza di decenni a noi appaiono evidenti: il rapporto di queste comunità col resto della società si è rivelato più *problematico* di quanto potesse sembrare allora e le soggettività e i bisogni sviluppati in esse non erano forse così *alternativi* rispetto alla società dei consumi da riuscire a resisterle. Col senno di poi sappiamo che molte di queste comunità si sono *dissolte*, altre sono state *inglobate* nella società dello scambio che contestavano: si pensi al rapporto tra le comuni hippie e l’ascesa dell’industria pornografica in California o alle radio libere

⁴⁶⁸ Heller, *La teoria, la prassi e i bisogni umani*, p. 181. Corsivo nostro.

gestite da studenti in Italia, a cui si sono sovrapposte le radiotelevisioni private, che hanno celebrato piuttosto che criticare la civiltà dei consumi; alcuni, fuoriusciti da queste comunità, hanno inoltre ripreso gli stili di vita dominanti, riciclandosi come classe dirigente, o disinteressandosi alla vita politica (replicando dunque la dicotomia *citoyen-bourgeois* criticata da Marx). Oggi potremmo anche sorridere all'ingenuità di quei tentativi e della lettura che ne dà Heller, oppure riconoscere più onestamente che essi hanno almeno cercato di sottrarre l'uomo a bisogni e valori orientati al mero *consumo* (finalizzato a sua volta alla valorizzazione del capitale), in vista di una *libertà* dell'agire che la filosofia deve sempre cercare di proteggere per quanto possibile.

Un'ultima domanda: come risolve allora Heller il problema del rapporto tra teoria e prassi? Lo fonda proprio sulle *comunità*: «saranno le comunità stesse [...] a produrre la teoria», esprimendo i loro *bisogni* e correggendo «la teoria mediante la propria attività», la loro «prassi quotidiana»⁴⁶⁹, per poi influenzare (senza passare dal mercato) la prassi e la teoria di *altre* comunità. Ora, se il soggetto politico sul quale fondare l'unità di teoria e prassi non può essere lo stato socialista (che controlla dall'alto teoria e prassi), né la classe operaia (che non esiste più), la comunità resterebbe per esclusione un'alternativa più realistica, anche se con i *limiti* che abbiamo rilevato e che riguardano il suo rapporto con altre comunità, le quali, “circondate” tutte dalla società dello scambio, *difficilmente* riuscirebbero a dar luogo alla reazione “a catena” che Heller sembra auspicare. Resta però l'idea di una teoria immanente alla prassi e che (rifiutando la scissione tra intellettuali e popolo) sorge *direttamente* da essa, e di una prassi non cieca e legata a scopi contingenti, ma in grado di produrre una *teoria* e una *strategia* di largo respiro. Ci si avvicina alla questione dell'*organizzazione politica*, su cui Heller non si concentra, perché più attenta al fine della rivoluzione sociale globale, ma che ha senz'altro in mente quando indica, tra i *mezzi* per arrivare a essa, anche momenti di riforma parziale, totale o rivoluzione politica.

f2) In Italia: bisogni, organizzazione e composizione di classe

Una situazione per certi versi opposta a quella di Heller (che offre diverse e ricche definizioni di bisogno, ma tratta il tema dell'organizzazione politica solo di sfuggita) si ebbe nel dibattito italiano sul *bisogno*, dove questo era visto sì come uno dei perni intorno ai quali costruire la teoria dell'*organizzazione* per i gruppi della *sinistra extraparlamentare*, ma era forse ripetuto più a mo' di “mantra” che analizzato in profondità. Ci concentriamo di nuovo sulla riflessione sul bisogno portata avanti dagli allievi di Paci su *aut aut*: intorno alla rivista si coagulano linee genealogiche *diversissime* – non solo la sintesi di marxismo e fenomenologia e la critica allo strutturalismo, ma anche il distacco dal PCI, la discussione sull'operaismo di Mario Tronti e Raniero Panzieri, il rapporto con l'autonomia operaia e Antonio Negri, nonché con l'indirizzo più moderato di Massimo Cacciari e Alberto Asor

⁴⁶⁹ Ivi, p. 182.

Rosa, la scoperta infine della Scuola di Francoforte e di quella di Budapest – che consentono dunque di cogliere la discussione nella sua coralità. Prendiamo le mosse da alcuni luoghi di *Bisogni e teoria marxista*, che innescarono un botta e risposta tra il gruppo di *aut aut* e Toni Negri intorno al rapporto tra bisogni e organizzazione.

La crisi del marxismo emersa dalle lotte internazionali richiedeva una nuova analisi della società, delle classi, dell'antagonismo, delle forme di organizzazione politica; gli strumenti più importanti a tal fine sono, scrive Rovatti, il concetto di *composizione di classe* e quello di *bisogno*, il quale emerge con forza nelle lotte del tempo, venendo però ignorato dal marxismo tradizionale (anche se, aggiungerei, non certo da Marx): esso «non può più essere visto in modo naturalistico [...], né come semplice categoria economica, o filosofica, o psicologica» e introduce nella situazione del tempo «un elemento politico-soggettivo», che spezza «ogni posizione deterministica»⁴⁷⁰. Riconosciamo qui tutti gli elementi della lettura rovattiana del bisogno in Marx, il suo carattere *antinaturalistico, soggettivo e politico* – a cui replicheremmo che si tratta di elementi decisivi, a patto di non contrapporli dualisticamente al carattere *anche* naturale, “oggettivo” ed economico del bisogno, che va pensato piuttosto come una *relazione* tra i due ambiti –. Il determinismo che Rovatti rifiuta è quello che perviene a una concezione *fissa*, già data a partire dalla situazione storica, sia della *classe* che della sua *organizzazione* politica; i “nuovi” *bisogni* spezzerebbero questa fissità, insieme alla separatezza della teoria dalla prassi, mostrando inoltre che, se si deve parlare di coscienza di classe, questa deve essere legata alla “soggettività dei *comportamenti*”. Con questa espressione un po' oscura Rovatti intende la concreta *soggettività collettiva* che emerge nelle *lotte* del periodo e che si dà, senza attenderla dall'alto, la coscienza di *se stessa*, dei propri *bisogni* e dei *mezzi* per raggiungerli. Di nuovo dunque il nesso, nella sua portata politica, di soggetto e bisogno. Si parli pure di teoria materialistica, sembra dire Rovatti, ma essa deve radicarsi nei nuovi bisogni della classe (qualsiasi cosa voglia dire “classe”) e nell'organizzazione che questa si dà; si parli pure di comunismo, ma si superi «la divaricazione schizofrenica tra i bisogni immediati della classe e i bisogni “reali” conosciuti e gestiti dal partito leninista»⁴⁷¹; Rovatti pare rifiutare un'alternativa secca tra la democrazia diretta delle masse autorganizzate e quella rappresentativa del partito, sostenendo la necessità di un' *integrazione* tra le due: il fatto che si tratti di una sfida ancora aperta a distanza di decenni testimonia l'attualità di questa domanda. Altro tema correlato è quello dell' *antagonismo* sociale: Rovatti sembra situare il conflitto fondamentale tra una società “borghese” che reprime o tende a *occultare* ideologicamente i nuovi *bisogni emancipativi* e la «soggettività di classe» che invece li *rivendica*: si tratta (e qui troviamo una prima definizione di bisogno) di un «bisogno politico di appropriazione e di immediata costruzione di nuovi rapporti

⁴⁷⁰ Rovatti, *Bisogni e teoria marxista*, *Introduzione*, p. 8.

⁴⁷¹ Rovatti, *La nozione di bisogno*, in *Bisogni e teoria marxista*, cit., p. 80.

sociali»; l'organizzazione si fonderà su questa soggettività, la quale a sua volta ci sembra formarsi nei bisogni e nell'attività (sia quotidiana sia propriamente politica) volti a soddisfarli. La *fenomenologia dei bisogni* deve prendere parte in questo conflitto, cercando di liberare il soggetto e i suoi bisogni dall'*ideologia* che vuole coprirli. La sua analisi «investe tutto il sociale e non più soltanto la fabbrica, [...] poiché si riferisce a un concetto diverso di produzione più ampio di quello produzione-lavoro»⁴⁷²; è una precisazione importantissima perché mostra come la *composizione di classe* non sia limitabile a quella derivante dallo scontro operai-proprietari d'industria: ci si rende conto che il *potere* del capitale non riguarda solo la fabbrica (che nei decenni successivi perderà importanza) e il lavoro, ma si estende sulla *totalità* della vita quotidiana, con la conseguenza che la classe non sarà formata solo da operai, e neanche solo da impiegati del terziario, ma da tutti coloro (studenti, donne, disoccupati) che rivendichino bisogni *alternativi* a quello di valorizzazione.

Questo discorso, necessario e attuale correttivo del marxismo “tradizionale”, è proseguito da Roberta Tomassini in *Nuova sinistra e autonomia del bisogno proletario*, in dialogo con altri esponenti della nuova sinistra italiana. Una nuova ortodossia – la scienza dei bisogni non appartiene ai *soggetti* che li esprimono, ma deriva dalla *necessità materiale* degli squilibri sociali, intorno a cui deve costruirsi la strategia che, sotto la guida del *partito*, impartisce alla classe *coscienza* e organizzazione tattica – unirebbe il partito comunista e alcuni esponenti del movimento operaio (Tronti e Asor Rosa): l'autonomia è per costoro una risposta debole sul piano politico e cieca sul piano scientifico alla questione dei *bisogni*. Tomassini oppone a questo schema, che diremmo dall'alto al basso, uno schema dal *basso* all'*alto*: è piuttosto l'*organizzazione* che deve costruirsi sulla base della *pratica spontanea*, dandole voce teorico-politica; la stessa crisi economica del periodo non ha per Tomassini ragioni puramente economiche e “oggettive”, ma deriva anche dalle pratiche immediate e soggettive di *insubordinazione* compiute dal proletariato in nome di *nuovi bisogni sociali* (qui proletariato e bisogni non sono meglio definiti) e dalle *contromosse* attuate dal capitale: pertanto «l'organizzazione non può prescindere dall'*autonomia dei bisogni emancipativi*» e rischia di scadere a mera coercizione se contrappone frontalmente «all'ideologismo dei bisogni immediati», di cui sarebbero depositarie le masse, «la scienza dei bisogni rivoluzionari»⁴⁷³, prerogativa del partito e dei suoi intellettuali. Notiamo che il rapporto *teoria-prassi* è simile a quello delineato da Heller e che è la *scienza*, in linea con la lettura paciana di Marx, a fondarsi sul *soggetto*, i suoi bisogni e le sue pratiche (anche politiche): la critica dell'economia politica non è una disciplina autonoma, ma riceve il suo senso interpretando i “*bisogni proletari*” autonomi, a cui è immanente. Secondo Tomassini l'*operaismo* rischia di

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ R. Tomassini, *Nuova sinistra e autonomia del bisogno proletario*, in *Bisogni e teoria marxista*, cit., p. 89. Le coppie necessità-libertà, soggetto-oggetto, che abbiamo visto nelle interpretazioni fenomenologiche (talvolta forzate) dei testi marxisti, vanno lette anche alla luce di questi conflitti. Per l'introduzione di questi temi, cfr. *ivi*, pp. 81-90.

contraddire i suoi stessi presupposti (ossia esprimere le esigenze della classe operaia senza la mediazione di partiti e sindacati), facendo della classe operaia più una *finzione* funzionale alla propria teoria che un soggetto reale con bisogni concreti; questo sarebbe il caso di Tronti, in cui la *tattica* rivoluzionaria sarebbe solo formalmente dipendente da un'*autonoma strategia operaia*, che (risolvendosi in astorico rifiuto del lavoro) finirebbe invece per dipendere dalla tattica (in realtà riformista) per acquisire efficacia. Questa critica, di cui non sapremmo valutare l'esattezza, è importante per vedere il rapporto tra *scienza* e autonomia operaia: Tronti porterebbe appunto la seconda a realizzarsi solo attraverso la prima; la conseguenza è che a essere autonomi sono la *critica* dell'economia politica e il *capitale* da essa analizzato, non la *classe operaia*, la cui autonomia «serve soltanto a giustificare l'assenza di una mediazione [...] fra rappresentazione e pratica politica»⁴⁷⁴; d'altra parte, l'analisi delle strutture di comando del capitale tende a rendere *autonomo* il *politico*, mentre la dipendenza dell'autocoscienza operaia dallo sviluppo delle forze produttive autonomizza l'*economico*. Economico e politico non sarebbero pensati nella loro *relazione* (che continuerebbe però ad agire). Estendendo come Tronti il ragionamento di Marx dalla fabbrica all'*intera società*, ma cercando di accentuare in questa gli antagonismi che ne farebbero saltare i rapporti oppressivi, Tomassini sostiene che «ogni momento della socializzazione capitalistica ingenera bisogni politici antagonistici in cui si dissolvono i codici di comportamento, i valori, la disciplina»⁴⁷⁵, che definiscono la divisione capitalistica del lavoro e della società. Proprio in quanto vissuti come *concreti e individuali*, i bisogni diventano *politici* e perno di una *strategia globale* contro il capitalismo. A partire dal fatto che questo diviene l'ideologia di se stesso, Tomassini indica il compito per l'*intellettuale: critica dell'economia politica* e critica dell'*ideologia*, fondate in una *coscienza di classe* che, per non essere una parola vuota, deve essere coscienza dei *bisogni* di un *proletariato* (e qui potremmo trovare conferma della nostra idea della formazione della coscienza a partire dal bisogno), che si fa immediatamente soggetto politico in risposta alle contraddizioni del capitale; lo stesso intellettuale non può rivendicare il monopolio della conoscenza di queste ultime, ma a partire dai *propri* bisogni politici deve anzitutto criticare l'ideologia che si deposita nel suo campo di indagine, la cultura; a partire da questa critica – che ha la funzione di strategia (qui però ci chiederemmo se Tomassini non pecchi di un *intellettualismo* simile a quello che rimprovera agli operaisti) – l'intellettuale deve elaborare una fenomenologia dei bisogni politici, una *teoria* che sappia porsi in ascolto del “bisogno di comunismo” che emerge nella *prassi reale* delle lotte tra capitale e portatori di questo bisogno.

⁴⁷⁴ Ivi, p. 166. Per queste critiche a Tronti cfr. ivi, pp. 161-168. Per Tomassini anche la giusta analisi globale di Tronti della società, più che scoprire, come dovrebbe, gli effetti del capitalismo sulla sua totalità, pare *estendere* su di essa i rapporti di produzione diretta del *regime di fabbrica*, senza cogliere le condizioni politico-sociali che toccano l'intera vita del lavoratore.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 170. Per socializzazione si intende qui la creazione forzata di rapporti sociali ai fini della valorizzazione. Riasumiamo qui di seguito le battute finali del saggio di Tomassini, cfr. ivi, pp. 170-172.

A partire da queste osservazioni degli autori di *aut aut* sul rapporto tra bisogni e organizzazione politica, Toni Negri pubblicò sulla loro rivista una replica intitolata «*Simplex sigillum veri*» che, ci informa Rovatti, non si sapeva se ospitare o meno: il motivo non era tanto un contrasto delle posizioni di *aut aut* con quelle di Negri, quanto il tentativo di quest'ultimo di *piegarle* sulle proprie, “arruolandole” nella sua *polemica* contro l'*operaismo* “*morbido*” di Asor Rosa e Cacciari. Proprio il libro di Cacciari *Krisis* è oggetto della critica di Negri; non possiamo concentrarci sui temi del testo, che vengono ricostruiti (invero in modo non sempre chiaro) da Negri: basta dire che Cacciari vi recupera il “*pensiero negativo*”, ossia il pensiero con cui la borghesia, a cavallo tra '800 e '900, registra la crisi del proprio mondo; lo studio di questi pensatori (qui Nietzsche e Wittgenstein) permetterebbe di cogliervi di riflesso la *negazione* del lato *vincente* dello sviluppo del capitalismo. Cacciari vedrebbe inoltre nel pensiero negativo un elemento formale, per cui sarebbe vero solo ciò che ha validità logica, anche se questo a sua volta è ciò che è funzionale alla vita come volontà di potenza⁴⁷⁶. Ci interessa però il problema dell'*organizzazione* e del perché Negri veda nel pensiero negativo una forma di “*entrismo*”: con questo termine, che ha chiara valenza peggiorativa, egli indica la linea di quel “secondo operaismo”, che sposta l'attenzione dal soggetto rivoluzionario allo studio delle *strutture ideologiche* del capitale, pervenendo a esiti come l'*autonomia del politico* e affidando il rapporto tra classe operaia e organizzazione politica non all'azione delle masse, ma a una *mediazione* che Negri definisce “convenzionale”; puntando alla *gestione* e non alla critica della legge del valore e disconoscendo il rapporto tra lotte operaie e istituzioni capitalistiche, questo operaismo rientrava per Negri di fatto nell'area del PCI e della sua idea di “rivoluzione” *dall'alto*. Anche in *Krisis* agirebbe questo schema (anche qui non sapremmo esprimerci sulla bontà della critica), con Cacciari che secondo Negri cerca di risolvere il problema autonomia-organizzazione, *cancellando* ogni rapporto omologo tra le due e pervenendo a un'idea di decisione “costruttivistica” e concentrata sul risultato; Cacciari accetterebbe inoltre la *naturalità* delle leggi economiche e farebbe risposare l'organizzazione sul concetto “mistico” di *volontà*⁴⁷⁷. L'operazione di Cacciari sarebbe funzionale a un *revisionismo* che mira a dividere la classe operaia, *neutralizzandone* l'antagonismo. La realtà capitalistica non è qui determinata «dalla base materiale dei bisogni proletari, ma dalla totalità del sistema del potere» e da un'idea “sostituitiva” di organizzazione, per cui «la garanzia di verità dell'organizzazione è data da un principio di

⁴⁷⁶ A. Negri, «*Simplex sigillum veri*». *Per la discussione di «Krisis» e di «Bisogni e teoria marxista»*, in *aut aut*, n. 155-156, 1976, ora in *Il coraggio della filosofia*, pp. 199-218. La precisazione di Rovatti sulle vicende editoriali del dialogo è in *ivi*, p. 154. *Bisogni e teoria marxista* (con introduzione dell'aprile '75) fu pubblicato nel '76, *Simplex sigillum veri* nel settembre-dicembre '76. Negri ricostruisce le idee di *Krisis* in *ivi*, pp. 202-204. Vediamo che la lettura che Cacciari fa di Nietzsche è lontana da quella di Lukács, che vi vede un precursore del fascismo, ma non è nemmeno un'adesione “da sinistra” come quella di Deleuze: è più simile a quella dei francofortesi, i quali scorgono in Nietzsche un pensatore della borghesia che, proprio mostrandone il lato più “nero”, consentirebbe di comprenderne la storia e le contraddizioni.

⁴⁷⁷ Per la ricostruzione di questo “secondo operaismo”, legato alla rivista *Contropiano*, che ebbe vita tra il '68 e il '71, diretta da Cacciari e Asor Rosa e su cui scrisse anche Negri, cfr. *ivi*, p. 201. Per l'inserimento di *Krisis* in questo schema, cfr. *ivi*, p. 206.

realtà che solo l'organizzazione può garantire», che perviene infine a un'idea *meccanica* del rapporto autonomia-organizzazione e a una concezione “terroristica” di partito, che mira a farne «una macchina efficace»⁴⁷⁸.

L'intento di Negri è fin troppo chiaro: opporre l'*autonomia dei bisogni* apparsa in *Bisogni e teoria marxista* al concetto *autoritario* di organizzazione che egli rinviene in *Krisis*. Il problema per Negri è elaborare una *teoria dell'organizzazione* che tenga insieme le *lotte* degli anni '60 e la *nuova composizione di classe*, la quale non è altro che il *soggetto rivoluzionario* emerso da esse; il risultato non può essere una teoria astratta, ma una fenomenologia che dia voce ai *bisogni* del proletariato emersi nella sua *prassi* collettiva e autonoma di lotta, facendone il centro di un *nuovo* tipo di organizzazione: proprio quello che stavano tentando di fare Rovatti e compagni. Negri individua la *pars destruens* del loro programma nel rifiuto di un'idea già *data* di organizzazione, mentre quella *construens* è la richiesta di *emancipazione*, che ha il suo fondamento “materialistico” nella *lotta di classe*, fondata a sua volta nei bisogni politici e nella prassi del proletariato: questo fondamento (che la fenomenologia deve ascoltare) è il soggetto attivo che dà forma alla realtà. Il linguaggio di Negri – in cui molti termini (classe, lotta, prassi, bisogno, proletariato) non sono *mai* definiti con esattezza – può anche infastidire, ma coglie quello che ci sembra un aspetto importante della proposta di *aut aut*: la capacità di sottrarsi sia all'*idealismo impotente* in cui si era risolta l'idea operaistica che la classe operaia è il vero motore dello sviluppo capitalistico, sia all'oggettivismo (che abbiamo visto pure agire nell'operaismo) per cui essa sarebbe determinata *meccanicamente* da questo sviluppo; al posto di questo dualismo, troviamo il *soggetto* con i suoi *bisogni* come *centro di relazione* tra i due ambiti. Altri elementi importanti (che non sapremmo però quanto presenti nella posizione di *aut aut* e quanto frutto della rilettura di Negri) sono l'utilizzo del *positivo* bisogno di comunismo contro l'astratto pensiero *negativo* e il fondamento nel *valore d'uso* (che cos'altro sarebbe il bisogno?) della lotta contro il *potere*, il quale sarebbe rappresentato dal valore di *scambio* che, determinando la totalità dei comportamenti sociali, «è la più estrema figura di dispotismo»⁴⁷⁹: Negri ha il merito di cogliere, indicando il “semplice” valore d'uso come la “vera” strategia da seguire (di qui il titolo dell'articolo), il bisogno come *nesso* tra economico e politico; siamo d'accordo, a patto però di vedere che il bisogno (almeno quello delineato da Rovatti e i suoi) non è solo valore d'uso, ma è anche *direttamente* politico (bisogno di creare *nuovi* rapporti sociali); è la lettura di Negri che rischia dunque di essere semplicistica, anche in riferimento a Marx: è vero, il bisogno è il valore d'uso che agisce al di sotto del valore di scambio (come abbiamo cercato di mostrare nella nostra lettura di Marx), ma non si tratta di contrapporre i

⁴⁷⁸ Ivi, p. 210. L'accusa di terrorismo contro questa idea di partito, a cui Cacciari finirebbe per aderire, è replicata da Negri a p. 212: essa (in anni in cui era spesso rivolta contro lo Stato) non fa riferimento ovviamente al carattere armato della lotta, ma alla gestione verticistica del partito e al modo dittatoriale con cui esso si rapporterebbe alla classe operaia.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 209.

due, quanto cercare di mostrare *come* il secondo “ricopra” il primo; ed è vero che lo scambio, in quanto diviene bisogno di valorizzazione fine a se stesso, è una forma di violenza che *estranìa* i soggetti e i loro bisogni concreti, ma si deve anche riconoscere il suo ruolo storico nell’espansione e nell’*arricchimento* dei bisogni (che certo non sono comunque mai al riparo dall’estraniazione)⁴⁸⁰. Negri rinviene il potenziale politico della posizione di *aut aut* nella sua capacità di contrastare, rendendola «aleatoria», la totalità del *potere* – definito come «il sistema di esclusioni e di divieti, la serie di procedure intese a selezionare, controllare, organizzare e distribuire»⁴⁸¹ – con un’altra totalità, *reale* in quanto costituita dai *bisogni*. Anche Negri pare riconoscere come il potere non si eserciti solo sul lavoro di fabbrica, ma si estenda ramificandosi in *molti* settori della società; l’aspetto che colpisce di più è però il suo utilizzo in questo contesto del termine “desiderio”: «il potenziale di desideri che la realtà proletaria esprime nel momento stesso in cui rompe la griglia dell’ordinamento sociale della produzione capitalistica [...] determina [...] gli spazi della propria organizzazione»⁴⁸²; anche il *desiderio* acquista così senso *politico* – e forse il fatto che lo si usi come sinonimo di bisogno vuole accentuare il fatto che, se il potere investe tutto il sociale, l’arma da opporgli non sarà solo economica, come il concetto di bisogno (ma si tratta di un errore) potrebbe suggerire – e, insieme al *bisogno* e al *soggetto* collettivo che li porta, si fa fulcro di un nuovo tipo di organizzazione. Tale *organizzazione* sarà *autonoma*, cioè lotterà senza la mediazione di un partito per i propri obiettivi politici, che paiono più radicali della mera riduzione della giornata lavorativa: «autonomia proletaria significa rifiuto del lavoro, [...] comando operaio sulla giornata lavorativa sociale, [...] soggettività rivoluzionaria di classe»⁴⁸³.

La *torsione* a cui Negri sottopone la prospettiva di *aut aut* si fa evidente: l’obiettivo è il controllo operaio sul lavoro, fino a pervenire a un suo *rifiuto*, che però Tomassini definiva un obiettivo solo tattico, astorico; crediamo che quello di *aut aut* sia un marxismo più “filosofico”, che *respinge* cioè come Negri l’organizzazione dall’alto, ma non già definendo via via gli obiettivi contingenti della prassi rivoluzionaria, quanto svolgendo un lavoro globale di *critica* dell’ideologia e di riflessione teorica (comunque in costante ascolto delle esigenze provenienti “*dal basso*”). Le recensioni di *Krisis* e di *Bisogni e teoria marxista* sono ormai un pretesto funzionale al progetto di Negri, che ci sembra espresso dalle sue notevoli riflessioni conclusive, le quali si concentrano sul significato politico di negazione e affermazione: *aut aut* si muoverebbe con più agilità di Cacciari sul terreno su cui «il desiderio collettivo, come insieme di momenti di classe che danno significato al mondo [...], come

⁴⁸⁰ Per l’introduzione del problema dell’organizzazione in riferimento alle lotte del tempo, cfr. *ivi*, p. 200, per l’inserimento in questo quadro della proposta di *aut aut* e la sua descrizione, cfr. *ivi*, pp. 207-209. Sul presunto carattere semplice della riflessione di *aut aut* sui bisogni, cfr. anche *ivi*, p. 216.

⁴⁸¹ *Ivi*, p. 211. Si potrebbe però pensare che il carattere “aleatorio” del potere non lo renda meno temibile.

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ *Ivi*, p. 215.

potenza di dare, [...] momento di lotta, si esprime come potere»⁴⁸⁴, contribuendo a costruire “frammenti” di società comunista *all'interno* del capitalismo. Mentre in Cacciari «la critica è il motore immobile», in Rovatti e compagni la negazione sarebbe funzionale a una superiore *affermazione*, o nella prosa colorita di Negri, «lacerazione del mondo e organizzazione di elementi materiali contro la materialità dell'organizzazione capitalistica. [...] Per noi», e qui Negri attribuisce ad *aut aut* il proprio pensiero, «la realtà, le lotte, il positivo non sono pregiudizio e non abbiamo pudore a parlare di creatività delle masse»⁴⁸⁵. Il passo negriano ricorda un nietzschianesimo ormai sottratto al pensiero negativo e letto “alla francese”, nella sua leggerezza affermativa: non è tanto una diversa interpretazione storico-filosofica, quanto un suggestivo tentativo di sintesi Nietzsche-Marx, secondo cui il *capitale* è una forza essenzialmente *reattiva*, che si posiziona cioè in maniera repressiva rispetto al *proletariato* ogniqualevolta questo, forza *attiva*, plasma creativamente il proprio mondo. Va però ricordato che in molti casi della storia moderna è stato il capitale a funzionare come motore *attivo* di sviluppo, intorno al quale si sono poi formate altre forze (politiche, sociali, culturali), simpatetiche o antagonistiche; certo va per contro detto che si è trattato di uno sviluppo acefalo, funzionale alla *valorizzazione*, la quale è stata spesso slegata, quando non antitetica, rispetto alla sfera dei *bisogni*: poiché questi sono legati al ricambio con la *natura*, da cui l'uomo trae la *forza* d'azione (ragione per cui difendiamo sempre il carattere vitale-naturale del bisogno), il capitalismo può essere visto come un'attività “reattiva”, che cerca di sottomettere la “vera” attività al morto valore (feticismo); tale reattività emerge anche a livello politico (e qui sottoscriviamo la lettura di Negri), quando le istituzioni reagiscono con violenza alla volontà di liberare questa attività che, sostenuta da *bisogni* e *desideri* nuovi, viene *repressa* perché la sua liberazione *ostacolerebbe* il potere congiunto del capitale e delle sue strutture politiche: si preferirebbe lavorare per *bisogni* e *desideri propri* piuttosto che per il profitto *altrui*.

La risposta di Rovatti non si fece attendere e comparve, con il titolo *Fenomenologia dei bisogni, un'analisi complessa e faticosa*, sullo stesso numero di *aut aut*; essa non si limita a “smarcarsi” da Negri, ma mostra anche lo sviluppo autonomo della riflessione sui bisogni del gruppo di Rovatti. La cosa che salta subito all'occhio è l'insistenza sul legame tra bisogni, politica e soggetto: i *nuovi bisogni* emergono a ogni livello di *pratica politica* (studenti, donne, operatori psichiatrici) e soprattutto mostrano come «non sia oggi più possibile affrontare il problema del soggetto distaccato dal problema materiale dei bisogni», e ciò «invalida ogni [...] dottrina del soggetto autofondata», consentendo una critica delle «ideologie politiche che danno già per risolto il problema del soggetto (e di quel soggetto

⁴⁸⁴ Ivi, p. 217. Anche qui potremmo sorridere col senno di poi dell'ingenua fiducia nel cambiamento, fraintendendo però il momento storico, nonché la forza con cui i suoi protagonisti sapevano pensare scenari alternativi a quello dato.

⁴⁸⁵ Ivi, p. 218.

organizzato che è il partito)»⁴⁸⁶. È superfluo sottolineare, visto quanto detto finora, che condividiamo ogni singola parola, dal carattere *mai dato* del *soggetto*, al suo *fondarsi* in bisogni sempre nuovi, fino alle conseguenze politiche di questa impostazione. Non sembra emergere all'inizio grande differenza con Negri: anche per Rovatti si tratta di studiare il *potere* nella sua relazione col “semplice”, ossia con i *comportamenti* del soggetto sociale e i suoi bisogni – qui definiti come i *nuovi* valori d'uso alternativi a lavoro salariato, mercificazione della società, repressione e ideologia dell'autolimitazione –, evitando la *scissione* (effetto della divisione di classe, come sapeva anche Heller) tra teoria e pratica, istituzioni e masse. Rovatti mette però in guardia, e qui crediamo cominci a profilarsi la *rottura* con Negri, da ogni «mito della semplicità, dell'immediatezza», perché non basta riconoscere il fatto che questi nuovi bisogni esistono, ma si deve cogliere la «razionalità dei bisogni antagonistici», elaborando una teoria globale, in grado di andare oltre la difesa parziale dell'autonomia e persino di «criticare i propri strumenti»⁴⁸⁷. È questo che intendevamo quando definivamo “filosofica” la teoria marxista dei bisogni di *aut aut*: la fenomenologia dei bisogni di Rovatti non è semplice descrizione, ma *riflessione critica*, cioè capacità di organizzarli dando loro una connessione interna. Forte di questo obiettivo teorico, egli si confronta con le altre voci della nuova sinistra: anzitutto la linea Asor Rosa-Cacciari, che ha il merito di analizzare gli effetti del capitalismo sulla *sovrastruttura* culturale, ma tenderebbe a considerare scientifica solo la trattazione del “politico” nella sua autonomia e ideologici invece i comportamenti soggettivi di classe, scadendo in un *formalismo* che perde di vista i bisogni; Negri avrebbe allora ragione, ma tenderebbe a sua volta a fare dell'autonomia operaia una “parzialità vera” contrapposta alla “totalità falsa” dell'intellettualismo teorico, rischiando di sfociare in un *irrazionalismo* che toccherebbe anche i bisogni: poiché però anche Negri sosteneva espressamente la necessità di opporre alla totalità del potere una *totalità* fondata sui nuovi bisogni, la critica di Rovatti è forse ingenerosa⁴⁸⁸.

A fronte di queste critiche, la proposta teorica di Rovatti è l'analisi del rapporto tra *bisogni* e *composizione di classe*; ora, quest'ultimo concetto può sembrare “sloganistico”, ma con esso Rovatti ci sembra all'opposto cercare di dare senso concreto a parole altrimenti vuote: *che cosa* significano

⁴⁸⁶ P.A. Rovatti, *Fenomenologia dei bisogni, un'analisi complessa e faticosa*, originariamente in *aut aut*, n. 155-156, ora in *Il coraggio della filosofia*, pp. 219-228, p. 219.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 222. Per altri elementi di vicinanza con Negri, cfr. ivi, pp. 220-222. Il bisogno formerà il centro gravitazionale “filosofico”, intorno a cui devono *unirsi* funzioni (teoria e strategia) e ambiti (psicologia, economia, sociologia) tradizionalmente separati: cfr. ivi, p. 220.

⁴⁸⁸ Per il confronto di Rovatti con questi autori in merito al bisogno, cfr. ivi, pp. 223-225. Insoddisfatto del dibattito sui bisogni all'interno del marxismo italiano, Rovatti si sposta (in maniera comunque *critica*) su Heller e su Krahl, che penserebbero entrambi le conseguenze politiche del nesso soggetto-bisogni. Conosciamo il pensiero di Heller su soggetto e bisogni radicali in Marx e la sua importanza per Rovatti, nonché la critica di quest'ultimo ai suoi esiti, ritenuti meramente *etici*; Krahl completa il quadro con una riflessione sul rapporto tra bisogni e organizzazione, criticando il modello “leninista” di partito e pervenendo però a un concetto di classe che Rovatti ritiene insufficiente perché fondato sugli *studenti* come produttori di scienza.

classe o proletariato? Si tratta evidentemente di soggettività collettive, che possono essere comprese in riferimento ai loro bisogni: la classe non è un concetto oggettivo, perché non è definita dalla mera appartenenza, ma pure dalla coscienza che essa ha di sé; tuttavia non è nemmeno solo soggettivo, proprio perché ha dei bisogni con uno sviluppo *legato* e parallelo a quello del capitale. Se Marx (interessato ai meccanismi di funzionamento del capitale) non approfondisce secondo Rovatti il concetto di classe e della sua composizione, tuttavia per lui «poteva già essere politica l'affermazione economica delle classi contrapposte, il loro impiantarsi nei rapporti di produzione»⁴⁸⁹. La composizione è un concetto che per Rovatti è stato introdotto recentemente per tenere insieme la classe come risultato *oggettivo* del capitale e delle sue ristrutturazioni da una parte e la lotta di classe, *soggettiva*, politica e organizzata dall'altra. Proprio il *bisogno* permetterebbe di evitare di concepire questa relazione in maniera dualistica, perché, nonostante i bisogni abbiano un evidente carattere economico, ogni lotta mostra «la politicità crescente dei bisogni della classe, ovvero il loro rapporto diretto con il potere», mentre d'altro lato non si può fare del bisogno una mera «nozione soggettiva, quasi solo psicologica», riducendo «le lotte alla loro logica rivendicativa»⁴⁹⁰. L'aspetto più significativo della posizione di Rovatti ci sembra il *rifiuto* di *dualismi* come quello tra soggetto e oggetto – che ha un'origine metafisica, tanto più condizionante quanto meno indagata – o quello tra politica ed economia: riguardo a quest'ultimo, esso è respinto dallo stesso Marx, come Rovatti ha appena detto; il punto è però che Marx lo riesce a evitare proprio grazie al concetto di bisogno che elabora: sono piuttosto le critiche di Rovatti nei lavori precedenti al supposto economicismo e naturalismo del bisogno marxiano, in nome di un concetto *solo* politico e soggettivo di bisogno, che rischiavano di far scivolare Rovatti stesso in un dualismo, corretto però in questo articolo. Pensiamo quindi che il carattere non dualistico della definizione di bisogno data finalmente da Rovatti debba molto a Marx, anche se in essa giocano certo un ruolo gli sviluppi recenti del capitalismo: «i bisogni identificano oggi comportamenti [...] insieme oggettivi e soggettivi», che «definiscono un livello di socializzazione (delle lotte, delle esperienze della vita quotidiana, infine dello scambio sociale reciproco) che è interno alla composizione di classe»; si tratta di un passo cruciale, perché secondo Rovatti tale *socializzazione*, *politica* e fondata su *nuovi bisogni* (e nuove forme di *soggettività*, aggiungerei), va sostituendosi a quella del *lavoro*: è un peccato che egli non la definisca meglio, perché qui la sua analisi avrebbe potuto fare un progresso rispetto allo stesso Marx. Rovatti perviene comunque a

⁴⁸⁹ Ivi, p. 226. Rovatti nota giustamente che Marx non separa *economia* e *politica*, per pensarle invece nella loro relazione, ma crediamo che il suo silenzio sulla *composizione* derivi dal fatto che la società del suo tempo non aveva raggiunto i livelli di complessità del secolo successivo e non da un'assenza di strumenti per vedere il problema: come mostrano Paci, Heller (e lo stesso Rovatti), Marx sa che al di sotto delle nozioni economiche agisce un *soggetto collettivo* (il concetto più vicino a quello di composizione di classe) con dei *bisogni* che evolvono nel tempo, e che dunque ciò che in termini moderni è definito composizione di classe è *variabile storicamente*.

⁴⁹⁰ Ivi, p. 227.

osservazioni decisive sul significato politico del nodo soggetto-bisogni: anzitutto, poiché «il livello qualitativo dei bisogni, la socializzazione e la coscienza di essi organizzata nei comportamenti non sono un di più che si aggiunge alla classe, sono la classe stessa nel suo processo attivo», impariamo che quest'ultima non va pensata come una “casella vuota” in cui inserire degli individui, ma va riportata a essi come *soggetti concreti*; a questa, che diremmo una soggettività dell'oggetto “classe”, si accompagna per converso un'oggettività di essa come soggetto collettivo: «il lato soggettivo non è [...] delegabile al “politico” perché esso è ormai sostanza, elemento connettivo che salda la classe», con dei *bisogni* che, una volta «entrati nella realtà con un loro spessore materiale organizzativo»⁴⁹¹, non sono spostabili o delegabili; Rovatti pare dire che può darsi prassi politica davvero (non solo nominalmente) *democratica* solo *dando voce* a questi bisogni, non controllandoli dall'alto. La somiglianza con Negri è solo apparente, perché la riflessione sul concetto di classe ci sembra portare Rovatti verso una *meditazione sul soggetto* non necessariamente legata al suo immediato uso politico, la quale segnerà l'indirizzo di *aut aut* negli anni successivi: egli si chiede infatti che cosa sia la classe operaia in quel periodo, senza utilizzare il termine come un assioma da cui derivare (come si tendeva a fare nell'operaismo) teoria e prassi, ma *decostruendolo* per dargli un significato concreto: chi vi rientra, come si modifica, ha davvero un potenziale rivoluzionario? Parlare di *bisogno di comunismo* ha senso per Rovatti solo a partire dal chiarimento della composizione di classe (leggi: il *soggetto*) a cui esso appartiene e ciò richiede un'analisi filosofica (che Rovatti non svolge, indicandola solo come compito) della società, per vedere se e dove esso emerga. Diremmo che, come il soggetto va compreso in riferimento ai suoi bisogni concreti, anche questi non sarebbero niente se non rapportati alle soggettività che li esprimono: si tratta di un *circolo*, non vizioso, che ci porta infine a chiederci se il concetto di *classe* (certamente legato al periodo: nelle società occidentali di oggi quale differenza sensibile intercorre ormai tra borghesia e proletariato?) sia il più adatto per esprimerlo, anche nei suoi risvolti politici⁴⁹².

f3) Krahl e Marcuse: l'organizzazione nell'epoca dei bisogni estraniati

Abbiamo visto che nel dibattito della nuova sinistra i *bisogni* acquistano un'importanza imprescindibile per definire la *prassi* politica (soprattutto di rivoluzione o protesta): i suoi *soggetti* (*chi* ha questi bisogni rivoluzionari?), i *motivi* e gli *scopi* finali della protesta (ci si ribella perché si sente che i propri bisogni in una data società non sono soddisfatti e si cerca di costruirne un'altra in cui essi possano

⁴⁹¹ *Ibidem*. Con il rifiuto della “casella vuota” indichiamo la necessità di dare senso *concreto* alle categorie; ci riferiamo però anche a certo lacanismo politico (Laclau) che, utilizzando il concetto di “popolo” (definito come *significante vuoto*) con la stessa astrattezza con cui era usato il concetto di classe, perverrà anni dopo a un populismo “di sinistra” ugualmente formalista. È inoltre curioso che Rovatti parli (invertendo Hegel, forse senza accorgersene) di un divenire sostanza del soggetto: proprio qui egli associa Hegel alle logiche organizzative imposte dall'alto che si tratta di respingere.

⁴⁹² Per l'analisi della composizione di classe in riferimento al bisogno di comunismo, cfr. *ivi*, pp. 228; che tale analisi resti un compito non svolto non è certo un dramma, anche se è un difetto su cui gli studiosi (Rovatti stesso nei confronti del monumentale lavoro della Heller sul bisogno in Marx) tendono a essere troppo severi con gli altri studiosi.

trovare appagamento), le sue modalità *organizzative* (i soggetti rivoluzionari sanno e decidono quali sono i loro bisogni autonomamente o tramite la mediazione di un partito o di un leader?) e anche il rapporto tra *teoria* e *prassi* (alcune teorie hanno più successo di altre perché ne si sente il bisogno). Se quest'ultimo aspetto è approfondito da Heller, nel dibattito italiano ci si concentra sull'organizzazione; c'è però un problema, che in entrambe le aree viene visto solo di sfuggita (solo Heller lo coglie nel suo studio su Marx, sviluppando la questione dei bisogni radicali): come fanno a sorgere soggettività e bisogni *rivoluzionari* se nelle società a capitalismo avanzato i soggetti e i loro bisogni sono modellati a seconda delle esigenze di *valorizzazione*, se in altri termini sono entrambi *estraniati*? I problemi dell'*estraniazione dei bisogni* e dell'*organizzazione* sono ambedue centrali nella riflessione di alcuni autori riconducibili a vario titolo alla Scuola di Francoforte.

Cominciamo da Hans Jürgen Krahl, allievo di Adorno e leader del '68 tedesco, che muore giovanissimo nel '70 e il cui *Costituzione e lotta di classe*, edito postumo, avrà grande influenza negli anni immediatamente successivi: ci concentriamo su alcuni passi, in cui molti dei temi che abbiamo incontrato si condensano intorno alla questione dell'*organizzazione*, che qui Krahl fa risalire, con la mediazione teorica del Lukács di *Storia e coscienza di classe*, alle lotte marxiste di inizio Novecento per trarne spunto per quelle studentesche degli anni '60. Che cos'è anzitutto la *coscienza di classe*? Lo definiremmo un concetto aporetico, in quanto tende ad *annullarsi*: se la classe è espressione del dominio capitalistico, che determina i soggetti in base alla loro funzione *economica* (astraendo peraltro dai loro bisogni materiali), la coscienza di classe «implica il tendenziale superamento della classe e la creazione di formazioni autonome da parte della popolazione»⁴⁹³; anche per questo ci chiediamo se la ricerca di una soggettività che si sottrae al potere capitalistico possa ricorrere al concetto di classe se non in funzione critica. La coscienza di classe sarebbe però impotente se non intervenisse l'organizzazione a darle *materialità*; l'organizzazione pone inoltre il problema del rapporto tra *teoria* e *prassi*: gli elementi della riflessione di Heller e quelli del dibattito italiano si incontrano così nella lettura di Krahl dell'opera lukácsiana – crediamo perché tutti questi autori sentono i medesimi problemi e non per le circostanze esteriori che Heller era allieva di Lukács o che gli italiani avevano riscoperto *Storia e coscienza di classe* –; se però per Lukács l'organizzazione è la mediazione dialettica tra teoria e prassi, Krahl ritiene che così egli perviene a una concezione “*trascendentale*” dell'organizzazione, secondo cui cioè essa costituirebbe in un'oggettività *teorica* alcune operazioni pratiche

⁴⁹³ H.J. Krahl, *Costituzione e lotta di classe* (1971), trad. it. di S. de Waal, Cooperativa Edizioni Jaca Book, Milano 1973, 1978, p. 192. Si tratta del capitolo XIII, costituito da note su Lukács, *Storia e coscienza di classe*, pp. 363-418, scaturite da una discussione presso la SDS di Francoforte sull'organizzazione rivoluzionaria, in vista di una rivolta degli studenti tra '67 e '68: cfr. Krahl, *Costituzione e lotta di classe*, nota 1 a p. 161; talvolta è difficile stabilire dove finisca Lukács e cominci Krahl. La classe ha origine economica, ma per Krahl ha bisogno dello Stato che le dà legittimità politica, cfr. *ivi*, p. 216 (capitolo XIV, in cui la discussione sull'organizzazione prosegue con la critica del modello di partito teorizzato da Lenin in *Stato e rivoluzione*).

altrimenti non strutturate, ignorando tuttavia che teoria e prassi sono *già* mediate nella realtà e che l'organizzazione si deve costituire a partire da questa mediazione "*reale*". Krahl pare dire che il modello di organizzazione di Lukács pecca di *astrazione*: certo, Lukács non solo sa che la teoria deve mediare la prassi oggettiva tramite l'organizzazione, ma anche che questa impone alla teoria di verificarsi attraverso la prassi, se non vuole rimanere opinione non vincolante; eppure il suo concetto di organizzazione rimane per Krahl oscuro, perché sarebbe di fatto incapace di partire dalla *prassi* stessa⁴⁹⁴. A partire dalla discussione su Lukács, emergono nel tema dell'organizzazione due "poli" che, incarnati rispettivamente da Lenin e Rosa Luxemburg, attraversano tutto il secolo fino ad arrivare tra l'altro al dibattito italiano che abbiamo ricostruito: da una parte l'organizzazione dall'alto del *partito*, dall'altra la *spontaneità* rivoluzionaria. Krahl fa introdurre il tema a Lukács, secondo cui Lenin capirebbe il problema organizzativo come rapporto rivoluzionario tra masse e direzione politica: «se si considerano in pari tempo i due poli Lenin e Luxemburg, quel rapporto concretizza la lotta politica immediata della prassi rivoluzionaria»⁴⁹⁵ e pone la domanda di come la *teoria* diventi una *forza materiale*. Krahl in tutto il suo resoconto ci pare più vicino a Rosa – di cui pure critica alcuni aspetti: il dualismo tra tattica e strategia, una concezione di rivoluzione che poggia sul solo proletariato, nonché il modo "meccanico" in cui questo prenderebbe coscienza di sé –, mentre contesta Lenin e il tentativo lukácsiano di farne un modello valido per *ogni* situazione⁴⁹⁶. Lukács introduce il *partito* comunista come mediazione indispensabile per trasformare il proletariato in *soggetto cosciente*: questo partito, volontà generale e coscienza assoluta (in quanto soggettività che trascende gli individui empirici) del proletariato, è concepito chiaramente sulla falsariga del partito teorizzato da Lenin⁴⁹⁷. Qui cominciano i problemi: il partito, assunto a modello organizzativo universalmente valido, ricrea al suo interno la *divisione del lavoro* borghese; alla violenza extraeconomica che lo Stato esercita per indurre le masse a interiorizzare le norme lavorative capitalistiche, il partito leninista oppone una struttura di *potere* (certo indispensabile nella situazione storica russa) che però le è complementare in quanto fondata sulla disciplina di *prestazione*; Krahl si chiede tuttavia se lo Stato autoritario, che richiede anche nel tardo capitalismo prestazioni lavorative eccedenti, sia ancora *necessario* allo sviluppo delle forze produttive e alla libertà umana⁴⁹⁸. Se nello spontaneismo delle masse teorizzato da Rosa c'è una concezione *naturalistica* secondo cui esse a partire dall'alienazione diventano *necessariamente* rivoluzionarie, per Lukács e Lenin questa *coscienza* deve essere impartita loro dal *partito*: così essi eternizzano il centralismo del partito, che non porta a una società di uomini liberi, ma eredita

⁴⁹⁴ Per il rapporto tra coscienza di classe e organizzazione cfr. *ivi*, p. 193; per il rapporto tra organizzazione, teoria e prassi e la critica di Krahl a Lukács, cfr. *ivi*, pp. 200-202. Per la critica al teoreticismo di Lukács cfr. anche *ivi*, p. 231.

⁴⁹⁵ *Ivi*, p. 199.

⁴⁹⁶ Per l'introduzione dei due "poli" Lenin e Luxemburg, cfr. *ivi*, pp. 197-199.

⁴⁹⁷ Sul carattere, per Lukács indispensabile, della mediazione del partito, cfr. *ivi*, p. 205.

⁴⁹⁸ Sulla vicinanza dell'idea di partito di Lukács con quella di Lenin e sui problemi di questa, cfr. *ivi*, pp. 211-213.

dal capitalismo quella *reificazione* dei rapporti sociali che li vuole immutabili e porta la democrazia consiliare a trasformarsi in *statalismo* totale. Krahl ci sembra cogliere il carattere *antinomico* del soggetto: certo come coscienza che eleva le masse a soggetto *attivo* della loro storia, ma anche come quel “macrosoggetto” rappresentato dallo Stato e dal Partito che *sopprime* o ingloba in sé le soggettività individuali⁴⁹⁹. Pensiamo che la questione del *soggetto*, della sua trasformazione, sia centrale nel tentativo di Krahl di smarcarsi sia da Lenin e Lukács che da Rosa: certo dall’organizzazione dall’alto dei primi, fondata su un partito inteso come soggetto universale sovraordinato rispetto ai singoli, ma anche dalla teoria della rivoluzione di Rosa, per cui essa si realizzerebbe tramite azioni spontanee di massa; Krahl pare dire che alle *masse* pertiene sì la *spontaneità*, ma anche un livello di *organizzazione* (mentre per Rosa questa agirebbe solo *ex post* per rischiarare la loro prassi rivoluzionaria): il tema del soggetto interviene anche qui, perché Krahl contesta un’idea di rivoluzione fondata solo sul *soggetto-proletariato* che, forse valida all’epoca di Weimar, *non* funziona per la *società dei consumi*. Krahl tocca così la questione della *composizione*: «oggi, forse, le nostre categorie devono essere estese a molte classi [...] perché c’è *una* sola classe economica, una categoria di operai salariati, generalizzata a tutta la società, che ha superato e accolto in sé il proletariato»⁵⁰⁰. Krahl non ci dice molto di più né su questa nuova *classe unica* – e potremmo chiederci se abbia senso parlare di classe, dal momento che il termine indica una ripartizione in almeno *due* gruppi all’interno di un gruppo più vasto –, né sul suo potenziale rivoluzionario; egli sembra limitarlo a *parte* di essa, in un appunto incidentale sull’identità politica del movimento, che può essere mantenuta solo *rifiutando* ogni compromesso con le istituzioni esistenti: «il movimento di emancipazione degli studenti e la parte di studenti e di giovani operai che esso rappresenta» rifiutano oggi «di collaborare all’interno delle tradizionali istituzionalizzazioni», come parlamento e sindacati, «la cui funzione burocratica e amministrativa soffoca qualunque attività emancipativa spontanea»⁵⁰¹. Se la constatazione di Krahl del mutamento sociale che porta la “classe” a divenire una sola è innegabile (se si nota che gli operai salariati da cui è composta non appartengono più solo alla fabbrica e che la differenza tra essi e i loro datori di lavoro si fa più sottile), più problematica ci sembra la sua definizione dell’avanguardia *rivoluzionaria* di essa: poiché Krahl parla di studenti, che rappresentano se stessi e operai “giovani”, i soggetti sono rivoluzionari solo in base al fatto meramente anagrafico di essere *nati dopo*; così si riduce la rivoluzione a ribellione *generazionale*: i giovani però invecchiano, sono invecchiati, spesso *rientrando* nelle istituzioni che essi contestavano e che però la loro “rivoluzione” ha risparmiato.

⁴⁹⁹ Sul partito in Lukács come organizzazione *tout court* e soggettività intellegibile e sul fatto che egli corregga il meccanicismo di Rosa, unendo però lo spontaneismo della coscienza rivoluzionaria al *centralismo* del partito, di cui non vede la validità *limitata* alla situazione russa e le tendenze *liberticide*, cfr. *ivi*, p. 232.

⁵⁰⁰ *Ivi*, p. 204.

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 223.

Krahl ha tuttavia il merito di mostrare come il *soggetto, trasformandosi* insieme alla società di cui fa parte, non sia una costante, come non saranno invariati nemmeno i suoi *bisogni*. Giungiamo così al nostro tema, che Krahl sfiora soltanto: anzitutto l'*estraniazione* dei bisogni, della quale egli mostra molto acutamente la somiglianza esteriore col loro potenziale *liberante* e che potrebbe paralizzare quest'ultimo sul nascere; rinvenendo nientemeno che in Kant un concetto di libertà come interiorizzazione della violenza economica, in quanto il suo soggetto intellegibile è un'*astrazione* rispetto al soggetto *empirico* e i suoi *bisogni*, Krahl trova lo stesso schema nello *Stato capitalistico*, che astrae dalla base materiale della società, ponendosi come garante dell'*interesse generale*: lo Stato, «che rappresenta *in abstracto* il bisogno emancipativo di una rinuncia alla violenza che si basa però sulla non-soddisfazione dei bisogni materiali», è rappresentato ideologicamente come «realizzazione della libertà»⁵⁰². Krahl intuisce dunque il rapporto tra *estraniazione* del bisogno, che per lui significa astrazione dal suo carattere materiale, e *potere*, che fa leva sulla rinuncia dei soggetti alla soddisfazione; intuiamo così per contrasto il suo concetto di bisogno: esso mantiene un carattere *materiale* e «ricco», non fondato cioè sull'*austerità*, che rappresenta invece un mezzo di *controllo*. Fin qui il bisogno è visto nella sua dimensione *economica*, ma a questa si collega in Krahl un suo significato *politico*, che emerge anch'esso nella critica del modello leninista di organizzazione: quanto più lo sviluppo delle forze produttive rende *superflui* il lavoro e dunque anche un certo grado di oppressione entro il capitalismo, a maggior ragione l'organizzazione che gli si oppone deve evitare che la disciplina al proprio interno si trasformi in *dominio*: per la «realizzazione di bisogni emancipativi non si può fare a meno della determinata anticipazione organizzativa delle forme di relazione comunista»⁵⁰³, ossia della realizzazione anche *nel movimento* rivoluzionario della libertà che si vorrebbe vedere *nella società*. Per *bisogni emancipativi* Krahl intende probabilmente bisogni che hanno come oggetto specifico la *libertà*, intesa come libertà da *sforzi lavorativi* inutili, ma anche dall'*oppressione politica*. Se nelle società a capitalismo avanzato il bisogno è tuttavia mantenuto nella sua *estraniazione*, come si può trasformarlo in *bisogno emancipativo*?

Questa è la difficoltà in cui si imbattono sia Krahl, sia Herbert Marcuse, appartenente alla prima generazione di studiosi della Scuola di Francoforte e rimasto negli Stati Uniti anche dopo il rientro dei colleghi dall'esilio americano: qui scrive *L'uomo a una dimensione*, che ebbe un influsso enorme sulla contestazione giovanile del periodo; esso si concentra sulla società a *capitalismo avanzato* e sulle sue *nuove forme* di controllo, che rischiano di mettere fuori uso qualsiasi coscienza e attività *critica*. I bisogni compaiono anche in questa analisi, anzitutto in quel rapporto tra *interesse generale* e *bisogno individuale* che, risolvendosi a favore del primo, conferma il dominio del collettivo sul

⁵⁰² Ivi, p. 216. Sulla presenza di questo schema anche in Kant, cfr. ivi, pp. 214-215.

⁵⁰³ Ivi, pp. 227-228. Per una lettura del tema dell'organizzazione in Krahl, cfr. Rovatti, *La nozione di bisogno*, pp. 46-47.

singolo che caratterizza ogni sistema di *potere*; riflettiamo anzitutto sul fatto che questo spesso si fortifica in presenza di un *pericolo* (reale o percepito) esterno: Marcuse rileva come la società industriale (sistema di potere), proprio perpetuando un pericolo di questo tipo (quello atomico), diventi più *ricca* e grande; mostrando il rapporto tra *sviluppo* tecnico e militare – e individuando così una tendenza che si farà più forte negli anni successivi: si pensi alla nascita a fini militari della più grande invenzione dell’ultima parte del ventesimo secolo, internet –, egli ci fa vedere plasticamente quel rapporto tra *dominio* sulla natura e sull’uomo che avevamo evidenziato; la vita sul piano materiale diviene più facile grazie al primo, ma ciò rafforza il secondo perché si spaccia l’interesse particolare come quello di tutti: mentre «i bisogni politici [*political needs*] della società diventano bisogni [...] individuali [*individual needs*], la loro soddisfazione favorisce lo sviluppo degli affari e del bene comune»⁵⁰⁴. Analizziamo i termini: *l’interesse particolare*, venduto come generale, è quello dei *pochi* che si trovano in posizione di potere (il quale va inteso come dominio della totalità sul singolo, ma a vantaggio dell’interesse dei pochi su quello di tutti) politico o monopolistico; il *bisogno politico* è qui una particolare forma di bisogno estraniato che ha come oggetto il *controllo* sociale in favore di quell’interesse; il *bisogno individuale*, che *dovrebbe* appartenere al soggetto che lo sperimenta, diviene qui *interiorizzazione* del bisogno di controllo. Assistiamo a una generalizzazione dei bisogni (in cui economico e politico tornano a unirsi, ma sotto il segno dell’*estraneazione*), messa in moto dallo sviluppo dello *scambio*: se essa ha contribuito all’*arricchimento* complessivo dei bisogni, diviene però veicolo di *potere* in quanto *astrae* dai bisogni individuali e dai soggetti che li portano, anche se (o proprio perché) mostra a costoro i bisogni standardizzati come i loro. Secondo Marcuse, che qui usa un lessico tipicamente “francofortese”, la razionalità della società di scambio si dimostra *irrazionale*, tra l’altro proprio perché «la sua produttività tende a distruggere il libero sviluppo di facoltà e bisogni umani [*human needs*]»⁵⁰⁵. Il bisogno, che è definito *umano* perché legato ai *soggetti* e potenzialmente suscettibile di uno sviluppo anche indipendente da quello capitalistico, compare dunque anche nella sua forma *non* estraniata, alla quale è legata il possibile *superamento* del dominio. Si tratta di un superamento tutt’altro che facile, perché questo dominio, di cui Marcuse (allievo di Heidegger) mostra la natura tecnica, agisce come un *apparato produttivo totalitario* che, proprio grazie alla tecnica, è (rispetto a quello basato sul terrore) più efficiente e più piacevole per chi vi è soggetto: un potere che si esercita, ancora, sui *bisogni*, i quali sono *determinati*, come prestabilita è l’armonia tra i bisogni *individuali* e quelli *sociali*⁵⁰⁶. Il tema del libro di Marcuse è il rafforzarsi

⁵⁰⁴ Herbert Marcuse, *L’uomo a una dimensione. L’ideologia della società industriale avanzata*, 1964, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, 1967, 1999, p. 3. Analizziamo qui la prima introduzione (l’unica nell’edizione italiana) a pp. 3-11.

⁵⁰⁵ Ivi, p. 4.

⁵⁰⁶ Cfr. ivi, pp. 4 e 9. È Krahl, che si concentra su Marcuse in *Costituzione e lotta di classe*, pp. 141-155, a parlare di *armonia prestabilita* a pp. 143-144: la lettura di Krahl, chiaramente “francofortese”, evidenzia il rapporto tra dominio sull’uomo e sulla natura; anche per lui, come per Negri, il valore di scambio è una forma di dominio, cfr. pp. 141-143.

dell'*ideologia* di una società che è l'*ideologia* di se stessa e in cui rischia di scomparire il *pensiero critico* (nel quale per Marcuse, come per Heller, grande importanza hanno i giudizi di valore): crediamo che in tale processo i bisogni giochino un ruolo centrale, perché se *scompaiono* i *bisogni individuali*, scompaiono anche i *soggetti* che li portano (a conferma del nostro punto fermo, secondo cui soggetto e coscienza non possono essere astratti dai bisogni a cui appartengono), cioè essi diventano fantasmi *senza* coscienza critica. A ciò si collega un ulteriore senso di bisogno rintracciato da Marcuse; si tratta di un bisogno teorico e politico insieme, cioè il «bisogno di un mutamento qualitativo»⁵⁰⁷ della società, a vantaggio di questa (non però del falso interesse generale) e dei suoi membri; Marcuse pare dire che se il mutamento non è *sentito* come un bisogno, qualsiasi voce critica rimarrà impotente. In poche pagine Marcuse ha utilizzato il concetto di bisogno molte volte, quasi sempre con accezione diversa e senza spiegarlo in maniera rigorosa; nel primo capitolo le cose si complicano ulteriormente, ma intervengono alcune precisazioni che ci permettono di fare maggior chiarezza.

Anzitutto il bisogno interviene nella definizione di libertà, in quanto «la libertà *dal* bisogno [*want*]» è definita «sostanza concreta di ogni libertà»⁵⁰⁸. Rimaniamo ancora spiazzati: prima il bisogno era indicato, se sottratto alla forma estraniata, come il mezzo di *realizzazione* di una società libera, ora la *libertà* è definita viceversa come *assenza di bisogno*; Marcuse usa qui evidentemente un concetto di bisogno come *mancanza naturale*, aggiungendo poco più avanti che l'assenza di critica contro la società industriale è dovuta alla maggior capacità di questa rispetto alle altre di soddisfare i bisogni individuali: la libertà dal bisogno è allora la capacità di *soddisfarlo*. Nella stessa pagina troviamo però un altro elemento spiazzante; Marcuse dice (in termini marxiani) che un'autentica *libertà* può trovarsi solo *fuori* da quella del libero scambio (che coincide con la *necessità*), in quanto libertà dal *lavoro* e da *bisogni estranei*: «se fosse possibile organizzare», evidentemente in senso comunista, «l'apparato produttivo verso la soddisfazione dei bisogni vitali»⁵⁰⁹, questo controllo non ostacolerebbe ma renderebbe possibile la libertà; ciò significa che esistono bisogni non estranei, propri *del soggetto*, in cui esso trova la sua libertà e la sua vitalità: libertà *del* bisogno, non *dal* bisogno. Non crediamo ci sia contraddizione in Marcuse: semplicemente egli coglie il carattere *antinomico* del rapporto tra bisogno e natura, una *dipendenza* da essa che ci rende schiavi, ma anche un'espressione di

Sull'annullamento della distinzione tra bisogni individuali e sociali, cfr. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, p. 22; Krahl in *Costituzione e lotta di classe*, p. 145, istituisce un confronto tra questa posizione di Marcuse e quella di Henri Lefèbvre, contenuta in un articolo *Sur quelques critères du développement social et du socialisme*, in *Praxis* 2-3, 1965: mentre per Marcuse si ha un'armonia prestabilita tra bisogni sociali e individuali (con il rischio di *scomparsa* del soggetto, dunque della coscienza critica), per Lefèbvre, che pure rileva come i bisogni siano *manipolati* fino a livello delle percezioni, nell'industria del tempo libero sussisterebbe ancora una *differenza* tra i due, che permetterebbe un livello di autonomia critica, a patto che si compia un'analisi di tutta la vita quotidiana (come farà Heller), non solo della produzione.

⁵⁰⁷ Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, p. 7. Su giudizi di valore e pensiero critico, cfr. *ivi*, p. 4

⁵⁰⁸ *Ivi*, p. 15. Corsivo nostro.

⁵⁰⁹ *Ivi*, p. 16, (*vital needs* nell'originale).

vitalità che ci fa sentire *liberi*⁵¹⁰. Nella società industriale ciò non può però avvenire perché per Marcuse i bisogni non solo sono estraniati, ma lo sono in maniera voluta e programmata, sono cioè *manipolati* a vantaggio di un *potere politico*, che si esercita solo se riesce ad avere controllo sull'*apparato produttivo*; attraverso questo si può avere accesso ai *bisogni* (e di qui, diremmo, alle coscienze degli *uomini*), tra i quali si cercherà di favorire «bisogni materiali e intellettuali che perpetuano forme obsolete di lotta per l'esistenza»⁵¹¹. Marcuse giunge a considerazioni interessanti sul rapporto di storia e natura nella definizione del bisogno: i *bisogni umani*, anche se *naturali*, sono comunque *storici*, perché i loro tipi e modalità sono sempre stati *condizionati* dalle *istituzioni* vigenti in proprio favore (e quindi Marcuse pare dire che un certo grado di manipolazione c'è sempre stato, solo che nella società industriale esso è reso più efficiente dalla tecnica). La distinzione più importante è però quella che Marcuse stabilisce tra bisogni *veri* e *falsi*: questi ultimi sono quelli «sovrapposti all'individuo da parte di interessi sociali particolari cui preme la sua repressione», «che perpetuano la fatica, l'aggressività, la miseria e l'ingiustizia» e tra i quali Marcuse annovera «il bisogno di divertirsi, di comportarsi e di consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e odiare ciò che altri amano e odiano»⁵¹². Marcuse aggiunge che in questa situazione «i soli bisogni che hanno un diritto a essere soddisfatti sono quelli vitali: il cibo, il vestire, un'abitazione adeguata al livello di cultura [...]. La soddisfazione di questi bisogni è un requisito necessario per poter soddisfare tutti gli altri bisogni»⁵¹³; attenzione però: Marcuse *non* sta identificando i bisogni veri con questi *bisogni vitali* di base (in quel caso l'accusa di naturalismo da parte di Rovatti sarebbe giusta); questi ultimi vanno certamente intesi (diversamente da prima) come i *bisogni necessari* teorizzati da Marx, soddisfatti i quali possono poi essere appagati quelli più «*raffinati*», secondo il modello di saturazione individuato da Heller; (al limite si può pensare che la riduzione in certe zone del mondo dei bisogni ai soli bisogni basali sia

⁵¹⁰ Rovatti, in *La nozione di bisogno*, cfr. pp. 65-68, critica tutto l'impianto della discussione marcusiana sui bisogni, che fa risalire addirittura ai suoi trascorsi heideggeriani: questi lo porterebbero a basare il suo concetto di bisogno sui «*bisogni esistenziali*» dei *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, che Marcuse scrisse nel 1928 nel tentativo di operare una sintesi tra Marx e Heidegger. Rovatti «arruola» nella critica anche Krahl, cfr. *Costituzione e lotta di classe*, pp. 113-129; crediamo però che la critica di Krahl a Marcuse risenta troppo di quella di Adorno a Heidegger: Adorno certo ha ragione nel imputare a Heidegger il tentativo di cercare rifugio dalla civiltà tecnica (senza analizzarne le contraddizioni) in un'autenticità astratta e remota, ma non ne vede gli spunti per la teoria critica: forse non si può arrivare a una sintesi Marx-Heidegger, ma la critica della *tecnica moderna* e quella del *capitalismo* hanno punti di intersezione (data l'origine storica comune dei due fenomeni). Per quanto riguarda Rovatti, la sua critica risale troppo indietro: il contesto prebellico dei *Beiträge* è diverso da quello delle opere marcusiane degli anni '60 (in cui l'influsso heideggeriano è *nullo*), che a suo dire risentirebbero di una concezione «*ontologica*» di bisogno: essa, riferendo la prassi all'essere, ne perderebbe di vista la dimensione storica; in realtà l'essere heideggeriano si dà proprio *storicamente* e la sua non manipolabilità potrebbe essere un *correttivo* di certi residui metafisici di Marx stesso. Rovatti non si riferisce a *L'uomo a una dimensione*, ma avrebbe certamente criticato il bisogno vitale che abbiamo appena incontrato, scorgendovi un residuo ontologico e ignorando che al carattere umano-soggettivo del bisogno si accompagna sempre una sua dimensione naturale. Crediamo che il difetto di Marcuse sia piuttosto l'uso di molte distinzioni *non chiarite* di bisogno.

⁵¹¹ Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, p. 18.

⁵¹² Ivi, p. 19. Sulla manipolazione e sul carattere storico dei bisogni cfr. ivi, pp. 17-18. Categorie importanti della teoria politica, libertà e potere, si esprimono quindi in riferimento al bisogno (libertà *dal* o *del* bisogno, potere *sul* bisogno).

⁵¹³ Ivi, p. 19. Il termine «bisogno» compare nell'originale in queste pagine sempre come «*need*».

una conseguenza della loro generale estraneazione capitalistica). La *verità* (e la falsità) dei *bisogni* è per Marcuse funzione del *giudizio* che si dà di essi e della loro soddisfazione, il quale implica come criterio di massima lo *sviluppo* di *tutti* gli individui e la ripartizione a tal fine delle risorse materiali e intellettuali disponibili: «la “verità” e la “falsità” dei bisogni designano condizioni obiettive nella misura in cui la soddisfazione universale dei bisogni vitali e [...] la progressiva riduzione della fatica e della povertà sono criteri universalmente validi»⁵¹⁴; Marcuse mette comunque opportunamente in relazione la *validità universale* di questi criteri con il loro carattere *storicamente variabile*, il quale va soprattutto pensato in opposizione ai criteri della società industriale. La distinzione marcusiana tra bisogni veri e falsi sarà anche incompleta (non dà esempi di bisogni veri che non siano quelli necessari o simili, o lascia solo impliciti i criteri di falsità); essa tuttavia offre comunque alcuni esempi (dopo tanta astrattezza incontrata anche in un tema concreto come il bisogno), mette in rapporto *economia* e *politica*, studiando insieme alienazione del bisogno e repressione, e tenta di formulare un criterio di giudizio con cui possiamo orientarci. Su chi riposa questo criterio? Sugli *individui* stessi, risponde Marcuse (confermando anche lui il nesso soggetto-bisogno): ma come giudicheranno liberamente se i loro bisogni sono manipolati? Egli sembra cogliere il *paradosso*: per stabilire quali bisogni sono veri e quali falsi, ponendo così le condizioni per una società libera, occorre essere soggetti dotati di *coscienza critica*, ma questa è definita anche dalla *sfera dei bisogni*, che tuttavia è *manipolata*. Marcuse intuisce la difficoltà, nonché il legame tra i *bisogni rivoluzionari* e ciò che gli altri autori che abbiamo incontrato chiamano *coscienza di classe*: «ogni liberazione», che mira alla sostituzione dei bisogni falsi con quelli veri (alla ristrutturazione del sistema di bisogni, direbbe Heller), «dipende dalla coscienza della servitù e l’emergere di questa coscienza è sempre ostacolato dal predominare da bisogni»⁵¹⁵ estraniati, *interiorizzati* dal soggetto (che rivela ancora il suo carattere *antinomico*). La questione del bisogno si sposta decisamente su quella del soggetto; si nota anzitutto che la società industriale è percorsa universalmente da una *perequazione* universale, che avviene sia a livello dei *bisogni*, l’«appiattimento del contrasto [...] tra il dato e il possibile, tra i bisogni soddisfatti e quelli insoddisfatti», sia dei *soggetti* corrispondenti, «il livellamento della distinzione di classe» (parodia della società senza classi marxiana), che mantiene invece l’ingiustizia sociale: il fatto che si compri gli stessi prodotti, si partecipi della stessa cultura o si abbia un aspetto esteriore simile «non indica

⁵¹⁴ Ivi, p. 20.

⁵¹⁵ Ivi, p. 21. Marcuse a pp. 20-22 offre vari esempi concreti di *bisogni estraniati* – ci potremmo al contempo chiedere perché non faccia esempi di bisogni liberi; risponderemmo che è difficile vedere al di là di una società che ci struttura quasi interamente (perciò si potrebbe recuperare il modello helleriano di bisogno radicale, che sorge nella nostra società, ma la cui soddisfazione è al di là di essa) – che hanno funzione di controllo: bisogno di produzione illimitata e di spreco (che potremmo forse vedere al contempo come effetto della sovrapproduzione inerente al capitalismo), di superlavoro, di rilassamento ottuso, di libertà false come la scelta di prodotti o di un’informazione che è già censurata. Un’ulteriore difficoltà, che Marcuse intuisce, è il carattere ambivalente dei bisogni, la difficoltà nel capire se un dato bisogno (mezzi di comunicazione e di trasporto, edifici, lavoro, sesso) svolga la funzione di soddisfare una reale *esigenza umana* oppure di cementare il *controllo sociale*.

tanto la scomparsa delle classi, quanto la misura in cui i bisogni [...] che servono a conservare gli interessi costituiti sono fatti propri dalla maggioranza della popolazione»⁵¹⁶; questa *falsa uguaglianza*, che copre ideologicamente la *disuguaglianza* per cui alcuni sono subordinati ad altri, pone quindi la domanda sulla *composizione di classe*. Altra cosa importante: se si parla di bisogni estraniati, è anche perché i soggetti si riconoscono nelle loro *merci* (auto, case, mobili), al punto che l'alienazione per Marcuse permea talmente la società da divenire una nozione *quasi inutile*. È innegabile, come lo è il fatto che il soggetto in questa alienazione diffusa sembra *sparire*, ricomparendo spesso solo in *forme alienate* che rafforzano la repressione (il consumatore o il self-made man); a patto però di ricordare che c'è sempre *qualcuno* che viene identificato con i suoi possessi, consumi o la sua capacità produttiva, un residuo di soggettività che pur trasformandosi, o sfigurandosi, rimane: altrimenti che senso avrebbe parlare di repressione e rivoluzione, se non c'è qualcuno che è stato *oppresso* e deve *liberarsi*?

Ora, esiste per Marcuse nella società di massa la possibilità di una *soggettività* nuova, dunque *rivoluzionaria*? Egli dà alcune indicazioni a fine opera: la rivoluzione avrà come mezzi l'*immaginazione* che consente di pensare scenari alternativi a quello dato e i *bisogni*, che permettono a quest'ultima di innestarsi nel processo produttivo diventando forza effettiva, e come fini l'autodeterminazione dal basso e la *democrazia diretta*, sulla base però del *controllo razionale*, grazie alla tecnica, della *produzione*; essa è la prassi di *riorganizzazione* della *società* da parte di «un Soggetto storico essenzialmente nuovo», della quale Marcuse tratteggia alcuni primi scarni caratteri, come «la soddisfazione dei bisogni vitali con un minimo di fatica, la trasformazione del tempo dedicato a passatempo in vero tempo libero, la pacificazione dell'esistenza»⁵¹⁷. Per Marcuse *non* è detto che nelle società avanzate la critica al modello di vita stabilito e la spinta per un mutamento risieda nei *lavoratori* o nel *popolo* che, spesso integrati in quel modello o addirittura suoi tenaci sostenitori, se salissero al potere non farebbero che confermarlo. La tradizionale composizione di classe a cui faceva riferimento il marxismo non funzionerebbe più e Marcuse ne cerca una *nuova*: «al di sotto della base popolare conservatrice vi è il sostrato dei reietti e degli stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze [...], dei disoccupati e degli inabili»⁵¹⁸. Questo nuovo gruppo è formato da coloro che sono esclusi dal processo democratico, subiscono violenze da parte del sistema e, trovandosi al di *fuori* di esso, possono

⁵¹⁶ Ivi, p. 22.

⁵¹⁷ Ivi, p. 255. Su immaginazione e bisogni, cfr. p. 253, su autodeterminazione e controllo della produzione cfr. p. 254. La teoria critica a cui Marcuse fa riferimento cerca di individuare *nella* società data le forze reali, le possibilità a essa *inerenti* – sviluppo delle forze produttive, controllo sulla natura, creazione di nuovi bisogni e facoltà materiali e intellettuali, maggiore soddisfazione di essi per un numero maggiore di uomini – che, pur potenzialmente regressive a seconda dell'uso, potrebbero altresì guidarla verso il *progresso razionale*, abolendo le istituzioni che lo ostacolano: si tratta di uno schema di nuovo simile a quello dei bisogni radicali di Heller, che compaiono nella società capitalistica, ma possono trovare soddisfazione solo al di là di essa, cfr. ivi, p. 257. La nostra ipotesi trova dunque conferma nel testo di Marcuse.

⁵¹⁸ Ivi, p. 259. Sul carattere potenzialmente *reazionario* di operai e popolo, cfr. ivi, pp. 255 e 258.

muovergli per Marcuse un'opposizione realmente rivoluzionaria. Chiediamoci però se questo *sottoproletariato* (che più che da una classe è formato da fuori-casta e può forse avere uno statuto simile a quello che le vittime del colonialismo avevano per Sartre) abbia *davvero* il potenziale rivoluzionario che Marcuse vi scorge; egli riconosce i problemi – si tratta solo di una possibilità, il subproletariato non ha ancora una coscienza rivoluzionaria, il sistema è talmente forte da poterlo distruggere o cooptare senza fatica –, ma è l'intera proposta a non risultare del tutto chiara: non si tratta solo del fatto che la Storia ha poi mostrato come questo popolo del Grande Rifiuto sia stato *in effetti* integrato o spezzato dal sistema, ma non si capisce bene se esso sia *interno* a esso – come l'idea marcusiana delle forze di cambiamento inerenti alla società capitalista pare suggerire: ma allora *come* farebbero a sottrarsi? – o *esterno* – come dice poi Marcuse: ma allora *che necessità* avrebbero di liberarsene? – ; Marcuse pensa che nella società di massa i due estremi, il massimo sfruttamento e la coscienza più avanzata, possano incontrarsi, ma si tratta di un incontro (già teorizzato dal marxismo tradizionale) tutt'altro che scontato: è più facile che la *coscienza* resti patrimonio di gruppi sociali *non sfruttati* che hanno potuto permettersi l'istruzione o che lo *sfruttamento* opprime a tal punto il subproletariato da *spezzare* l'emergere in esso di una *coscienza critica*; anche perciò bisogna chiedersi se il sottoproletariato non rischi di diventare piuttosto anch'esso *reazionario* perché privo di coscienza o desideroso di vendetta per le violenze subite.

Marcuse forse intuisce le debolezze della propria concezione e rivede più volte le sue posizioni; scegliamo *Controrivoluzione e rivolta*, testo del 1972 in cui egli cerca di trovare delle vie d'*uscita* dal dominio del *capitalismo avanzato* (analizzato nei suoi effetti ideologici in *L'uomo a una dimensione*) e dalle violente strategie di *repressione* adottate da esso contro le forze che tentano di opporgli: qui egli ripensa tra l'altro le questioni dei *bisogni*, della *coscienza* e della *composizione di classe*, dunque del soggetto, ed è su queste che ci concentreremo. Nella rivoluzione, che dovrebbe opporre al capitalismo una proposta che Marcuse definisce genericamente “socialismo”, i bisogni hanno ancora un ruolo dirimente: se i «bisogni materiali [...] sono modellati [...] dalle esigenze dello sfruttamento», il socialismo deve sì «aumentare la quantità dei beni e dei servizi», ma anche «cambiare la qualità dell'esistenza – cambiare i bisogni stessi»⁵¹⁹; egli mantiene dunque l'idea della *rivoluzione* come mutamento *qualitativo* dei *bisogni*, che si eleva però su un loro sviluppo *quantitativo* (anche se spesso tale incremento nei paesi socialisti non si è verificato). Perché è così importante il bisogno? Perché esso, *plasmando* i soggetti che vivono in società, consente di comprendere i *mutamenti* (compresi quelli rivoluzionari) di quest'ultima: «la sfera dei consumi è [...] uno degli ambiti dell'esistenza sociale dell'uomo, [...] ne determina la coscienza di sé», mentre «l'economia monopolistica [...]

⁵¹⁹ H. Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, 1972, trad. it. di S. Giacomoni, Mondadori, Milano 1973, p. 11. Il termine bisogno compare di nuovo come *need* nell'originale.

genera bisogni che minacciano di far esplodere la struttura capitalistica»⁵²⁰. Marcuse si avvicina così (non è la prima né l'ultima volta) all'idea helleriana dei *bisogni radicali*: «il capitalismo non può soddisfare i bisogni che crea» e mette sul mercato, perché ne sviluppa altri, «bisogni *trascendenti* che non possono essere soddisfatti se non si abolisce il sistema produttivo capitalistico»⁵²¹. Marcuse specifica che questi bisogni *non* sono solo *materiali* e che la transizione al socialismo non significa soddisfazione dei bisogni *esistenti* (attribuendo però genericamente ed erroneamente queste concezioni alla “teoria marxiana”): «la rivoluzione implica una trasformazione radicale dei bisogni e delle aspirazioni [...], sia culturali che materiali, della coscienza e della sensibilità, del lavoro e del tempo libero»⁵²². Rispetto all'*Uomo a una dimensione* Marcuse si concentra di più sul mutamento *qualitativo* e soprattutto introduce alcune determinazioni *positive* di bisogno: egli parla di bisogni *estetici* e *morali* (razionali e sensuali al tempo stesso) che riguardano nuovi rapporti tra i sessi e le generazioni, tra uomo e natura, e che, più concretamente, coinvolgono le lotte per i problemi *ecologici*, la nuova *morale sessuale* e la *liberazione femminile* (e qui potremmo vedere la vicinanza tra bisogno e *desiderio*); di nuovo, la *libertà* si radica *in* questi nuovi bisogni, laddove il *dominio* cerca di *reprimerli*. Marcuse individua proprio nel *bisogno* universale di *pluslavoro* – recuperando stavolta i *Grundrisse* marxiani, secondo cui il ruolo storico del capitale è produrre pluslavoro, il quale diviene a sua volta un bisogno individuale e di qui generale – il salto qualitativo (dopo che il lavoro necessario per coprire i bisogni fondamentali sia stato ridotto al minimo), che *trascende* tanto la società capitalista quanto quella di tipo sovietico. La rivoluzione deve perseguire sempre la soddisfazione di *bisogni materiali*, ma nel contesto dei nuovi *bisogni di autodeterminazione*: l'uomo è sì un animale, ma realizza «il suo essere-animale facendone una parte [...] del proprio essere libero in quanto Soggetto»⁵²³.

Con il riferimento alla libertà, il bisogno entra nella sua dimensione più propriamente *politica*. Marcuse nota che il cambiamento sociale dal basso implica la trasformazione dei bisogni e della coscienza dei singoli, ma questa in una società ancora classista sarebbe possibile solo attraverso l'educazione di una *guida* con competenze teorico-pratiche, che sappia tradurre la protesta spontanea immediata in *spontaneità organizzata*, con dei bisogni che trascendano davvero la società data; Marcuse,

⁵²⁰ Ivi, p. 15.

⁵²¹ Ivi, p. 25. Il termine *trascendente* indica spesso in Marcuse, cfr. *L'uomo a una dimensione*, p. 5, nota 1, le tendenze teorico-pratiche che, pur sviluppandosi entro una società data, spingono oltre di essa.

⁵²² Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, p. 26.

⁵²³ Ivi, p. 28. Anche Marcuse nota a p. 23, come il capitalismo non produca privazioni materiali (come era per Sartre), ma la soddisfazione *controllata* di bisogni materiali. Marcuse, a pp. 28 e ss., è inoltre l'unico autore a esplicitare la differenza dei due mondi apparentemente simili che si estendono al di là del bisogno e del lavoro necessari: quello dell'aumento di *beni superflui* (cioè inutili al fine del valore d'uso e finalizzati solo al profitto) e quello dei nuovi *bisogni di libertà*; si tratta di una precisazione importantissima perché mostra come i secondi nascano dallo stesso contesto dei primi, ma *non* possono essere ridotti a essi, come storicamente è però spesso avvenuto: la *liberazione dei costumi* è stata necessaria (contrariamente a quanto vorrebbe oggi certo revisionismo pseudomarxista), ma si è rivelata spesso *fragile* rispetto alla società dei *consumi di massa*, che non ha avuto difficoltà a cooptarla.

certo scettico verso il modello leninista di organizzazione, pare più prudente di Krahl riguardo alle possibilità della spontaneità: «nella misura in cui la pratica rivoluzionaria è esplosione di *bisogni vitali*», che Marcuse ricorda non essere solo materiali, «essa è radicata nella spontaneità. La spontaneità può però essere *ingannevole* perché può essere il risultato dell'introiezione di bisogni sociali necessari all'ordine stabilito»⁵²⁴; Marcuse, mosso (forse più degli altri autori incontrati) dalla consapevolezza della manipolazione nella società di massa, non ha nostalgie autoritarie: anzi tende la mano all'antiautoritarismo giovanile, in cui vede l'espressione ancora astratta del fatto che l'opposizione al sistema trova la sua forza «nell'*individuo* tutto intero e nel suo vitale bisogno di vivere associato con altri individui liberi e in un nuovo rapporto con la natura»⁵²⁵. Egli si riferisce senz'altro alle *comuni*, che realizzerebbero l'esigenza di liberazione individuale richiesta dalla rivoluzione, ma non possono per lui limitarsi a estraniarsi *dalla* società data, perché la liberazione individuale richiede a sua volta la liberazione *della* società, la lotta politica a costante contatto con essa: lo scetticismo di Marcuse ha purtroppo trovato conferma nell'assenza di comunicazione che si è spesso verificata tra chi conduceva una *lotta politica*, in nome però di bisogni *non* troppo *diversi* da quelli della società contestata, e chi si associava per realizzare *nuove* forme di bisogni e soggettività, *isolandosi* tuttavia dalla prassi di rinnovamento politico della società. Il «movimento» rimane comunque agli occhi di Marcuse l'alternativa più valida alla repressione proprio perché «ha inserito nella lotta politica l'ambito dei bisogni non materiali (autodeterminazione, rapporti umani non alienati) e la dimensione fisiologica dell'esistenza: il regno della natura», entrambi sotto il segno della liberazione della sensibilità, «che genera un nuovo modo di esperire il mondo violato dalle esigenze del sistema e il bisogno vitale di una trasformazione totale»⁵²⁶. Al centro della riflessione di Marcuse troviamo dunque un *bisogno* di tipo particolare: *non* è *materiale*, cioè non è legato alle esigenze di base (cibo, abitazione, riproduzione), eppure è allo stesso tempo *naturale*, (anche se non nel senso del naturalismo, come fatto bruto o dato immutabile), in quanto fondato sulla *sensibilità*. Poiché mira alla trasformazione della società,

⁵²⁴ Ivi, p. 59. Marcuse parla a p. 61 di una «*dialettica della liberazione*: come la teoria non può tradursi immediatamente nella pratica, così i bisogni e i desideri individuali non possono immediatamente tradursi in obiettivi e azioni politiche».

⁵²⁵ Ivi, p. 60.

⁵²⁶ Ivi, pp. 155-156. Marcuse parla di una *liberazione della natura* come recupero dei caratteri *estetici* e *sensuali* che, estranei alla competizione capitalistica, indicano *nuove* forme di *libertà* e, aggiungerei, di *soggetto*; il capitalismo concepisce la natura come oggetto da dominare scientificamente (anche se Marcuse pensa giustamente che la scienza potrebbe essere usata per proteggere la natura) e, intuendo il suo potere liberante, esercita questo potere anche sulla natura *nell'uomo*: ecco perché la liberazione dell'uomo e della natura sono collegate e la questione *ecologica* acquista importanza nei movimenti di liberazione, consapevoli che il dominio sulla natura è inseparabile (con i suoi effetti sulla vita delle persone, costrette a vivere in spazi inquinati e rumorosi) dal capitalismo. È possibile che quest'ultimo si serva della questione ecologica per coprire il suo dominio, ma per Marcuse essa va politicizzata, portata, entro il contesto capitalistico, al punto di rottura con esso. Nemmeno il marxismo tradizionale si sottrae per Marcuse al dominio della natura, vista come oggetto da manipolare per lo sviluppo delle forze produttive; questo si riflette sulla *natura umana*, concetto che Marcuse cerca di recuperare dai *Manoscritti* marxiani; se esso resta problematico, Marcuse ha senz'altro ragione nel sottolineare l'importanza della liberazione individuale, anche attraverso la sensibilità e i *bisogni istintuali* che, sottovalutati dal marxismo, potrebbero correggere le sue tare metafisiche e la sua tendenza al dominio, cfr. ivi, pp. 75-77.

è un *bisogno politico*, che Marcuse collega a dimensioni apparentemente distanti come la *dimensione estetica* e quella del *desiderio*; Marcuse intuisce il potenziale politico del desiderio, che però va sottratto anch'esso all'immediatezza (anche qui la sua preoccupazione si rivelerà forse fondata): l'istinto sessuale non è di per sé fonte di liberazione sociale, lo diviene solo se si fa lotta politica, guidata dalla *ragione*, volta a cambiare la società sia a livello globale che individuale. Se Marcuse si riferisce alla sessualità è perché sa che in essa risiede parte della *vitalità* del soggetto, la quale (*riflessa* dalla coscienza) può sottrarre quest'ultimo al feticismo delle merci che lo ha ridotto a una "*cosa*": il feticismo è superabile solo se uomini e donne strappano «il velo tecnologico e ideologico che [...] copre la folle razionalità del tutto», diventando «liberi di sviluppare i propri bisogni e di costruire insieme il proprio mondo»⁵²⁷. In queste pagine marcusiane si uniscono molti dei temi che abbiamo incontrato: la critica fenomenologica al *feticismo* e alla sua ideologia, il tentativo francofortese di sviluppare un *nuovo* concetto di ragione, il legame tra *bisogno* e *soggetto*, nel suo rapporto con la *teoria* e la *prassi organizzativa*: «dove termina la reificazione, inizia l'individuo, il nuovo soggetto della ricostruzione radicale», la cui genesi è sì «un processo che frantuma il contesto tradizionale della teoria e della pratica rivoluzionaria», ma non può limitarsi a opporre alla repressione la lotta spontanea, che va sottoposta «alla disciplina e all'*organizzazione politica*»⁵²⁸, sotto la guida della ragione.

Affinché ciò sia possibile è necessario per Marcuse emancipare la coscienza, illuminando la prassi con la teoria e l'educazione; alla questione della *coscienza politica* si accompagna quella della *composizione di classe*: Marcuse non la individua più negli emarginati né negli hippie (che hanno pure il merito di smascherare l'ideologia del sistema prendendosene gioco), ma, crediamo più realisticamente, nella *classe media* che regge il processo del *lavoro* e dunque riproduce il suo potere fondato sul profitto; i movimenti devono dotare questo gruppo di coscienza politica, che sola può trasformarli in un soggetto rivoluzionario⁵²⁹. Marcuse nota subito le difficoltà: la forza del dominio del capitale ostacola l'emergere di questa coscienza rivoluzionaria a partire dalle condizioni oggettive, riducendo la lotta di classe a mera contesa economica; la coscienza politica è inoltre patrimonio di pochi gruppi isolati sia tra gli operai che tra i borghesi. Al tempo stesso, da queste difficoltà discende il carattere peculiare della rivoluzione nel tardo capitalismo, che avrà per Marcuse una *base di massa* (e di qui un'*organizzazione*) totalmente *diversa* rispetto a quella della rivoluzione russa; il capitale si riproduce sia tramite il normale processo di competizione economica, sia attraverso lo Stato, con la conseguenza che la gran parte della classe media è impiegata (nel settore privato come nel pubblico) nella produzione di plusvalore anche *lontano* dai mezzi di produzione, presso il *settore terziario*: esso «recluta

⁵²⁷ Ivi, p. 158. Sul potenziale politico del desiderio guidato dalla ragione, cfr. ivi, p. 157.

⁵²⁸ Ivi, p. 158.

⁵²⁹ Cfr. ivi, pp. 158-159.

un enorme esercito di impiegati», mentre «il carattere sempre più tecnologico della produzione di beni coinvolge in questo processo l'intelligenza che le è funzionale. Lo sfruttamento si estende oltre le fabbriche [...], ben oltre i lavoratori manuali»⁵³⁰, ormai difficili da distinguere da quelli intellettuali. Nella società tardocapitalistica, la classe operaia comprende in pratica *tutti* i lavoratori. Rispetto a questo mutamento della composizione di classe, la posizione di Marcuse sembra oscillare tra due estremi; da un lato quello del marxismo "classico": l'espansione del capitale porta a un *aumento* della *popolazione sfruttata*, dunque della *base rivoluzionaria*, indebolendo infine il capitale; dall'altro l'idea che il dominio di quest'ultimo su gran parte della società sia talmente diffuso da *bloccare* ogni esigenza rivoluzionaria, anche grazie alle circostanze che la coscienza politica *non* ha uno sviluppo corrispondente o che l'aumento di bisogni quantitativi e di alcuni bisogni qualitativi prodotto dal capitalismo può lasciare tutto sommato *appagati* gli individui. La difficoltà di diffusione della coscienza politica sta anche nella difficoltà di comunicarla, sia perché la gente parla e comprende solo il linguaggio della *classe egemone* sia perché i concetti marxiani, nati per decifrare il capitalismo ottocentesco e la sua apparenza ideologica, devono fare i conti con la *trasformazione* tardonovecentesca del capitale e della sua ideologia; Marcuse parla di un "feticismo della classe operaia" da parte di alcuni gruppi, che usano il lessico marxiano come un formulario di *frasi fatte* (un rischio che abbiamo notato nel dibattito italiano, soprattutto sul lato operaista), non tenendo conto della trasformazione della classe operaia. Essa, intesa come quella formata dagli operai di fabbrica e maggioranza della popolazione ai tempi di Marx, è nella sua teoria soggetto rivoluzionario perché sviluppa, nel modo capitalistico di produzione, dei bisogni che esigono che questo sia superato; poiché però questa classe operaia diviene *parte* della società tardocapitalistica di cui *condivide* i bisogni, non è detto per Marcuse che dandole il potere si possa avere il mutamento qualitativo che dovrebbe caratterizzare il socialismo; *anch'essa* si deve a tal fine trasformare: «se i bisogni che il capitalismo monopolistico crea ma non è capace di soddisfare assumessero un potere di sovversione e diventassero il terreno per lo sviluppo della coscienza politica dei lavoratori», essa non sarebbe coscienza di classe proletaria, ma quella di «*tutte* le classi dipendenti contro il capitale» perché la «soggezione di tutta la popolazione al dominio del capitale e del suo stato corrisponde al bisogno *universale* di abolirlo»⁵³¹. Il

⁵³⁰ Ivi, p. 18. Sulle difficoltà di diffusione della coscienza politica cfr. ivi, p. 16.

⁵³¹ Ivi, p. 50. Corsivi nostri. Non crediamo che l'oscillamento di Marcuse sia dovuto a una sua incoerenza, ma al carattere *antinomico* del tardo capitalismo: alla massima *espansione* del capitale corrispondono sia la massima estensione del suo *dominio* che potrebbe stroncare ogni dissenso, sia la massima espansione della *base rivoluzionaria* che potrebbe rovesciarlo. Su comunicazione e feticismo della classe operaia, cfr. ivi, pp. 49-50. Alla nuova composizione deve corrispondere per Marcuse un nuovo modello di organizzazione rivoluzionaria, secondo cui intellettuali, studenti, lavoratori agiscono ciascuno dalla propria base e secondo i *propri* obiettivi, nel contesto però di una *strategia comune*, cfr. ivi, pp. 51-53. Se la presa diretta del potere politico non è più un'alternativa percorribile, data la concentrazione nei governi di potere poliziesco-militare, una via d'uscita sarebbe ancora da cercare nella conquista del potere *economico* attraverso il *controllo della produzione* da parte dei lavoratori, che deve mantenere comunque un *fine politico*. Si tratta di una tattica *decentrata*, in cui fabbriche, uffici o quartieri diventano "colonie" socialiste nella società capitalista: Marcuse pensa al modello dei

capitalismo «produce i propri affossatori – ma il loro volto potrà essere molto diverso da quello dei dannati della terra, della miseria e del bisogno [*want*]»⁵³².

consigli (come i soviet, ma si pensi anche ai consigli di fabbrica del biennio rosso italiano), forme di autogoverno assembleare alternative ai partiti burocratici; egli è conscio dei *limiti* della proposta, mettendo in guardia da un “feticismo della base”, secondo cui la volontà immediata del popolo sarebbe di per sé progressista. È necessaria una *coscienza politica* di rivolta contro il potere delle classi egemoni (che presumibilmente muteranno anch’esse composizione) su lavoro e tempo libero. Forme di *democrazia diretta*, come il controllo degli studenti sull’amministrazione dell’università o quello operaio sulla produzione, sono per Marcuse sì ambivalenti perché richiederebbero una competenza della base tutt’altro che scontata, e tuttavia fondamentali per attuare riforme necessarie o spezzare il rapporto tra lavoro e capitale, eliminando la produzione di beni finalizzati alla sola valorizzazione, cfr. pp.54-57.

⁵³² Ivi, p. 76. In questo luogo, che *rovescia* letteralmente la prospettiva di *L’uomo a una dimensione*, *want* indica un bisogno come indigenza, del tutto diverso dal bisogno politico di liberazione.

5. Soggetti desideranti

Ogni riflessione sulla genesi e la costituzione del *soggetto* e delle *comunità politiche* non può fare astrazione dalla sfera materiale del loro rapporto con la natura, mediato dal *bisogno*, che ne assicura la riproduzione e anche le trasformazioni; per converso, questi mutamenti, concepiti all'interno del marxismo (una delle poche aree di pensiero interessatesi al problema dei bisogni) in senso rivoluzionario, prevedono un superamento dell'alienazione e della reificazione capitalistiche (ammesso che si voglia continuare a parlare di esse), che non può evitare il riferimento a una soggettività (collettiva o individuale), comunque concepita. Anche al di fuori delle coordinate marxiste, il soggetto (pure un concetto in larga parte di difficile definizione) rimane ineliminabile dalla nostra esperienza. Dobbiamo però accettarlo nella sua *incompletezza*, nel suo carattere irriducibile a quello che riveste nella metafisica moderna, fondata appunto sul primato di un soggetto padrone e formatore di mondo in base alla propria attività rappresentativa: se vogliamo mantenere il soggetto, occorre tollerare la sua "debolezza". Il "*soggetto bisognoso*" che abbiamo cercato di delineare è appunto un esempio (non il solo possibile) di questo indebolimento del soggetto – e dobbiamo altresì chiederci se questa debolezza non sia invece un arricchimento del soggetto stesso, cioè la presa di coscienza del suo carattere *complesso* –; crediamo si tratti di un gesto necessario, se vogliamo trovare uno spazio *alternativo* sia all'idealismo e al suo rovescio, il positivismo (i quali, nel tentativo di assicurare al soggetto il possesso sul mondo, hanno rischiato di distruggere entrambi)¹, sia allo strutturalismo e al postmoderno (che, accortisi giustamente del carattere padronale che il soggetto può recare con sé, hanno preferito eludere il problema, dissolvendo direttamente il soggetto stesso); notiamo infine che il carattere bisognoso del soggetto non lo mette al riparo dalla sua volontà di potere, che anzi spesso si è formata come reazione all'*indigenza* e al pericolo in cui esso si trovava nello stato di natura, per poi però replicare questa condizione *all'interno* della civiltà industrializzata: perciò abbiamo sempre parlato di natura "*riflessa*" e cercato di rinvenire un concetto di bisogno non solo naturalistico, economico e fondato sulla mancanza, ma inteso piuttosto come *relazione* tra uomo e natura, tra politica ed economia e fondato su un certo *sviluppo* delle forze produttive in grado di elevarlo oltre la mera sopravvivenza. Il nostro studio sul bisogno aveva peraltro lo scopo di chiarire il rapporto tra *identità* e *differenza*, tra soggetto e altro, al di fuori dell'astrattezza a cui la riflessione filosofica l'ha spesso

¹ Adorno e Horkheimer, in *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 32-34, notano ad esempio che l'*idealismo* di Hegel sottrae con la negazione determinata l'*Aufklärung* alla sua "corruzione positivista" (evidentemente il culto del dato), ma, elevando ad Assoluto il risultato del processo della negazione, cade nella mitologia della *ratio* del soggetto, che si assolutizza; il *positivismo* a sua volta cerca di sottrarsi a Hegel e alla metafisica, ma, facendo del pensiero un calcolo matematico che non tollera né la negazione né l'ignoto, finisce per *rovesciare* di nuovo la riduzione idealistica dell'ente a *ratio* soggettiva nella dipendenza di questa dal dato, dato con il quale il soggetto stesso cercava di rendersi noto il mondo.

condannato: la natura, concetto (artificiale, come tutti i concetti) con cui l'uomo indica ciò che è *altro* rispetto a lui, è anche l'ambito con cui la civiltà attua il ricambio organico per soddisfare i propri *bisogni*.

Esiste però un secondo tipo di alterità, forse collegata alla prima ma più “interna” alla sfera dei rapporti interumani: non più l'altro *dall'uomo*, ma *l'altro uomo*. Per interrogare questa nuova alterità, crediamo sia particolarmente produttivo un altro concetto, strettamente correlato al bisogno, affiorato a volte mentre parlavamo di esso: il *desiderio*. Perché il desiderio sarebbe una chiave d'accesso ai rapporti tra soggetti (da cui questi non possono essere astratti)? Come la relazione tra uomo e natura, anche quella tra uomo e uomo (uomo e donna, donna e bambino etc.) è raramente neutra: oltre ai rapporti di forza, che contraddistinguono le dinamiche di potere, ci sono (spesso intrecciati a essi) dei rapporti mediati *affettivamente*, tendenzialmente positivi, ad esempio l'amore sessuale e quello filiale, o negativi, come l'avversione e la gelosia; potremmo anche provvisoriamente ascrivere i primi alla loro capacità di incrementare la nostra potenza vitale, di azione e riflessione e i secondi a quella di diminuirla. In ogni caso, il desiderio interviene in gran parte di questi affetti, di cui sembra una delle fonti principali: in modo diretto (questi affetti sono espressione o risultato del desiderio, come nelle varie forme d'amore) o indiretto, come nelle emozioni negative, che intervengono spesso quando il desiderio è frustrato oppure sono il risultato della trasformazione di esso nel suo opposto (come nei casi di ambivalenza affettiva). Il nostro scopo non è però un'ontologia regionale, un catalogo descrittivo di questi affetti. Ben più importante, e questo sarà il taglio della nostra trattazione, è vedere se e come il desiderio, che media i rapporti affettivi tra *individui* su piccola scala, possa collegarsi ai *rapporti di potere* su larga scala che abbiamo cominciato a intravedere parlando del bisogno, se insomma il desiderio sia anche un problema *filosofico-politico*. Vedere dunque anche che relazione esso abbia con il bisogno: il desiderio è forse più vicino al bisogno (dunque alla natura, in cui il soggetto trova la sua genesi) di quanto lo siano gli affetti “raffinati” che si fondano sul desiderio stesso; il rapporto tra desiderio e bisogno è tuttavia piuttosto oscuro ed è stato visto per lo più secondo una logica oppositiva: c'è chi (soprattutto in area francese: Bettelheim, Deleuze, Lyotard) ha *omesso* il bisogno, vedendovi forse un residuo umanistico legato al soggetto e alla negatività, in favore del desiderio; c'è chi (soprattutto tra i marxisti: Ágnes Heller) ha accentuato il bisogno, vedendo nel desiderio solo una forma di *bisogno inconsapevole*². Nella realtà bisogno e desiderio intrattengono rapporti più

² Bettelheim in *Calcolo economico e forme di proprietà* [p. 55] rileva l'*ambiguità* del concetto di bisogno, come nota Rovatti, cfr. *Critica e scientificità in Marx*, cit., p. 203: Rovatti risponde però giustamente che tale ambiguità non basta per omettere la questione del bisogno, su cui si basa viceversa il nuovo concetto di scientificità individuato da Marx; Deleuze in *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 139-140, cerca di fondare un inconscio *differenziale* sul *desiderio*, che, dipendendo da un oggetto virtuale, è una forza *affermativa* di ricerca e non un'*opposizione* come sarebbe invece il *bisogno*; vedremo che Deleuze contrappone nell'*Anti-Edipo* desiderio e bisogno con un'impostazione simile e che Lyotard in *Economia libidinale* oppone rigidamente desiderio e bisogno, prendendo decisamente le “parti” del primo. Sull'altro lato, la Heller (rovesciando per certi versi l'impostazione deleuziana), in *La teoria dei bisogni in Marx*, pp. 44 e ss., contrappone,

complessi di una semplice opposizione; un'opposizione che, introdotta nella prassi, può avere (e in parte ha avuto) l'effetto esiziale di separare *marxismo* e “*sinistra dei costumi*”, come se essi non potessero convivere: da una parte rivendicare la soddisfazione dei *bisogni* (per lo più materiali, ma anche elevati, come istruzione e cultura) e la disponibilità di tempo libero per tutti, ma spesso senza chiedersi che fare di questo tempo, legando tale soddisfazione all'accentramento delle forze produttive o a programmi riformistici, i quali si sviluppano entrambi entro la cornice di Stato e famiglia *tradizionali*, e senza infine mettere particolarmente in questione i *rapporti oppressivi* che questi possono comportare; dall'altra lottare per una liberazione del *desiderio* che, certo resa possibile anche dallo sviluppo capitalistico delle forze produttive, non può finire con l'accettazione delle forme *monetizzate* di desiderio; queste, promosse dal capitale col solo fine di *valorizzarsi*, finiscono per trasformare l'uomo in mero agente di profitto, asservito al ciclo di lavoro e consumo. Tra bisogno e desiderio *non c'è* neppure identità: abbiamo parlato di concetti gemelli, ma si tratta appunto di gemelli non identici; abbiamo ad esempio criticato Paci quando, pur sottolineando giustamente il legame del bisogno con l'eros, tende a identificarli, introducendovi peraltro la *mananza* – senza che però essa possa essere considerata fondamento esclusivo né del bisogno, né del desiderio, pur potendo intervenire in entrambi –; in generale, la riduzione del desiderio al bisogno sarebbe (data la maggior vicinanza del secondo alla sfera materiale e al rapporto tra uomo e oggetti) una forma di *reificazione* del primo (che a rigore interviene tra soggetti), mentre la riduzione del bisogno al desiderio è la logica che agisce spesso nel meccanismo *pubblicità-acquisto*, in cui si inducono i consumatori a “investire” il loro desiderio su oggetti di bisogno per spingerli a comprarli³. Ciò non significa d'altra parte che bisogno e desiderio non possano agire in *sinergia*, talvolta trasformandosi l'uno nell'altro: ad esempio il meccanismo appena descritto può funzionare perché si sfrutta la tendenza umana (operante ben prima del capitalismo) a *investire* il desiderio su un oggetto (anche inanimato) del proprio bisogno; il desiderio è anche, più generalmente, il modo in cui il *bisogno riproduttivo* acquista un volto umano, *sottraendosi* parzialmente alla dinamica istintuale e procreativa; viceversa, non solo si nutre il *bisogno di desiderare*, cioè sia di amare sia di proiettare l'esperienza verso scopi sempre nuovi, ma lo stesso desiderio emerge ed è vissuto come un bisogno che coinvolge il corpo. La falsa opposizione tra bisogno e desiderio si riflette anche in quella tra le scienze deputate a studiarli, rispettivamente

riferendosi all'*Ideologia tedesca* di Marx, bisogno e desiderio: il primo è prerogativa dell'uomo (mentre istinti e passioni sono condivisi con gli animali), è diretto in modo *attivo* verso *classi* di oggetti ed è pertanto suscettibile di un giudizio di *valore*, laddove il desiderio è *guidato* dal bisogno verso *singoli* oggetti e *non* è soggetto a giudizi valoriali.

³ In una conversazione privata, Polidori ha ravvisato la logica del capitalismo (immaginiamo soprattutto di quello consumistico) nel divenire *bisogno* da parte del *desiderio*, forse a sottolineare una sorta di reificazione di quest'ultimo. Come vedremo, Recalcati cerca di fare del *desiderio*, il quale accetterebbe la *mananza*, un elemento di resistenza contro la logica del gadget operante nel capitalismo, che porterebbe a consumare un oggetto dopo l'altro sotto la spinta del *godimento*; prospettiva interessante, che però in parte criticheremo perché scava un'altra scissione, stavolta tra desiderio e godimento, facendo riposare il primo solo sulla *mananza* e attribuendo soltanto al secondo un ruolo nel processo consumistico, senza prendere in considerazione il fenomeno dell'*estraneazione* che può colpire bisogno, desiderio e godimento.

economia politica e *psicoanalisi*: è vero che tra psicoanalisi e marxismo (critica dell'economia politica che si muove sullo stesso terreno di questa) ci sono sempre stati disinteresse o sospetto reciproci; ma è l'effetto di un altrettanto reciproco errore pregiudiziale di prospettiva, in quanto gli oggetti di indagine sono strettamente *intrecciati* e ogni trattazione dell'uno deve tenere almeno sullo sfondo quella dell'altro: *bisogno* e *desiderio* non solo sono legati tra loro, ma non possono fare a meno di riferirsi al *soggetto*, uno dei temi principali della filosofia; come abbiamo accennato, vogliamo vedere come questi tre temi si intreccino tra loro e con i *rapporti di potere*; questi ultimi costituiscono forse (insieme alla distinzione tra potere e potenza) uno dei problemi fondamentali della teoria politica e però, per poter essere analizzati in dettaglio, richiederebbero uno studio molto articolato, che esula dai nostri scopi presenti. Cercheremo perciò di tenere conto di alcuni notevoli tentativi novecenteschi di tenere insieme filosofia, politica, economia e psicoanalisi: il *freudo-marxismo* sviluppato in seno alla Scuola di Francoforte (in particolare da Marcuse), la *schizoanalisi* di Deleuze e Guattari, l'*economia libidinale* di Lyotard.

Una difficoltà per il nostro studio deriva dal fatto che – mentre col bisogno avevamo a che fare con un concetto soltanto, pur di una complessità enorme e con una molteplicità di significati – il desiderio si collega a un'area semantica in cui compaiono termini spesso usati come sinonimi, ma che in realtà indicano cose molto *diverse*: desiderio appunto, piacere, godimento, pulsione, eros, libido, sessualità, sesso; dovremo perciò ricorrere all'aiuto congiunto di *psicoanalisi* (in particolare Freud e Lacan) e *filosofia*. Altra criticità: come il soggetto (fondamento del dominio moderno dell'uomo e sull'uomo e al contempo coscienza critica nei confronti del dominio stesso), anche bisogno e desiderio sono concetti *antinomici*. Per quanto riguarda il bisogno, all'inizio del nostro progetto pensavamo che la sua antinomia fosse centrata sul concetto di limite; lo studio del bisogno in Marx ci ha convinti a minimizzare il ruolo che il limite gioca all'interno del bisogno e a riformulare l'antinomia di quest'ultimo in termini diversi⁴: da una parte l'*espansione* quantitativa e qualitativa dei bisogni, resa possibile dallo sviluppo capitalistico delle forze produttive e perseguibile in un altro

⁴ All'inizio della ricerca, formulavamo l'antinomia così: da una parte il *limite* come *manca* che asservisce l'uomo alla natura e che il capitale restaura eccitando il bisogno e differendone a un tempo la soddisfazione; dall'altra il limite come *regolazione* del bisogno, che potrebbe contrastare il capitalismo, fondato invece sull'illimitatezza del desiderio – come se il limite possa essere concepito solo relativamente alla quantità di oggetti di bisogno e non fosse possibile un'illimitatezza (non quantificabile e riducibile a oggetti, né monetizzabile) relativa all'*intensificazione* potenzialmente indefinita della nostra esperienza: eravamo stati tratti in inganno da certo moralismo pseudomarxista. Lo studio del bisogno in Marx ci ha portati a problematizzare la portata del limite per quanto riguarda il bisogno e all'interno del capitalismo; il limite interviene nell'*indigenza* naturale e può essere ricostruito artificialmente dal capitalismo come *manca percepita* (*rareté*) per potersi espandere e vendere i suoi prodotti: spesso il limite non è affatto un'arma contro il capitalismo, ma un suo modo di funzionamento, in quanto il capitale (se le osservazioni di Marx sono vere) riprodurrebbe, col suo sviluppo, i propri limiti su scala *più ampia*. D'altra parte, il *contenimento* dei consumi superflui (secondo il modello di Latouche e della decrescita) è forse un'idea meno ingenua di quanto possa sembrare e potrebbe porsi in rapporto critico rispetto alle esigenze di valorizzazione del capitale (posto che, secondo noi, il carattere superfluo di un bisogno non è di facile definizione e che tale contenimento può essere pensato solo sulla base di un certo sviluppo delle forze produttive).

modo di produzione, in grado di realizzare veramente la *libertà* dalla necessità naturale (dunque la *libertà dal* bisogno come mancanza, ma anche la *libertà del* bisogno, nel senso dei nuovi bisogni, di tempo libero, cultura, socialità); dall'altra il fatto che questa promessa è costantemente *frustrata*, in quanto l'espansione dei bisogni è funzionale al solo bisogno di *valorizzazione* del capitale, che *ritarda* la soddisfazione dei bisogni o la rende possibile solo per *qualcuno*: in questo caso abbiamo davvero un parziale ripristino della mancanza naturale e della necessità e una limitazione della libertà.

Veniamo al *desiderio*: la sua antinomia (che andrà verificata in corso di ricerca) può essere formulata così; primo "corno": il desiderio è creazione *affermativa* di nuove possibilità di vita e presupposto della liberazione dalla necessità; se infatti la repressione passa anche attraverso il controllo del desiderio degli individui per ottenere da parte loro prestazioni lavorative, la liberazione del desiderio è una critica della società repressiva; e se il processo di soggettivazione è anche l'interiorizzazione di norme repressive, la liberazione del desiderio crea un "*decentramento*" del soggetto, che pone le basi per una società più libera; secondo corno: un desiderio sciolto da ogni vincolo porta in realtà a una libertà solo *illusoria*, raggiungibile solo attraverso la mediazione del mercato, funzionale dunque alla società dei consumi; non solo, ma la dissoluzione del soggetto in flussi di desiderio favorisce il capitale perché l'uomo, annullato come ingranaggio anonimo di meccanismi economici (come denuncia il concetto di alienazione), è privato della facoltà di libero agente. Invero questo modo di porre l'ultima antinomia è piuttosto tendenzioso (e ricalca gli opposti estremismi nella trattazione della questione); essa va formulata in maniera più equilibrata: da un lato non si può *reprimere* il *desiderio* senza reprimere il soggetto che lo "porta" e la sovversione del soggetto da parte del desiderio non conduce a una sua dissoluzione, quanto a un *ridimensionamento* del *potere* da esso esercitato, che si traduce anche in una diminuzione di quello subito; dall'altro non si può *dissolvere* il *soggetto* nel desiderio da liberare, se si vuole mantenere un referente su cui impostare la critica dell'economia politica; dovremo parlare al limite di un *soggetto* che è, in quanto tale, *desiderante*. Va anche detto che le antinomie di cui parliamo non sono valide per ogni tempo e luogo, ma hanno una precisa origine *storica* nell'era moderna e contemporanea, in particolare negli sviluppi novecenteschi del *capitale* (la stessa Heller nello studio sui bisogni in Marx parla di antinomie specifiche del capitalismo) e negli antagonismi che esso mette in moto; abbiamo inoltre detto, e lo ribadiamo, che è più importante "*stare dentro*" queste antinomie, comprenderne la genesi e il funzionamento, piuttosto che scegliere tra l'uno o l'altro dei loro rami, o risolverle hegelianamente in una sintesi superiore: ciò non significa peraltro rinunciare a ogni valutazione e abbiamo già suggerito che alcuni modi di affrontare i problemi vanno decisamente *criticati*. Quale sarà il nostro modo di affrontare il rapporto tra bisogno e desiderio, la nostra tesi di fondo? È in parte implicita in quanto detto e potrà subire delle modifiche: in breve, siamo convinti che la *liberazione* del *desiderio*, in tutta la sua mobilità "liquida",

sia possibile solo sulla base “solida” dello *sviluppo* dei *bisogni radicali*, ossia di quei bisogni che è il capitalismo stesso a creare, ma che non possono essere soddisfatti se non superandolo; la possibilità di investire il proprio desiderio dove si vuole, anche al di fuori della dimensione riproduttiva, richiede ad esempio una disponibilità di tempo libero che solo lo sviluppo capitalistico delle *forze produttive* ha reso possibile, nonché la dissoluzione di certi *vincoli di potere* territoriali e familiari, anch’essi indeboliti dal capitalismo – perfettamente legittimo è peraltro il dubbio se col capitale non si creino nuove forme anonime di potere, a cui la liberazione del desiderio, strumentalizzata, potrebbe fornire copertura ideologica –; eppure, il capitale tende a inserire ai propri fini il desiderio entro una forma monetizzata, cioè standardizzata e “*castrata*”, e a vincolarla dunque di nuovo al lavoro: ecco perché un’autentica liberazione del desiderio richiederebbe il *superamento* del modo di produzione capitalistico. Vale pure l’inversa: lo sviluppo dei bisogni radicali, il miglioramento delle condizioni di lavoro e l’accresciuta disponibilità di tempo sono condizioni necessarie per la *libertà* umana, ma occorre poi che ciascuno sia all’altezza dei propri *desideri*, resi possibili da questa nuova libertà e dal superamento della vita necessaria.

Ricordiamo infine che il nostro studio su bisogno e desiderio mira a gettare, almeno parzialmente, luce sulla questione del *soggetto*: se questo trova la sua genesi in un’alterità a esso non completamente riducibile, bisogno e desiderio sono chiavi d’accesso a questa alterità e possono dunque aiutare a comprendere la *genesì* del soggetto e quindi la sua *natura* (se si accetta il presupposto che chiarire la genesi di qualcosa contribuisce a chiarirne la natura); si deve tenere inoltre a mente che questa “natura” è storicamente mutevole e che il soggetto, formatosi anche attraverso i propri desideri e bisogni, è suscettibile come questi ultimi di *trasformazione* storica: se bisogno e desiderio conoscono uno sviluppo legato alle vicende del capitalismo (eppure ancora incompleto proprio a causa di quest’ultimo) è possibile che anche il soggetto possa evolvere verso forme sconosciute, non per forza legate al suo carattere *assoggettante* di dominatore dell’ente (Heidegger) o *assoggettato* di suddito di potere (Foucault).

Cominceremo la nostra trattazione sul desiderio (solo *una* delle moltissime possibili), gettando un ultimo veloce sguardo sulla riflessione *fenomenologica* di Paci e Husserl sull’alterità come nucleo più profondo del soggetto: poiché questa relazione originaria (*Paarung*) è contrassegnata affettivamente (sia in senso familiare che sessuale) ed è il fondamento della comunità intersoggettiva, cercheremo anche qui le implicazioni politiche della questione del desiderio. Passeremo poi alla *psicoanalisi*, alla ricerca dei rapporti, anche genetici, tra soggetto e desiderio e dei chiarimenti terminologici necessari per comprendere il discorso filosofico successivo: studieremo alcuni testi di Freud, per chiarire concetti come io, es, super-io, pulsione e complesso edipico, cercando di vedere se le tendenze repressive che alcuni autori individuano in Freud vi si trovino davvero, e di Lacan, tentando

anche qui di chiarire termini come soggetto, desiderio, godimento, pulsione, e di vedere come siano collegabili alle questioni sollevate dalla critica marxista al capitalismo. Si tratta poi di vedere più da vicino i risvolti *politici* della questione del desiderio; cercheremo di confrontare due testi apparentemente antitetici: *Eros e civiltà* di Marcuse che, tentando di coniugare concetti freudiani e marxiani, studia i motivi politici della *repressione* politica del desiderio e cerca di porre le basi, attraverso la liberazione del desiderio, per una società non repressiva; *La volontà di sapere* di Foucault, che contesta proprio quella che chiama ipotesi repressiva, secondo cui il potere impone se stesso attraverso il divieto della sessualità, postulando all'opposto che questa sia un dispositivo che il potere *crea* per estendere il proprio controllo. Studieremo infine le implicazioni *economiche* del desiderio, sviluppate da originali tentativi di sintesi filosofica tra economia politica e psicoanalisi come *Economia libidinale* di Lyotard e *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari: si tratta di opere che mirano a vedere se e come all'espansione del capitale corrisponda un'espansione del desiderio o una sua *contrazione*, dando risposte differenti, come la persistenza di un momento mercantile nel capitalismo o il suo doppio movimento di deterritorializzazione e riterritorializzazione.

a) Attraverso la fenomenologia: soggetto e desiderio in Paci e Husserl

La fenomenologia è come abbiamo visto l'area filosofica novecentesca che più si interessa alla questione del soggetto e ai difficili problemi che essa pone; nell'ultima fase della sua riflessione Husserl si interroga sul fondamento in grado di riscattare le scienze dalla loro crisi, individuandolo nel *soggetto trascendentale*. Paci lo segue, tentando in alcuni capitoli di *Funzione delle scienze* di rispondere agli interrogativi lasciati aperti dalla *Krisis* husserliana; uno degli interessi dei due autori è capire lo statuto (nel suo rapporto con le altre scienze fondate sull'io trascendentale) di una scienza affatto particolare, la psicologia trascendentale, in quanto ha come oggetto l'io stesso, ma noi sposteremo il baricentro: cercheremo di vedere in breve come il tema del soggetto richieda necessariamente il riferimento a un'alterità che costituisce il suo nucleo più profondo e come il *desiderio* (ancorché raramente chiamato così) sia una delle vie d'accesso a essa. L'impianto non è molto diverso da quello delle *Meditazioni* husserliane. Paci parla di un movimento di *soggettivazione*, che ci porta tra l'altro a rivivere la nostra nascita a partire da una «*Paarung* [accoppiamento] originaria» e «un'intersoggettività di concatenazioni genetiche e storiche», dalle quali si è formato il «nostro primo io», il quale, non essendo del tutto conoscibile, è sentito «come una *Paarung* estranea nell'interno della quale siamo pur nati»⁵; vediamo agire qui almeno tre tipi di alterità: quella tra l'io presente e quello passato, quella dell'intersoggettività storica formata da chi ci ha preceduto e infine quella procreativa da cui siamo nati, presumibilmente quella dei nostri genitori. Proprio quest'ultima ci porta vicino ai nostri

⁵ Paci, *Funzione delle scienze*, op. cit., p. 185.

temi: in un articolo comparso su *aut aut*, intitolato appunto *Psicanalisi e fenomenologia*, dove Paci studia i rapporti tra le due discipline, egli precisa che la costituzione originaria è «la prima *Einfühlung* [empatia] con la madre», la quale è anche «la prima *Paarung*»⁶: per Paci solo a partire da essa il bambino esperisce gli oggetti – è proprio per questo che non si può ridurre gli uomini a cose – ed egli ora accosta esplicitamente il problema della soggettività in Husserl e Freud; è interessante notare che l’io rinviene questo rapporto intersoggettivo, radice di tutti gli altri, dopo avere compiuto l’*epochè*: all’interno di me, in un apparente solipsismo, trovo un mondo fatto di altri. Paci ha in mente tra l’altro un brevissimo inedito di Husserl, a cui si riferisce spesso e di cui, intuitane la straordinaria ricchezza di temi, offre una traduzione parziale in appendice a *Tempo e verità*: Husserl parla di un’intenzionalità primordiale intersoggettiva, che costituisce però un «sistema di *impulsi* [*Triebssystem*]» e che ha un termine [*Ziel*, meta] trascendente e, aggiungeremmo, al contempo immanente, «in quanto sentito come estraneo nel reciproco introsentirsi», eppure «proprio» in quanto termine dell’intenzione, la quale «riempie costantemente il proprio nucleo»⁷; l’alterità è dunque parte integrante dell’io. Si sarà intuito che il problema del rapporto tra l’io e l’altro è un problema “genetico” e che questa *genesi* contribuisce a definire la “*natura*” dell’io stesso: l’io fonda l’alterità, ma si costituisce a sua volta intorno a essa, la quale rimane una sua “*parte*” integrante. Ricordiamo che esistono una fenomenologia genetica, che studia la formazione dell’io, e una fenomenologia statica, che riguarda le essenze, o (il che è quasi lo stesso) una *genesi* passiva, che studia la formazione dell’io a partire dai suoi condizionamenti, e una *genesi* attiva, che riguarda la possibilità da parte dell’io di agire orientando la propria vita in base a idee teleologiche. È ovvio che il problema della *Paarung* riguarda il primo aspetto, ma sappiamo che per Paci tra i due ambiti esiste un rapporto strettissimo; egli, citando *Della interpretazione*, saggio di Ricœur proprio su Freud, parla della *genesi* passiva come degli apprendimenti percettivi fatti dall’io, che costituiscono il suo essere *affetto*: tra essa, archeologia che analizza il *passato* del soggetto, e la teleologia, che dà alla prima un significato razionale presente e *futuro* sempre rinnovabile, esiste una dialettica; la costituzione intersoggettiva, ossia i miei rapporti presenti con gli altri, «dipende dalla *genesi* passiva», il rapporto di dipendenza originario con la madre (che Paci non esita a collegare al complesso edipico), «ma la *genesi* passiva è a sua volta interpretabile solo in funzione della costituzione intersoggettiva»⁸. Paci si richiama esplicitamente al manoscritto di Husserl, che effettivamente parla di passività, definendola «un’intenzionalità priva di Io» e fondando su

⁶ Paci, *Psicanalisi e fenomenologia*, in *aut aut*, n. 92, 1966, ora in Rovatti (a cura di), *Il coraggio della filosofia*, cit., pp. 129-141, p. 139. Sulla precedenza della costituzione dell’altro soggetto rispetto a quella degli oggetti, cfr. anche ivi, p. 137, dove Paci si riferisce agli oggetti parziali studiati da Melanie Klein, che riguardano il rapporto tra bambino e madre.

⁷ Husserl, *Universale Teleologie*, in manoscritto *E III 5*, 1933, trascritto da M. Biemel nel 1952, trad. it. parziale di E. Paci, in Paci *Tempo e verità*, cit., pp. 256-269, p. 261. Corsivo nostro.

⁸ Paci, *Psicanalisi e fenomenologia*, p. 135. Per il riferimento a Ricœur, cfr. ivi p. 133.

di essa l'«Io degli atti», il quale è «un Io in svolgimento»⁹: i suoi contenuti si formano progressivamente in questa *Triebintentionalität*, ciascuno come compimento presente di un impulso precedente e con la tendenza a *connettersi* via via con quelli delle altre monadi. Quella appena descritta è la *teleologia universale* del titolo, e che essa non sia altro che il processo di *soggettivazione* lo conferma Paci quando la indica appunto come «la progressiva “soggettivazione”, la progressiva [...] concordanza intersoggettiva delle persone», che è anche «lotta continua contro la feticizzazione e l'occultamento»¹⁰. Abbiamo già espresso le nostre riserve sulla teleologia universale perché crediamo che resti sempre qualcosa di non razionalizzabile secondo un fine – anche se, certo, la possibilità di fini minimi è la base di ogni azione consapevole e riconosciamo che il telos della fenomenologia è “aperto”, veramente infinito, a differenza della chiusura sistematica –; ma la domanda davvero importante è: che cosa abbiamo appena imparato? Certo (e forse lo sapevamo già), che il soggetto è un *processo*, in cui si forma progressivamente qualcosa come un'*intersoggettività razionale*: ma alla sua base troviamo una *dipendenza affettiva* originaria, da cui esso sarà sempre affetto – una sorta di “alienazione” intrinseca, che la ragione può ridurre integralmente a sé solo con un atto di violenza, l'alienazione propriamente detta –; un'intenzionalità pulsionale (Husserl usa lo stesso termine di Freud, *Trieb*) che precede il soggetto e in cui esso *si forma*. Un soggetto che è sì coscienza, ma che comincia a intravedere i limiti di essa: come nella percezione presente rimangono delle zone d'ombra, anche la riattualizzazione del ricordo passato non sarà mai completa, come pure la razionalizzazione del futuro secondo un telos resterà sempre aperta a esiti sconosciuti e imprevedibili (come forse il fenomenologo fatica a riconoscere); il soggetto, in altri termini, comincia a fare i conti con il fatto che una parte di sé resta *inconscia* – nonostante i giusti tentativi di portarla alla luce, non solo per esigenze teoriche, ma perché spesso quanto rimane nascosto ci fa soffrire –: la fenomenologia è entrata nei territori della *psicoanalisi*. Il soggetto si fonda dunque su una *relazione*, oltre che con l'altro *dal* soggetto, con un *altro soggetto*: quali sono i caratteri di tale relazione? Anzitutto essa passa attraverso il *corpo*, che costituisce una componente essenziale del soggetto fenomenologico. Husserl rammenta che la riflessione fenomenologica ci restituisce un soggetto che è sì *Ich-Pol*, (ricordiamo, il sostrato di abitualità distinto da tutto ciò che è estraneo), che costituisce oggetti e se stesso con essi, ma è anche un io obiettivato con il suo corpo (quello che egli aveva chiamato *Ich-Mensch*, un'anima, *Seele*, incarnata in un corpo, *Leib*)¹¹; attenzione, Husserl non introduce così alcun dualismo tra mente e corpo, perché il dualismo è proprio ciò che intende evitare con questa teoria: il soggetto non è una coscienza che *ha* un corpo, ma è (anche) un corpo, vivo e senziente, e la coscienza (pur non essendo affatto un

⁹ Husserl, *Universale Teleologie*, p. 263. Il riferimento al manoscritto è in Paci, *Psicoanalisi e fenomenologia*, p. 133.

¹⁰ Paci, *Funzione delle scienze*, p. 184.

¹¹ Cfr. Husserl, *Universale Teleologie*, p. 263. Per le distinzioni tra i vari strati del soggetto richiamiamo il nostro capitolo su Husserl.

epifenomeno corporeo) non può essere veramente tale senza di esso e i suoi apparati percettivi. Paci ci aiuta a comprendere il carattere corporeo della relazione: io, nel mio *Leib*, appercependo il *Leib* dell'altro, mosso e reso senziente dalla sua *Seele*, appercepisco l'altro come soggetto, esattamente come questi appercepisce me come soggetto appercependo il mio *Leib* senziente; non solo «la *Seele* nasce dal reciproco sentirsi dei corpi vivi», ma questo sentirsi passa dalla «sensibilità corporeo-vivente [...] dell'*atto sessuale* nel quale il mio “toccare” l'altro corpo si congiunge con l'“essere toccato”»¹². Se Paci chiama in causa l'atto sessuale (che non è ovviamente l'unico modo di esperire l'altro) in un luogo in cui cerca di spiegare come la relazione si fondi sul corpo (che permette sia il contatto sia la distinzione tra i soggetti formantisi in essa), non è per fornire un esempio tra i tanti: egli ha intuito che la relazione su cui il soggetto si fonda non è soltanto corporea ma anche *erotica*, e non solo dal punto di vista parentale ma anche “*esperienziale*”.

Si tratta ora di vedere alcune delle caratteristiche di questa relazione e tra chi intercorre. Husserl mette all'inizio della propria teleologia universale, come primo gradino di essa, la relazione tra io e altro, connotandola in senso *sessuale-procreativo* e continuando a parlare per essa di *impulso*: «l'interno della procreazione. L'impulso verso l'altro sesso e il reciproco impulso nell'altro»¹³; tra i vari impulsi (la fame ad esempio) egli si concentra su quello che si realizza nella copula, nel quale «è implicita la *relazione* all'altro [...] e al suo correlativo impulso»¹⁴. Due cose catturano l'attenzione: Husserl avanza incidentalmente l'ipotesi che esista anche un impulso il cui oggetto rimane indeterminato; in secondo luogo parla di una sorta di “*normalità*” dell'impulso, che di per sé si spingerebbe non trattenuto all'interno dell'altro, laddove astensione o repulsione sono solo modificazioni di esso (e potremmo forse legare attrazione o repulsione alla possibilità che la meta incrementi o minacci le possibilità di vita, come avevamo detto a proposito del bisogno); notiamo che egli perviene così a una concezione completamente *affermativa* dell'impulso. Torneremo su questi due aspetti, ma concentriamoci ora sull'aspetto relazionale dell'impulso, chiedendoci tra *chi* intercorra questa relazione: per Husserl posso rendermene conto solo dall'interno, «come uomo sessuato [*geschlechtlicher Mensch*], [...] uomo [*Mann*] che è in un reciproco introsentirsi [*Einfühlung*] con la donna»¹⁵; questa *Paarung* – in cui si sviluppa la percezione dell'estraneo (l'altro soggetto, dunque anche l'oggettività) – lega uomo e donna, ma sarebbe più esatto dire (Husserl non è esplicito su questo) che solo in essa si formano uomo e donna, non in senso procreativo ma in quanto *soggetti d'esperienza* sessuale (il che non esclude altre forme di relazione: omosessualità, lesbismo etc.), che *non* sono ancora tali prima di

¹² Paci, *Funzione delle scienze*, pp. 178-179. Corsivo nostro.

¹³ Husserl, *Universale Teleologie*, p. 259. Potremmo chiederci peraltro se egli veda nella procreazione la normalità, rispetto a cui altri tipi di sessualità sarebbero anormalità (perversioni?): egli si era espresso così nel caso dell'animalità.

¹⁴ *Ibidem*. Corsivo nostro.

¹⁵ Ivi, p. 261.

essa. Eppure, anche questa relazione non è “prima”: Husserl si chiede «se l’intenzionalità dell’impulso [...] non abbia [...] un grado precedente, che si pone prima della costituzione del mondo [...]. Penso qui ai problemi [...] prima di tutto [...] della madre e del figlio, [...] che si presentano [...] anche in connessione alla problematica della copulazione»¹⁶. Troviamo qui condensati molti punti importanti: quella con la *madre* (come diceva anche Paci) è la prima *Paarung* in assoluto e prima di essa non solo non esistono altre relazioni, ma nemmeno un “mondo” che, come connessione di esperienze, si forma insieme a esse; la *Paarung* mamma-bambino è legata a quella copulativa uomo-donna, certo in senso *generativo* perché la mamma della prima è stata la donna della seconda, ma anche in senso *esperienziale*, perché il bambino della prima diverrà, apprendendo l’affettività e sviluppando la sessualità a partire da essa, l’uomo della seconda; anche qui sono invero possibili più tipi di sessualità e bisogna inoltre aggiungere il padre e la bambina: vediamo affacciarsi la triangolazione edipica, con la fenomenologia che si avvicina di nuovo alla psicoanalisi¹⁷. Husserl non si limita però a legare l’impulso alla procreazione e alla relazione io-altro, e proprio in ciò sta il carattere originissimo dello scritto: da un lato infatti «nel soddisfarsi dell’impulso, visto nella sua immediatezza, non c’è nulla del figlio che nascerà», dall’altro «il compiersi dell’impulso come penetrazione nell’altra “vita animata” non è un reciproco sentirsi nell’altro», cioè l’uomo non condivide l’esperienza sessuale e poi materna della donna, quindi tale compimento non è «affatto in relazione con l’altro»¹⁸; crediamo che Husserl si avvicini a una teoria della *pulsione* (che continua a chiamare *Trieb*) simile a quella degli sviluppi più tardi di Freud e Lacan: non solo c’è una pulsione che *si sottrae* alla procreazione (forse alla stessa genitalità), ma essa ha anche un aspetto *non relazionale*, che ricorda l’assenza di rapporto sessuale lacaniana. Ricordiamo che Husserl ha parlato di un impulso con un oggetto indeterminato e di una sua tendenza a farsi strada senza freni nell’altro: ci chiediamo se già in Husserl non sia forse presente una distinzione tra pulsione – *affermativa*, indifferente agli oggetti e alla relazione tra soggetti (che peraltro non esistono ancora) – e desiderio – che, sorto dalla prima, introduce una relazione tra i soggetti, fondandoli come *riconoscentisi* distinti nella loro alterità e affetti dalla reciproca *manca*za –; in realtà tra i due termini non c’è, né per Husserl (che riconosce ad esempio nell’impulso, pur affermativo, un’intenzionalità che è data solo dall’altro soggetto)¹⁹ né per molti altri, una linea netta ed è per questo che talvolta vengono usati come sinonimi: il desiderio, in cui *può* intervenire la mancanza, si fonda sulla pulsione affermativa (le nostre critiche alla discussione di Paci

¹⁶ *Ibidem*. Husserl parla della costituzione del mondo come di un esperire se stessi in quanto *weltlich* (che Paci traduce con “avente mondo”), confrontando uomo e animale; è interessante ricordare che Heidegger istituirà un confronto uomo-animale proprio sulla base dell’aver mondo, anche se porrà al centro di esso il linguaggio e non la sessualità.

¹⁷ Ricordiamo che Paci in *Psicanalisi e fenomenologia* ha accostato esplicitamente la *Paarung* mamma-bambino al complesso edipico freudiano e agli oggetti parziali kleiniani.

¹⁸ Husserl, *Universale Teleologie*, p. 267.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 259.

sull'eros ad esempio erano dovute alla sua enfasi esclusiva sulla mancanza), come la pulsione ha forse bisogno del desiderio, con le sue forme *rappresentative* e linguistiche, per poter essere *vissuta* dall'uomo.

Dobbiamo vedere ora che cosa abbia a che fare dal punto di vista fenomenologico questo impulso, desiderativo o pulsionale, con la dimensione sociale e *politica*: perché infatti la politica se ne occupa? Partiamo ancora da Husserl: egli vede nel trascendersi degli impulsi delle monadi in quelli delle altre monadi la formazione graduale non solo di un'intersoggettività, ma di una vera e propria «comunità delle monadi», via via più vitale e consapevole, la quale però è anche una «comunità degli impulsi [*Triebgemeinschaft*]», a cui corrisponde un mondo – il termine non indica solo qualcosa di semplicemente essente, ma un orizzonte di esperienze condivise – che «porta le monadi a rinnovata formazione»²⁰; crediamo che questa *riproduzione* vada intesa in senso *sessuale* (generazione di nuovi individui), dell'*esperienza* comune (educazione secondo valori condivisi), forse anche *economico* (rinnovamento delle risorse spese in consumo e produzione): capiamo che se la comunità politica deve riprodursi ed è addirittura una comunità di impulsi, non può evitare di occuparsi di *sessualità* proprio perché è letteralmente *fatta* e rifatta da essa. La sessualità non è dunque (ma ciò richiede un'analisi approfondita) un'invenzione della biopolitica moderna, perché la politica se ne è *sempre* occupata, anche se certo in modi storicamente *variabili*. Come in grande, così in piccolo e viceversa: la sessualità riguarda tanto la comunità, quanto le relazioni tra *individui*; Paci nota che, come «la monade diventa il fulcro della vita intersoggettiva, [...] delle *Paarungen* tra esseri animati (degli accoppiamenti [...] come centri di vita erotica e procreativa)», così la persona diventa membro della «comunità sociale»²¹. Perciò la stessa filosofia politica (Aristotele o Hegel ad esempio) – intuendo che le coppie donna-uomo, mamma-bambino (ossia la famiglia) costituiscono la cellula più piccola della comunità – si è spesso interessata al sesso, ancorché interpretandolo in senso solo *familiare*, probabilmente perché solo entro il ristretto ambito della famiglia esso acquista un significato trasparente e si presta dunque a un uso politico; forse anche da qui nascono i residui familistici presenti pure in fenomenologia e psicoanalisi. Il desiderio acquista però non solo un significato politico ma, se la riproduzione degli individui si lega a quella dei beni, pure un significato *economico* e anch'esso (come il bisogno) può essere un concetto di *passaggio* tra politica ed economia. Paci è chiarissimo sul rapporto desiderio-bisogno; la nostra esperienza si radica in una materialità, da lui chiamata *passività*: essa è la «struttura psicologica ed economica precategoriale» e se cerco la mia genesi di soggetto trovo «un passato

²⁰ Ivi, p. 265. È importante notare che per la fenomenologia le scienze si fondano sul soggetto autocosciente: se questo a sua volta si sviluppa solo su base “sociale” e ha come condizioni le sfere del bisogno e del desiderio, la razionalità scientifica non può omettere bisogno e desiderio (come condizioni e oggetti d'indagine) se non vuole cessare di essere tale.

²¹ Paci, *Funzione delle scienze*, p. 180.

che permane come [...] bisogno delle cose e bisogno dell'altro»²². Qui si mostrano i legami tra inconscio (*desiderio*), materia (*bisogno*) e rapporto io-altro (*soggetto*): «se si parte dal soggetto [...], la costituzione dell'altro soggetto [...] si incontra con il bisogno, con la *libido*»²³; la nostra dipendenza come individui dai rapporti con gli *altri* (inizialmente i genitori), segnata dal desiderio, si lega alla nostra dipendenza come specie dalla *natura*, segnata dal bisogno. Una precisazione: il riferimento di Paci alla dipendenza e ai rapporti genitoriali non ci deve far dimenticare che il desiderio non può essere limitato alla dimensione riproduttiva, esattamente come il bisogno non è solo di tipo materiale; il desiderio può avere come fine il contatto con l'altro, a prescindere da ogni scopo procreativo, o anche (nel suo aspetto più vicino alla pulsione) essere finalizzato al piacere in quanto tale.

È del tutto ovvio che a questi rapporti di dipendenza e al legame tra bisogno e desiderio nella realtà deve corrispondere un analogo legame nelle *scienze* deputate a studiarli: Paci richiama *Funzione delle scienze*, dove ribadisce che un'*economia politica* come scienza (scienza delle decisioni) può essere fondata solo sulla base del soggetto che vive in prima persona i propri bisogni, aggiungendo che la *psicologia*, come scienza (intermedia tra natura e storia) dei condizionamenti che mi toccano nei miei rapporti intersoggettivi e affettivi con gli altri e nei miei progetti, si incontra con la prima sullo stesso terreno materiale e istintuale²⁴. Forse perché la psicologia che Paci ha in mente si fonda sull'esperienza (in prima persona e al contempo condizionata) del soggetto, egli si avvicina alla *psicoanalisi freudiana*, che a suo tempo tentò di smarcarsi dalla medicina positivista: secondo Paci il problema dell'inconscio va legato al modo in cui *viviamo* in maniera inconsapevole la natura materiale in cui ci formiamo; egli si rifà ad *Al di là del principio di piacere*, dove lega l'*istinto di morte* ai problemi dell'invecchiamento del corpo, del consumo e dell'irreversibilità del tempo, facendo di essi espressioni, sul piano del vissuto, del problema del *bisogno*. Senza entrare nel dettaglio della lettura paciana di Freud, crediamo che essa abbia il merito di tentare di mettere *insieme* bisogno e desiderio: anzitutto leggendo entrambi sotto il segno della *pulsione*, della tendenza del vivente a ripristinare uno stato precedente, che agisce tanto nella soddisfazione del bisogno, quanto (anche se Paci non è esplicito) in quella del desiderio, che non può così essere separato dalla sfera pulsionale; con il riferimento alla vita organica crediamo che Paci *non* intenda dare una spiegazione naturalistica di bisogno e desiderio, quanto fare di essi delle esperienze vissute e non delle mere categorie di pensiero. In secondo luogo, Paci unisce bisogno e desiderio anche dal punto di vista dei rapporti di *potere*; i rapporti con gli altri,

²² Paci, *Psicoanalisi e fenomenologia*, p. 134. Abbiamo già espresso i nostri dubbi sulla riduzione integrale della materia alla passività e dell'autocoscienza razionale all'attività: è un modello in parte vero, ma bisogna vedere anche come la materia sia una delle fonti principali della nostra prassi e come l'autocoscienza sarebbe a sua volta mera passività riflettente se non intervenisse la prima a darle il materiale su cui esercitarsi.

²³ *Ibidem*. Corsivo di Paci.

²⁴ Sui rapporti tra psicologia ed economia politica cfr. *ibidem* e Paci, *Funzione delle scienze*, p. 201 e, più in particolare, p. 197 sull'economia politica e pp. 200-201 sulla psicologia.

studiati su piccola scala dalla psicologia e su larga scala dalla filosofia politica, non sono simmetrici: se sono dominato è anche perché «l'altro mi possiede in quanto possiede i beni necessari alla mia vita.» – Paci si riferisce soprattutto al *padrone* (bersaglio della critica dell'economia politica), sebbene noi pensiamo anche al *padre* (bersaglio della psicoanalisi "critica"), il quale dispone non solo dei beni materiali, ma avoca a sé il monopolio sulla donna-madre, imprimendo nella giovane mente la castrazione del desiderio e la consapevolezza che la felicità è cosa di pochi – «Così *la psicologia ci rimanda alla struttura elementare e precategoriale dell'economia politica*»²⁵, e viceversa aggiungeremmo: l'economia politica rimanda ai rapporti *affettivi* studiati dalla psicoanalisi. Economia politica e psicoanalisi sono strettamente intrecciate tra loro e, facendo riferimento entrambe all'esperienza in prima persona e all'alterità (rispettivamente il bisogno e il desiderio) che forma e condiziona nel suo nucleo più proprio il soggetto, vanno legate alla questione filosofica di quest'ultimo: perciò è sbagliato impostare una critica marxista dell'economia politica tralasciando la questione del *desiderio* e dei suoi legami con i rapporti di potere e con quelli economici, che spesso ne sono condizionati o viceversa la piegano ai propri scopi; ugualmente erroneo è operare una critica strutturalista e post-strutturalista del capitale (Althusser), della costrizione del desiderio entro forme familiari, personali, monetarie (Lyotard e Deleuze-Guattari) o dei rapporti di potere (Foucault), senza fare riferimento al *soggetto* concreto e ai suoi *bisogni*; è poi fonte di non poca confusione, anche dal punto di vista linguistico, chiamare in causa il soggetto come se esso fosse *solo* una costruzione ideologica (come, certo, in parte è) volta a mantenerci in stato di minorità, e non anche il fruitore (mai dato e in costante formazione) dell'esperienza vissuta: mantenere *chi* in minorità? Bisogno e desiderio vanno riferiti al soggetto, nonché l'uno all'altro: anzitutto ci si deve chiedere, una volta che si siano migliorate secondo il modello marxista (per noi centrato sullo sviluppo del bisogno) le condizioni di lavoro, se il desiderio possa avere un ruolo nella formazione del soggetto libero dal lavoro oppressivo; bisogno e desiderio vanno anche recuperati come concetti critici degli aspetti più alienanti del capitalismo nella sua fase consumistica: ad esempio l'investimento del desiderio su oggetti di consumo, dunque la riduzione di esso al bisogno nella sua forma monetizzata, dunque estraniata, e del soggetto a mero consumatore.

Bisogno e desiderio entrano in sinergia dunque anche come concetti cardine per il *mutamento* delle relazioni capitalistiche di potere: in particolare pensiamo che il *desiderio libero* emerga sulla scorta

²⁵ Ivi, p. 203. Corsivo di Paci. La lettura di Paci, cfr. pp. 202-203, secondo cui il principio del Nirvana di Freud – ossia la tendenza dell'organismo ad annullare gli stimoli in eccesso – sia interpretabile sul piano esperienziale come la soddisfazione del *bisogno* e della tensione creata da esso nel vivente, è suggestiva, come pure è convincente il tentativo di legare bisogno e desiderio attraverso la *pulsione*; trasformare però come fa Paci l'istinto di morte in un'"esteriorizzazione" che porto in me e mi fa morire quando non riesco a soddisfare i miei bisogni, oltre a ripristinare l'idea di bisogno solo come *mancanza naturale*, pare forse una banalizzazione del pensiero di Freud: questi vede piuttosto nell'istinto di morte, che si manifesta attraverso una pulsione a *ripetere* fine a se stessa, il tentativo da parte del vivente di tornare allo stato inanimato da cui è sorto.

di quei *bisogni radicali* che il capitalismo – il quale espande il desiderio tramite i mercati, per piegarlo poi alle proprie necessità di profitto – crea, ma che possono essere soddisfatti solo oltrepassandolo²⁶. Crediamo che lo stesso Paci ravvisi il potenziale liberante di bisogno e desiderio, anzitutto evidenziando come il *potere* passi attraverso l'*alienazione* e la *reificazione* di entrambi, dunque del soggetto: egli nota ad esempio, parlando della psichiatria, che il naturalismo delle scienze è legato «all'alienazione intesa in senso psichiatrico e questa alla riduzione dell'uomo a cosa [...], e cioè all'alienazione sociale intesa come *Verdinglichung*»²⁷, dove l'uomo è ridotto a lavoratore astratto e strumento altrui; si tratta invece di recuperare il suo carattere concreto (nel quale soltanto esso può essere condizione trascendentale delle scienze), ma questo a sua volta passa dal riconoscimento della sua dimensione di soggetto bisognoso e desiderante. Ovviamente ciò implica che bisogno e desiderio siano tolti dalla loro estraniamento e a tal fine è necessaria una *trasformazione* (più o meno rivoluzionaria) della società e della realtà; in *Psicanalisi e fenomenologia* Paci dice che al soggetto trascendentale è intrinseca la possibilità di riconoscimento reciproco tra l'io e l'altro in quanto soggetti: essa significa però anche riconoscere «sia il dato reale, sia la necessità di trasformazione di tale dato secondo una costituzione intersoggettiva che, pur attraverso l'alienazione, sia guidata dal superamento dell'alienazione»²⁸; pensiamo che questa possibilità di riconoscimento, non la sola a disposizione del soggetto (che altrimenti sarebbe ricondotto entro il primato della rappresentazione), sia legata alla possibilità di vedere gli altri soggetti in quanto *bisognosi e desideranti*, dando vita insieme a loro a una società in cui i bisogni e i desideri di tutti siano il più possibile *soddisfatti*: il fatto che necessitiamo di lavorare per soddisfare i nostri bisogni non implica che siamo solo lavoratori e dobbiamo essere sfruttati, il fatto che dobbiamo riprodurci e che proviamo godimento nel farlo non implica che il desiderio vada circoscritto alla dimensione riproduttiva, né che il godimento venga “dirottato” verso oggetti di consumo per incoraggiarne l'acquisto (finalizzato a sua volta a un profitto che non ci apparterrà). Soggetto, bisogno e desiderio, alienati in una società alienata, possono diventare il perno di una società libera. Paci in una conferenza intitolata *La concezione relazionistica della libertà e del valore* ci parla del rapporto del bisogno e dell'eros, dunque del desiderio, con la *libertà*; la struttura temporale della soggettività implica il consumo e il lavoro per soddisfare i propri bisogni (concepiti da Paci ancora sotto il segno della mancanza), il rapporto con l'altro, contraddistinto dalla corporeità e dall'eros, e infine la morte e l'angoscia innanzi a essa: bene, la libertà è «un modo», fatto di tentativi concreti, «di rispondere al

²⁶ Anche P.A. Rovatti, uno dei maggiori allievi di Paci, in una conversazione privata avvenuta nel giugno 2018, ci disse che la sua impressione, già negli anni '70 dunque quando questi temi erano ancora “caldi”, era che la faccenda del *desiderio* emergesse all'interno della questione dei *bisogni radicali*.

²⁷ Paci, *Funzione delle scienze*, p. 204.

²⁸ Paci, *Psicanalisi e fenomenologia*, p. 138.

bisogno, all'*eros* e all'*angoscia* [...] che si presentano come domande fattuali»²⁹, esperienze vissute; Paci ammette (in linea con la tradizione della libertà intelligibile) che la libertà, per essere tale, è una *decisione* tra scelte possibili rivolte all'avvenire, ma avverte che essa per essere reale deve accordarsi con i condizionamenti del passato e della natura³⁰. Paci ci dice quindi che non esiste una vera libertà che non sappia fare i conti con i rapporti di *dipendenza* che bisogno e desiderio recano con sé; per noi è vero, ma dobbiamo chiederci se la libertà sia solo una libertà *dal* bisogno e *dal* desiderio e non possa essere anche una libertà *del* bisogno e *del* desiderio: esistono bisogni (cultura, arte, socialità) che non sono solo condizionamenti naturali, ma mezzi ed espressione della più alta libertà umana, come il desiderio non è limitato alla riproduzione naturale di nuovi individui, ma è legato come *eros* alla più alta manifestazione di felicità e *libertà* di quelli esistenti; un desiderio che non è soltanto necessità naturale, ma che del resto può anche, proprio in quanto natura, essere occasione di libertà: si pensi al suo nesso col godimento, che costituisce una delle esperienze di libertà e soddisfazione che più arricchiscono la nostra vita. A bisogno e desiderio si legano insomma alcune delle più alte realizzazioni di libertà del soggetto, richiedendo talvolta a tal fine la trasformazione della società.

b) Soggetto e desiderio nella psicoanalisi

La fenomenologia, percorso filosofico centrato sull'esperienza in prima persona del soggetto, comincia, proprio perché si radicalizza, a incontrare i propri *limiti*: l'*io* scopre di avere al proprio interno una relazione con l'*altro* dalla quale non può essere tolto, la *coscienza* scopre di poter essere tale solo come coscienza di un *corpo* vivo. Abbiamo visto che questa alterità e questa corporeità, che stanno alla base dell'esperienza intersoggettiva, dunque di quella politico-sociale, sono segnate anche dal *desiderio*, vissute eroticamente: il desiderio indebolisce le fondamenta del primato del soggetto e dovremo chiederci se tale rovesciamento possa avere un significato politico, nonché se sia avvenuto solo nella riflessione filosofica o se questa abbia dato espressione a una situazione storica effettiva. Un'area di pensiero sembra aver particolarmente recepito questa *sovversione* del soggetto (che *non* indica per forza una sparizione di esso): si tratta della *psicoanalisi*, che rinviene tale sovversione perseguendo i propri scopi clinici, per suscitare infine interrogativi che sono quelli della filosofia. La nostra trattazione del rapporto tra soggetto e desiderio nella psicoanalisi non potrà necessariamente essere esaustiva; ci varremo del contributo dei suoi esponenti a nostro giudizio più rappresentativi, Freud e Lacan, concentrandoci su alcuni dei loro scritti più tardi: in essi non solo troviamo la formulazione più definitiva dei loro rispettivi pensieri, ma anche le più forti implicazioni *filosofiche* e

²⁹ Paci, *La concezione relazionistica della libertà e del valore*, comunicazione presentata al XII Congresso internazionale di filosofia (Venezia, 1958), contenuto in Paci, *Tempo e verità*, cit., pp. 270-276, p. 272. Per la libertà come risposta a bisogno, eros e angoscia, cfr. anche *ivi*, p. 274.

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 272-273. Per la libertà anche come lotta contro sfruttamento e feticismo, cfr. *ivi*, p. 276.

politiche (espresse direttamente o esplicitate da altri autori, come Marcuse nel caso di Freud) delle loro teorie. Questo studio ci darà anche alcuni degli strumenti concettuali necessari per seguire il discorso degli altri autori, anche quando soggetto e desiderio non compariranno citati testualmente: si dovrà fare perciò un certo lavoro interpretativo, che mostri come soggetto e desiderio agiscano in sinergia o in contrasto rispetto ad altri concetti (rispettivamente, ad esempio, io e pulsione).

b1) Soggetto, desiderio e pulsione nella metapsicologia di Freud

Una formulazione piuttosto compiuta delle idee freudiane si ha in *L'Io e l'Es*; non dobbiamo però fare l'errore di inserire immediatamente entro le nostre tesi queste due istanze della psiche individuate da Freud, attribuendo alla prima il nome di soggetto e alla seconda quello di desiderio: non solo egli usa solo raramente questi due termini, ma abbiamo modo di pensare che l'io sia solo una *parte* del soggetto, mentre l'es indica un'istanza psichica inconscia, in cui pulsioni di natura senz'altro erotica convivono con pulsioni d'*altro tipo*. Se il soggetto non coincide perfettamente con l'*io*, partiremo comunque da quest'ultimo, che possiede alcuni degli aspetti del soggetto che abbiamo trovato nella fenomenologia. L'io infatti per Freud è il «nucleo organizzato e coerente di processi psichici» di una persona, gli «è legata la coscienza» e «domina le vie d'accesso alla motilità, ossia alla scarica degli eccitamenti nel mondo esterno»³¹. *Coscienza, mobilità e rapporto col mondo esterno* accomunano l'io della psicoanalisi e quello della fenomenologia: l'io si sviluppa a partire dal cosiddetto sistema P-C (percezione-coscienza) fino a comprendere i residui mnestici che caratterizzano il *preconscio*, il quale (se l'*inconscio* è ciò che, rimosso, non può accedere alla coscienza) è ciò che, latente, può essere portato alla coscienza³². Il sistema P-C è un'idea che Freud riprende da *Al di là del principio di piacere*, scritto metapsicologico di due anni precedente, che va letto insieme a *L'Io e l'Es* in quanto questo vi si riferisce spesso. A ben vedere però questa idea ci mette di fronte all'*eccedenza* dell'io e del soggetto rispetto alla coscienza. Da un lato questa è una funzione del sistema P-C che fornisce «percezioni di eccitamenti che derivano dal mondo esterno e di sensazioni di piacere e dispiacere che possono solo derivare dall'interno dell'apparato psichico»³³, mettendo dunque il sistema in una zona di *confine* tra interno ed esterno; il sistema P-C si differenzia dagli altri perché, mentre in essi gli eccitamenti lasciano residui permanenti che formeranno la memoria e che si sottraggono alla coscienza, in esso all'opposto abbiamo eccitamenti che diventano consci ma che non lasciano tracce permanenti (altrimenti il sistema non potrebbe ricevere altri stimoli) e nei quali potremmo trovare una prima condizione genetica della coscienza. D'altro lato, proprio perché la coscienza riguarda solo

³¹ Sigmund Freud, *L'Io e l'Es*, 1922, trad. it. di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, 2018, p. 25.

³² Sulla nascita dell'io dal sistema P e il suo estendersi al preconscio, cfr. *ivi*, p. 35; sulla distinzione, fondata *sulla percezione*, tra conscio, inconscio, preconscio, cfr. *ivi*, pp. 22-23.

³³ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, 1920, trad. it. di A. Marietti e R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino, 1975, 2009, p. 42.

il sistema P-C, Freud avanza il dubbio che essa «non possa essere il più universale attributo dei processi psichici, ma solo una loro funzione particolare»³⁴. Non solo dunque la coscienza ha una *genesì* a partire da qualcosa di *altro* genere rispetto a essa (gli eccitamenti), ma costituisce solo una piccola *parte* della psiche: la psicoanalisi comincia a incrinare il primato della coscienza nella nostra esperienza. Certo sappiamo che anche nella fenomenologia tale primato è temperato dalla coalescenza della coscienza col corpo vivo; la psicoanalisi non è del resto aliena a questa impostazione e Freud rinviene un'altra condizione di genesi dell'io oltre alla coscienza, ossia proprio il *corpo*: non solo, ma «l'io è un essere corporeo; non è soltanto un'entità superficiale, ma è esso stesso la proiezione di una superficie»³⁵, quella del corpo e delle sue sensazioni. Il fatto è che la psicoanalisi si assesta su posizioni più radicali di quelle fenomenologiche; non soltanto la coscienza non domina più la nostra esperienza, ma lo stesso *io* (inizialmente definito proprio dalla coscienza) comincia a rivelarsi parzialmente *inconscio*; se l'inconscio consiste nelle tendenze psichiche rimosse dalla coscienza, tale rimozione è originata dagli strati superiori della psiche e se questi oppongono delle resistenze alla cura, tali *resistenze* e la stessa *rimozione* sono inconscie: Freud è costretto a concludere che «una parte notevole dell'io è anch'essa inconscia, inconscio [...] è il nucleo dell'io»³⁶. La differenza con la fenomenologia è sensibile: chiaro, in quest'ultima la soggettivazione è un processo di rischiaramento progressivo e potenzialmente infinito, ma abbiamo visto che Paci esclude ciò che rimane in ombra non solo dalla coscienza ma anche dall'essere, mentre secondo Freud parte dell'io, pur inconscia, continua ad *esserci* e *agire* ed è compito dell'analisi cercare di portarla alla luce. Psicoanalisi e fenomenologia non sono comunque incompatibili e individuano entrambe i limiti del soggetto, che passano anche dal riconoscimento della sua *genesì*.

Questa ci mette finalmente di fronte all'*es*; si tratta di un'idea che Freud mutua dallo psicoanalista Groddeck, il quale a sua volta riprende questa espressione da Nietzsche, che la usa per indicare quanto in noi vi sia di impersonale e necessitante: l'io è *passivo* e viene agito da *forze ignote* e incontrollabili – e, come abbiamo evidenziato nella nostra discussione della lettura heideggeriana della volontà di potenza nietzschiana, ciò ha conseguenze per la questione della prassi – mentre l'*es* indica appunto queste forze, che costituiscono la «parte della psiche nella quale l'io si continua, e che si comporta in maniera inc»³⁷. Il confine tra io ed *es* è labile; per Freud però, e qui sta la sua opera di rovesciamento dell'io, non è l'*es* a essere parte dell'io, ma esattamente il contrario: «l'io è quella parte dell'*Es* che ha subito una modificazione per la diretta azione del mondo esterno grazie al [...] P-C»³⁸. Diremmo

³⁴ *Ibidem*. Su memoria e coscienza nei diversi sistemi e sulla genesi della coscienza nel sistema P-C, cfr. *ivi*, pp. 42-45.

³⁵ Freud, *L'io e l'Es*, p. 39.

³⁶ Freud, *Al di là del principio di piacere*, p. 35. Sul carattere inconscio dell'io, cfr. anche *L'io e l'Es*, p. 26. È tra l'altro questo carattere a spingere Freud ad abbandonare l'opposizione coscienza-inconscio, per sostituirla con quella io-rimosso.

³⁷ Freud, *L'io e l'Es*, pp. 35-36. La provenienza nietzschiana dell'*es* è nota a Freud stesso, cfr. nota 7, *ivi*, p. 36.

³⁸ *Ivi*, p. 37.

dunque che l'io è una “*solidificazione*” dell'es; a questo punto ci poniamo due domande: perché dovrebbe formarsi qualcosa come un io e qual è il contenuto specifico dell'es? Freud risponde a entrambe: l'io deve «far valere l'influenza del mondo esterno sull'Es [...] tentando di sostituire il principio di realtà al principio di piacere, che nell'Es esercita un dominio incontrastato»³⁹; l'io si forma dunque dall'es per assicurare la *comunicazione* tra questo – i cui elementi specifici sono il *piacere* e le *pulsioni* [*Triebe*] (delle quali costituisce una sorta di ricettacolo) – e il mondo esterno. Ammettiamo provvisoriamente che il desiderio abbia un ruolo nell'es, anche se la presenza in esso di pulsioni d'altro tipo e la non riducibilità del desiderio alla pulsione dovranno farci modificare leggermente idea: abbiamo anche nella psicoanalisi non solo l'idea della *genes* del soggetto dal desiderio, ma addirittura quella di un *soggetto* che è, in quanto tale, *desiderante*. In realtà il soggetto desiderante ci induce a introdurre una *distinzione* tra io e soggetto, di cui siamo convinti che anche Freud fosse consapevole: un individuo [*Individuum*] è «per noi un Es psichico, ignoto e inconscio, sul quale poggia nello strato superiore l'io»⁴⁰; ora, anche se Freud non utilizza il termine “soggetto”, crediamo che il suo individuo coincida con esso: mentre l'io, pur in parte inconscio, tende a coincidere col *sistema percettivo* e il *corpo* (e su un piano più ampio con la persona definita e i suoi ruoli sociali: figlio, professore, marito etc.) e si riferisce alla *coscienza* di volta in volta presente, il soggetto è molto di più e coincide con la *totalità* sempre in divenire della nostra *esperienza*, la quale è condizionata da *pulsioni* e *desideri* di cui non siamo sempre consapevoli; la perdita di centralità dell'io non significa che possiamo fare a meno di esso (si pensi all'assurdità di un soggetto privo di corpo, percezione e identificazioni personali, per quanto temporanee o persino illusorie queste possano essere), né tanto meno del soggetto (si pensi all'assurdità di un desiderio che non affetti nessuno), il quale, nella sua eccedenza rispetto all'io, allarga notevolmente il suo campo d'esperienza.

Potremmo addirittura pensare il soggetto come un campo di forze che si snoda tra il polo-io e il polo-es, se non intervenissero altri fattori a complicare le cose: in particolare l'io non nasce solo dall'es, ma «si forma in gran parte mediante identificazioni, le quali prendono il posto di investimenti» – *Besetzungen*, termine con cui Freud indica la direzione della libido verso un oggetto – «che l'Es ha abbandonato», e le prime di queste identificazioni «assumono l'aspetto di una particolare istanza che, all'interno dell'io, si contrappone come Super-io all'io stesso»⁴¹. Il *super-io*, che secondo Freud si forma in due tempi (all'inizio della nostra vita quando l'io è ancora debole e in conclusione del complesso edipico) è come tutti sanno l'*ideale dell'io* e la sede della nostra *moralità*: se l'io è una parte del soggetto, che contribuisce alla genesi di esso, e se deriva anche dalle identificazioni col

³⁹ *Ibidem*. Sul fatto che l'io sia un frammento differenziato dell'es, senza cui questo non potrebbe sperimentare il mondo esterno, cfr. *ivi*, p. 57.

⁴⁰ *Ivi*, p. 36. Teniamo a mente questa distinzione: anche Lacan distinguerà tra io e soggetto.

⁴¹ *Ivi*, p. 71. In *ivi*, p. 44, Freud parla del carattere dell'io come di un deposito di investimenti oggettuali abbandonati.

super-io, si può dire che quest'ultimo ha un ruolo determinante nella *genesì* e nella natura del soggetto stesso; il soggetto non è solo desiderante, ma è anche l'*interiorizzazione* di una moralità ereditata più o meno repressiva: anche Freud pare cogliere il carattere *antinomico* del soggetto. Per chiarire il concetto di soggetto in Freud dovremo analizzare entrambi gli aspetti.

Cominciamo da quello desiderante, ricordando che in questo contesto metapsicologico Freud non utilizza quasi mai il termine “desiderio”; partiamo, abbastanza casualmente, dall'elemento che caratterizza la vita psichica secondo la psicoanalisi, ossia la *libido*: essa è «energia spostabile, di per sé indifferenziata» che, pur potendo essere associata sia a pulsioni erotiche che distruttive (chiariremo più avanti questa distinzione), siccome le prime sono a loro volta più “mobili” delle altre, «lavora al servizio del principio di piacere al fine di [...] facilitare le scariche»⁴²; capiamo che la libido agisce in favore di un principio di natura *erotica* che regola la psiche, il *piacere*, per una ragione che diremmo energetica. Dobbiamo però vedere perché sia necessaria questa scarica in rapporto al piacere e che rapporto abbia la libido con l'io e l'es: per quanto riguarda la prima domanda Freud dice, in maniera forse controintuitiva, che le sensazioni di piacere non hanno «nulla di propulsivo», mentre quelle di dispiacere hanno «questo elemento propulsivo in grado elevatissimo. Spingono [...] alla scarica; perciò interpretiamo il dispiacere come un'accentuazione, il piacere come una riduzione dell'investimento energetico»⁴³; osserviamo anzitutto che se, come nota Freud, la percezione di tali sensazioni come piacevoli o spiacevoli dipende dal fatto che esse pervengano al sistema P-C, esse hanno bisogno comunque di avvicinarsi all'*io cosciente* per poter essere esperite; in secondo luogo, gli eccitamenti sono avvertiti come spiacevoli, laddove il piacere è legato alla loro scarica, e il risultato paradossale è che, se il principio di piacere domina la vita psichica, questa è segnata da molte sensazioni *spiacevoli*: di qui la necessità di *scaricarle*. Per quanto riguarda il rapporto della libido con l'io e l'es, Freud dice che essa opera in entrambi: gli investimenti che avvengono nell'es sarebbero caratterizzati da una certa indifferenza per l'oggetto su cui si dirige la scarica, mentre l'io interverrebbe indicando a questa un oggetto preciso⁴⁴. Vediamo che l'io, pur originatosi dagli investimenti libidici, aiuta a sua volta questi ultimi a trovare sfogo, dando loro un *oggetto*, facendo percepire nel sistema P-C le sensazioni a essi legate come piacevoli o meno, ma soprattutto offrendo *se stesso* come oggetto di investimento libidico: la libido, all'inizio contenuta nell'es (che secondo Freud è il suo serbatoio originale), può poi investire non solo diversi oggetti ma lo stesso io, con una trasformazione della libido da oggettuale a *narcisistica* (narcisismo secondario), che implica ciò che Freud chiama *desessualizzazione* (che è una sorta di sublimazione, ossia lo spostamento di libido da una meta sessuale a una

⁴² Ivi, pp. 65-66.

⁴³ Ivi, p. 33.

⁴⁴ Cfr. ivi, p. 67.

non sessuale)⁴⁵. Non facciamoci ingannare dal termine: questo narcisismo è necessario ai fini dell'*eros*, parola con cui Freud indica le pulsioni di natura erotica, poiché, siccome questa energia sublimata contribuisce alla costituzione dell'io unitario, essa si attiene al «fine principale dell'Eros, e cioè l'unire e il legare»⁴⁶, dando vita a unità sempre più grandi. Si manifesta un particolare rapporto tra io ed eros – e aggiungerei tra soggetto, costituito anche dall'io, e desiderio, termine con cui potremmo riassumere per ora i molteplici e complessi rapporti tra piacere, libido ed eros – per cui l'uno ha bisogno *dell'altro* (e dovremmo parlare tanto di un soggetto desiderante, quanto di un desiderio che necessita di incarnarsi in un io e in un soggetto), ma entrano reciprocamente in *conflitto*: l'io, sottraendo la libido agli investimenti oggettuali dell'es, si pone contro «le finalità dell'Eros, e si pone al servizio dei moti pulsionali di parte avversa», ossia le *pulsioni di morte*, ma per «un'altra parte degli investimenti oggettuali dell'Es, l'Io deve invece tollerarli e [...] cooperare»⁴⁷.

Prima di continuare a descrivere i rapporti tra io ed es (e di qui tra soggetto e desiderio) in riferimento alla libido, dobbiamo chiarire ancora meglio il rapporto tra *eros* e *libido* da una parte ed *es* e *principio di piacere* dall'altra, rapporto (anch'esso per Freud conflittuale) che caratterizza ciò che abbiamo chiamato complessivamente desiderio: data la tendenza della vita a tornare a uno stato privo di tensione, ossia alla morte, la libido introduce contro tale tendenza «dei perturbamenti nel flusso della vita» e saranno «le richieste dell'Eros [...] a impedire, in qualità di bisogni pulsionali [*Triebbedürfnisse*], l'abbassamento di livello e a introdurre nuove tensioni»⁴⁸; bene, l'es si difende ingaggiando una lotta *contro* la libido e le sue tensioni, guidato dal principio di piacere, che come una “bussola” gliela fa percepire come spiacevoli e bisognose dunque di una *risoluzione*: l'es tenta prima di soddisfare le richieste della libido sfogandole come impulsi sessuali *parziali*, aiutato poi dall'io, che dirigendo con la desessualizzazione la libido *su di sé*, gli “alleggerisce” il compito. L'io è una parte dell'es che, staccatasi da esso, lo aiuta a gestire la libido, refrattaria a ogni disciplina; Freud ha descritto queste dinamiche sperimentando più interpretazioni, di cui ci dà un resoconto in *Al di là del principio di piacere*: all'inizio egli credeva che ci fossero due tipi di pulsioni, quelle sessuali, dirette

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 45. Il narcisismo secondario si distingue da un narcisismo primario in cui la libido è rivolta su un io non ancora perfettamente formato e distinto dagli oggetti.

⁴⁶ *Ivi*, p. 68. Sull'*eros* come termine per indicare le pulsioni erotiche, cfr. *ivi*, p. 59. “Legare”, *zu binden*, è un termine tecnico che Freud usa per indicare la capacità di un sistema psichico «fortemente investito [...] di accogliere una nuova corrente di energia», trasformandola «in un investimento quiescente»; più alto è l'investimento quiescente, più il sistema riuscirà a legare nuova energia, in caso contrario il sistema sarà scosso violentemente da ogni nuovo afflusso d'energia, cfr. Freud, *Al di là del principio di piacere*, p. 51.

⁴⁷ Freud, *L'Io e l'Es*, p. 68. Crediamo che questo conflitto tra soggetto e desiderio sia una dinamica necessaria e *intrinseca* al loro rapporto e non implichi affatto una scelta tra di essi, dal momento che hanno bisogno l'uno dell'altro.

⁴⁸ *Ivi*, p. 70. Si noti il riferimento di Freud a bisogni di natura *pulsionale*: i meccanismi del *desiderio* non possono, nemmeno dal punto di vista psichico (oltre che economico-politico, come sappiamo), fare a meno del riferimento al *bisogno*. Un'altra domanda: se tra soggetto e desiderio, e tra es e libido, si generano conflitti, significa che Freud concepisce le dinamiche psichiche solo in modo *negativo*? È presto per dirlo, ma o questa logica oppositiva è solo *uno* dei modi con cui Freud descrive il funzionamento della psiche e non il suo modello principale, oppure egli va criticato.

a oggetti, e quelle dell'io, dirette all'autoconservazione; scoprendo negli studi sul narcisismo che la libido può essere diretta sull'io (che sarebbe addirittura esso, in un tempo in cui Freud non parla ancora di "es", il serbatoio originale della libido), egli perviene alla conclusione che anche le pulsioni dell'io e di autoconservazione siano di natura libidica: con questa mossa, con cui finalmente le pulsioni sessuali diventano eros, che unisce ogni cosa, e la stessa libido narcisistica deriva dalla libido che connette le cellule le une alle altre, sembra sparire ogni dualismo; Freud però non può ammetterlo, crediamo perché altrimenti non riuscirebbe a spiegare i conflitti psichici all'origine delle nevrosi, e deve spostare questo contrasto altrove, «tra le pulsioni libidiche (dell'io e oggettuali) e altre pulsioni di cui dobbiamo postulare l'esistenza nell'io», forse di natura *distruttiva*, «tra pulsioni di vita (Eros) e pulsioni di morte»⁴⁹. Nel fatto che secondo Freud anche le pulsioni rivolte verso l'io, la parte più stabile e superficiale del nostro soggetto, siano di natura *erotica* troviamo una conferma del carattere *desiderante* del soggetto, nonché un'estensione del desiderio *erotico* oltre la dimensione meramente riproduttiva.

Con le pulsioni di morte però le cose si complicano ulteriormente e il nostro prossimo compito è introdurre questo nuovo dualismo tra *eros* e *morte*; Freud dichiara che il primo tipo di pulsione è piuttosto facile da individuare (probabilmente ci è arrivato attraverso i dati *clinici* e abbiamo visto come stia alla base sia degli investimenti oggettuali che di quelli narcisistici), mentre al secondo (riscontrabile empiricamente solo nel sadismo) è giunto soprattutto per via *teorica*. Qual è il contenuto di esse? La pulsione di morte ha lo scopo di ricondurre il vivente allo stato *privo di vita*, mentre l'eros ha, come sappiamo, quello di preservarla, *complicandola* e creando unità viventi più larghe: la vita è per Freud un tentativo di trovare un *compromesso* nella lotta tra queste due tendenze – e cominciamo a chiederci se egli non esageri nell'interpretare secondo logiche *oppositive* (forse in parte giustificabili nel caso dell'uomo e dei conflitti che hanno luogo sia nella storia sia nella psiche individuale) l'intero processo della vita –. Un'ulteriore difficoltà nel cogliere le pulsioni di morte risiede nel fatto che sono spesso associate con quelle dell'eros, dando luogo a un *impasto* pulsionale [*Triebmischung*] o si separino da esse originando un "*disimpasto*" [*Entmischung*]: ad esempio il carattere sadico di certe pulsioni erotiche sarebbe un impasto in cui le pulsioni di morte si mettono al servizio di quelle di vita per compiere l'atto sessuale, laddove il *sadismo* o altre regressioni sarebbero forme di disimpasto, in cui soltanto le pulsioni di morte sarebbero riscontrabili un po' più chiaramente. Freud è costretto a concludere che il motivo per cui le pulsioni di morte sono difficili da vedere è che

⁴⁹ Freud, *Al di là del principio di piacere*, nota 50, pp. 97-98. Abbiamo riassunto lo sviluppo delle idee freudiane sul rapporto tra io e libido (l'es qui non era ancora comparso), per come è descritto in *ivi*, pp. 82-85 e in questa nota. Per i rapporti tra es e libido e l'intervento dell'io in aiuto dell'es, cfr. *L'Io e l'Es*, p. 70.

esse «sono essenzialmente silenziose e che il frastuono della vita proviene soprattutto dall'Eros»⁵⁰; si tratterebbe di una risposta “debole”, in quanto dà per scontato ciò che *presuppone*, il *dualismo* appunto, attribuendo a priori la difficoltà nel riscontrarlo al suo sottrarsi all'osservazione.

Dobbiamo pertanto analizzare meglio le *pulsioni di morte* e vedere inoltre che rapporto il *principio di piacere* abbia con esse (quello con le pulsioni erotiche è stato chiarito): esso resta oscuro (anche se può forse essere colto in maniera indiretta attraverso l'impasto, ma Freud non è esplicito su ciò); questo tipo di pulsione sembra infatti *contraddire* il dominio esclusivo del piacere nei processi psichici, secondo l'edonismo che viene generalmente attribuito a Freud e che però egli rettifica proprio negli ultimi lavori: non solo il principio di piacere si serve di sensazioni dolorose, non solo il suo regno trova un limite nell'io, sottoposto al principio di realtà; si tratta del fatto che le pulsioni di morte insidiano anche il suo dominio sul suo elemento specifico, l'*es*, ed è probabilmente per chiarire fenomeni clinici non spiegabili col solo principio di piacere che egli scrive *Al di là del principio di piacere*. Descriviamo brevemente il principio di piacere (anche se l'abbiamo già incontrato in “azione”): esso regola gli eventi psichici e consiste semplicemente nel fatto che il loro “flusso” «sia sempre stimolato da una tensione spiacevole e che prenda una direzione tale che il suo risultato finale coincide con un abbassamento di questa tensione, e cioè col fatto di aver evitato dispiacere o prodotto piacere»⁵¹. Ecco, Freud non solo solleva il dubbio che il piacere possa non avere l'egemonia sui processi psichici perché l'esperienza (mostrandoci che essi si accompagnano più spesso al dispiacere) ci spinge a credere che la tendenza al piacere sia *contrastata* da altri fenomeni; egli addirittura conclude l'opera avanzando l'ipotesi che «il principio di piacere si ponga al servizio delle pulsioni di morte»⁵², contro l'impressione più “naturale” secondo cui il piacere è una forza che mira a favorire la vita.

Prima di studiare più in dettaglio le pulsioni di morte, cerchiamo di chiarire (compito finora rimandato poiché stiamo procedendo a ritroso dal soggetto alle componenti del suo desiderio) che cosa

⁵⁰ Freud, *L'Io e l'Es*, p. 69. Come se non bastasse esistono casi di ambivalenza affettiva, in cui l'amore e l'odio – il quale indicando la via alle pulsioni distruttive, rappresentanti di quelle di morte, potrebbe mostrarci queste ultime – coesistono: ciò sconfesserebbe il dualismo pulsionale di Freud perché tutte le pulsioni deriverebbero in definitiva dall'eros, il quale è in effetti l'unico responsabile del fatto che le pulsioni distruttive sono dirottate dall'io all'esterno. Sui due tipi di pulsione, l'impasto, il disimpasto e l'ambivalenza cfr. *ivi*, pp. 59-63 e nota 3, p. 69.

⁵¹ Freud, *Al di là del principio di piacere*, p. 17. È necessaria a questo punto una precisazione: Freud chiama *economico* il punto di vista che studia le quantità dei flussi di energia psichica, derivanti dalle dinamiche tra pulsioni e regolati appunto da principi come quello di piacere per quanto riguarda l'*es* o quello di realtà per quanto riguarda l'io. Esiste poi un punto di vista *dinamico*, che studia i rapporti tra pulsioni: il rapporto più importante (superato quello tra pulsioni sessuali e dell'io) è quello tra pulsioni erotiche e di morte. Esiste anche un punto di vista *topico*, relativo ai “luoghi” psichici dove questi processi avvengono: la sostituzione dello schema conscio-preconscio-inconscio con quello io-es-Super-io appartiene a questo punto di vista. Freud spesso parla di questi punti di vista senza definirli rigorosamente, anche perché abbiamo visto che la sua riflessione è in costante evoluzione. La nostra trattazione sul *desiderio* lo vede come un *processo complessivo*, fatto di rapporti tra questi fenomeni parziali (ad esempio quando abbiamo parlato del rapporto tra es e principio di piacere da una parte e libido ed eros dall'altra, abbiamo tenuto conto di tutti e tre i punti di vista).

⁵² *Ivi*, p. 101. Qui tra l'altro il “rumore” delle pulsioni erotiche è legato al fatto che esse, con il loro corredo di tensioni e risoluzioni, vengono *percepite*, a differenza di quelle di morte, che procedono inavvertitamente. Per il dubbio che il principio di piacere non abbia l'egemonia nei processi psichici, cfr. *ivi*, p. 20.

sia in generale secondo Freud una pulsione: abbiamo il sospetto che il desiderio che stiamo cercando di definire, pur non coincidendo con la *pulsione*, sia il processo complessivo che ha in questa il suo *elemento minimo*, la sua unità di base. Freud definisce una pulsione (*Trieb*) come «una spinta [*Drang*], insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente, al quale l'organismo ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici [*Störungskräfte*] provenienti dall'esterno»⁵³. Ci rendiamo subito conto del carattere contraddittorio della pulsione: da un lato essa è una spinta, a rigore un movimento *in avanti*, dall'altro mira a tornare *indietro*. Freud all'inizio insiste principalmente sul carattere *conservatore* non solo della pulsione, ma del vivente stesso. Questo carattere sarebbe addirittura “raddoppiato” per le pulsioni erotiche che, più resistenti contro le influenze esterne e cercando di preservare l'esistenza del vivente, si configurano come pulsioni di vita e ingaggiano una lotta (che per Freud ha un ruolo decisivo nelle nevrosi) contro le pulsioni di morte; queste formano un gruppo di pulsioni che «si precipita in avanti per raggiungere il fine ultimo della vita il più presto possibile», mentre l'altro gruppo, le pulsioni erotiche, «in un certo stadio di questo percorso ritorna indietro, per rifarlo nuovamente a partire da un determinato punto e prolungare così la durata del cammino»⁵⁴. In un certo senso paradossale le pulsioni di morte, che mirano a tornare il più indietro possibile, allo stato inanimato, sono più rivoluzionarie di quelle erotiche, che mirano a conservare uno stato di vita precedente, ma comunque successivo a quello inanimato. Solo che questo paradosso è difficile da mantenere e Freud è costretto quasi a invertire la rotta, riconoscendo che solo «alle pulsioni sessuali possiamo attribuire una tendenza interna al “progresso” e a uno sviluppo sempre maggiore»⁵⁵, proprio perché sono esse che tendono a istituire unità viventi sempre più larghe. Freud cercherà di spiegare in questo modo il carattere *propulsivo* dell'eros: la sua tendenza a creare unità *più vaste*, combinata con un certo grado di *rimozione* di essa che ne differisce il soddisfacimento immediato senza sopprimermene però l'esigenza, creerebbe uno scarto tra il piacere agognato e quello ottenuto; nel tentativo di colmare questo scarto (di fatto incolmabile) si genererebbe (soprattutto in alcuni individui geniali che hanno elevato la civiltà) la spinta all'azione per il perfezionamento *continuo*. Viceversa, potremmo attribuire alle pulsioni di morte, pur forse più dinamiche nello spingere verso la fine della vita e nel distruggere le unità che via via si formano, un ruolo rivoluzionario nei mezzi ma conservatore nello scopo, che è in fin dei conti lo stato primordiale privo di vita: è lo stesso Freud a riconoscerlo quando (in un contesto in cui tende *provvisoriamente* a opporre pulsioni erotiche

⁵³ Ivi, p. 60. Freud in ivi, pp. 92-93, in un contesto in cui cerca di spiegare (oltre all'originaria compresenza nel vivente delle pulsioni erotiche con quelle di morte) il bisogno delle pulsioni di tornare a uno stato precedente, si serve del mito raccontato da Aristofane nel *Simposio* platonico: un androgino, avente due sessi, quattro membra, due volti, che viene diviso da Zeus in due parti, le quali bramano poi la metà perduta e vi si ricongiungono, lasciandosi morire di fame.

⁵⁴ Ivi, p. 67. Sul carattere conservatore delle pulsioni, cfr. anche ivi pp. 60-61. Per chiarire il rapporto tra pulsioni di vita e di morte, Freud chiama addirittura in causa Schopenhauer, per cui la bramosia sessuale è l'incarnazione del *Wille zum Leben*, mentre la morte è risultato e scopo della vita stessa, cfr. ivi, p. 80

⁵⁵ Ivi, p. 67, nota 24.

e pulsioni dell'io, associando a queste ultime quelle di morte) attribuisce alle pulsioni di morte una coazione a ripetere (su cui torneremo) che mira al *ritorno* allo stato privo di vita, laddove le pulsioni erotiche, mirando a fondere due cellule diverse, introducono una *differenziazione* nella vita⁵⁶. Freud perviene così alla spiegazione del rapporto tra eros e libido (che abbiamo visto secondo la prospettiva dell'esperienza psichica individuale) nel processo della *vita*: la libido della psicoanalisi può essere applicata al rapporto tra *cellule*, le cui pulsioni erotiche investono altre cellule, per costruire insieme a esse *comunità* di cellule – non ci sembra casuale il fatto che Freud utilizzi il termine *Zellenstaat*, appartenente alla sfera politica: i problemi del desiderio e del vivere *politico* affondano le loro radici anche nelle più minuscole dinamiche della vita – neutralizzando parzialmente le pulsioni di morte; è proprio perché le cellule, preparandosi a questo compito, tendono a preservare narcisisticamente parte della loro libido per sé che Freud può sostenere il carattere *erotico* anche della libido narcisistica, pervenendo infine all'eros dei “filosofi”, la forza che *unisce* ogni vivente⁵⁷. Concludiamo la nostra introduzione alla pulsione con un'osservazione sui rapporti tra io ed es che per Freud è forse incidentale, ma che è molto importante per i nostri scopi: gli investimenti oggettuali vengono «dall'Es, il quale avverte gli impulsi erotici [*erotische Strebungen*] come bisogni [*Bedürfnisse*]», mentre l'io, «inizialmente ancora piuttosto debole»⁵⁸, prende coscienza di essi tollerandoli o respingendoli con la rimozione. Anche se Freud parla di *Strebung* (aspirazione, che appartiene alla sfera dello *streben*, del tendere verso una meta) e non di *Trieb*, non abbiamo dubbi che egli si riferisca qui alle *pulsioni sessuali*: esse emergono e sono vissute dall'es letteralmente come bisogni e se è vero, come pensiamo, che il *desiderio* si fonda sulle pulsioni come sui suoi elementi minimi, vuol dire che esso si eleva necessariamente sul *bisogno vissuto*; vediamo inoltre che qui l'io, quindi anche il soggetto, sono ancora deboli e ciò significa che essi non sono dati, ma richiedono un processo di formazione (*soggettivazione*): certo esso è anche una *presa di coscienza*, ma questa (all'inizio malcerta: si serve di mosse elementari come il tollerare e il respingere) non sarebbe possibile se non si esercitasse sul materiale di base rappresentato dai propri *bisogni, pulsioni e desideri*.

Veniamo ora finalmente alle pulsioni di morte, al loro rapporto col principio di piacere e al modo in cui Freud le scopre. Esse sono dopotutto silenziose ed egli ci arriva in modo *indiretto*, tramite l'osservazione durante l'analisi di un tipo particolare di fenomeni psichici, la *coazione a ripetere*: il

⁵⁶ Per il carattere propulsivo e rivoluzionario dell'eros e quello conservatore delle pulsioni di morte, cfr. *ivi*, pp. 69-71.

⁵⁷ Per questa spiegazione definitiva del rapporto tra eros e libido in riferimento alla vita e del carattere erotico della libido narcisistica, cfr. *ivi*, pp. 81-82. Un dubbio che nessuno solleva è se le pulsioni di morte debbano essere *per forza* contrapposte a quelle di vita; anche se qui Freud sposta la sua attenzione verso queste ultime, altrove sembra fare della *morte* il fondamento della vita, sempre mediante la stessa logica oppositiva; Marcuse utilizzerà la stessa logica per sposare invece la causa delle *pulsioni erotiche* contro quelle di morte: nessuno però che si chieda se le pulsioni di morte non siano invece un mezzo con cui la vita impone *se stessa*, rinnovandosi continuamente. Il riferimento infine all'eros dei filosofi è probabilmente a Empedocle, che parla però di φιλότης, più che di eros.

⁵⁸ Freud, *L'Io e l'Es*, p. 43. Ci troviamo qui in una fase iniziale di formazione del soggetto, ma successiva a quella orale.

paziente, non riuscendo a ricordare l'esperienza passata rimossa che l'analista cerca insieme a lui di rendere cosciente, è indotto invece a *ripeterla* come un'esperienza attuale; tale esperienza si accompagna quasi sempre a *dispiacere* (questa è infatti la ragione per cui l'io cosciente e preconsciouso tende a rimuoverla), sia perché riattiva pulsioni rimosse (che hanno procurato piacere in passato ma sono incompatibili col presente), sia perché più radicalmente richiama esperienze che non hanno procurato piacere nemmeno in passato e vengono tuttavia ripetute, perché una coazione costringe a farlo: Freud è costretto a concludere che «nella vita psichica esiste davvero una coazione a ripetere che si afferma anche contro il principio di piacere», ignorandolo, e che pare «più originaria, più elementare, più pulsionale [*triebhafter*]»⁵⁹ di esso; proprio quando le manifestazioni altamente pulsionali di questa coazione si pongono *contro* il principio di piacere, «possono far pensare alla presenza di una forza “demoniaca”»⁶⁰. La coazione a ripetere ci parla dunque di una *forza pulsionale* (cioè impellente verso lo svolgimento coatto di un'azione, in questo caso la ripetizione, volta a ripristinare uno stato precedente), che però non ha a che vedere direttamente con il piacere, se non per opporglisi; è probabile che essa si opponga anche alle pulsioni che funzionano in un rapporto più diretto con esso, ossia quelle erotiche (nonché al desiderio che si eleva su queste): si tratta forse della *pulsione di morte*? Se la ripetizione è legata, come la pulsione stessa (di cui costituisce forse un grado elevato), al rifacimento di uno stato precedente, cosa c'è infatti di più originario dello stato inanimato precedente la vita, della morte insomma? La pulsione di morte sembra allora avere un rapporto non solo contrastivo, ma anche *fondativo* con le altre pulsioni, dunque anche con il desiderio. Freud sottolinea come la tendenza del vivente sarebbe quella di ripetere, rimanendo *così com'è*, e che addirittura l'evoluzione sia da attribuire *solo* all'influenza di agenti esterni; i cambiamenti imposti da essa verrebbero poi conservati e ripetuti dalle pulsioni, che mirano però a riportare per vie *nuove* il vivente al *vecchio* stato inanimato: in pagine celebri, in cui Freud suppone «che la meta di tutto ciò che è vivo è la morte» e che all'origine della vita prima e della coscienza poi vi sia una «forza ignota», egli spiega la prima pulsione come nata dalla «tensione [*Spannung*] che sorse in quella che era stata fino a quel

⁵⁹ Freud, *Al di là del principio di piacere*, pp. 40-41. La coazione a ripetere è di grande importanza anche per decifrare la questione della *rimozione*: è l'io conscio e preconsciouso che, nel tentativo di difendere il principio di piacere contro la coazione a ripetere e il dispiacere che essa comporta, effettua la resistenza: cfr. *ivi*, p. 36; se la rimozione caratterizza processi psichici che hanno gli effetti di rappresentazioni comuni, senza però divenire coscienti perché una forza psichica vi si oppone, la *resistenza* è appunto questa forza (si tratta di problemi che riguardano il punto di vista dinamico): cfr. *L'Io e l'Es*, pp. 21-22. Il rimosso sta alla base della nozione di inconscio, che però Freud “declassa” da istanza topica della psiche all'essere coscienti o meno dei fenomeni psichici: come sappiamo, anche una parte dell'io è inconscia, comportandosi come il rimosso e Freud sostituisce l'opposizione inconscio-conscio con quella tra *io coerente* e *rimosso*; inoltre se ogni rimosso è inconscio, non ogni inconscio è rimosso, come spiega ad esempio il fatto che esiste per Freud anche una parte dell'io che è inconscia, senza però essere rimosso: cfr. *L'Io e l'Es*, pp. 25-26. Per quanto riguarda ancora il rapporto tra rimozione pulsionale e principio di piacere, crediamo che la prima si opponga solo apparentemente al secondo quando differisce il piacere immediato: essa crea lo scarto tra questo e quello agognato, scarto che dà forza *propulsiva* alle pulsioni erotiche: cfr. *Al di là del principio di piacere*, p. 69.

⁶⁰ Freud, *Al di là del principio di piacere*, p. 58.

momento una sostanza inanimata» al fine di «autoannullarsi» e «ritornare allo stato inanimato»⁶¹. Colpiscono due dati: se *tutte* le pulsioni nascono dal tentativo di tornare allo stato inanimato, la pulsione di morte è il fondamento *originario* delle altre; proprio perché essa è all'origine della *ripetitività* delle altre, si spiegherebbe poi perché essa sarebbe più “pulsionale” delle altre. Il processo della vita non sarebbe allora che l'insieme delle vie traverse per arrivare alla *morte* e questo è il motivo che porta Freud a ridimensionare le «pulsioni di autoconservazione, di potenza [*Macht*]», le quali «sono pulsioni parziali»⁶², che mirano solo a far sì che il vivente trovi la *propria* via alla morte. Ovviamente tutto ciò è possibile solo nel presupposto (tutt'altro che dimostrato) che tutta la vita pulsionale serva alla morte: se la vita è concepita solo a partire dalla morte, *da dove* verrebbe la necessità di questa di diventare vita? Freud può farlo solo postulando l'influenza del mondo esterno (che apporterebbe la vita, anche se a rigore dovrebbe essere anch'esso inanimato) e l'intervento di una forza ignota, che vivificherebbe l'“organismo” all'inizio morto. Il modello freudiano non sarebbe unilaterale solo nei presupposti, ma anche nelle conseguenze perché concepire la pulsione in termini di morte potrebbe essere la ragione dei tanti antagonismi (*in primis* tra vita e morte) che Freud vede nella psiche e della costruzione di un modello essenzialmente *negativo* di inconscio e desiderio (negatività che contribuisce a dipingerli come “maledetti”, dunque bisognosi di *limite*). A ogni modo, la morte è secondo Freud fondativa rispetto ai meccanismi pulsionali alla base del desiderio (che ha dunque un rapporto particolare con essa) non solo perché costituisce la loro origine, ma anche perché, una volta che essi sono nati e poi maturati, indica loro la *via* per potersi esercitare e scaricare; la componente sadica della pulsione sessuale è come abbiamo visto una forma di impasto di essa con quella di morte e ci è utile per capire il carattere autodiretto o eterodiretto di quest'ultima: il *sadismo* è «una pulsione di morte che sotto l'influenza della libido narcisistica è stata costretta ad allontanarsi dall'Io, per cui può manifestarsi solo in relazione all'oggetto», indicando «la strada alle componenti libidiche della pulsione sessuale», laddove «il masochismo, e cioè il volgersi della pulsione contro l'Io del soggetto, [...] sarebbe una regressione»⁶³. La pulsione di morte non si esercita in primo luogo contro oggetti

⁶¹ Ivi, p. 63. Va detto però che la ripetizione può non essere associata solo al ritorno allo “stesso” e che anzi in origine possa essere legata alle “*differenze*” che il vivente introduce in sé attraverso più tentativi di metamorfosi, che lo agevolino nella vita e a partire dai quali si forma un'identità. Una celebre lettura della ripetizione come intrinsecamente connessa alla differenza è quella di Deleuze, per cui la ripetizione dello stesso è solo un *effetto* di questa ripetizione “differenziale”.

⁶² Ivi, p. 64. Se abbiamo lasciato l'originale tedesco *Macht* è anche perché abbiamo il sospetto che Freud lo utilizzi per criticare indirettamente Nietzsche e Adler, legando la pulsione di vita all'autoconservazione individuale e senza prendere in considerazione la possibilità che la pulsione sia legata alla potenza di una *vita*, intesa come *processo universale* più vasto dei singoli individui viventi, che si serve all'opposto della morte come *mezzo* per affermare se stessa. Per quanto riguarda il ruolo e la genesi delle *pulsioni sessuali* entro questo contesto, esso si spiega nel senso dell'ulteriore tortuosità che esse imprimerebbero al cammino verso la morte: esse si sviluppano per Freud per garantire l'autoconservazione delle cellule sessuali, che (in lotta contro la morte) si staccano dall'organismo recando con sé il materiale genetico e, incontrandosi con le cellule sessuali di un altro organismo, danno vita a un nuovo essere vivente: cfr. ivi, pp. 65-66.

⁶³ Ivi, pp. 87-88. Freud avanza però anche l'ipotesi, ripresa da Sabina Spielrein, che esista (insieme a un sadismo “primario”, relativo alla fase orale e coincidente con l'annientamento dell'oggetto) un masochismo *primario*. Ne *Il freddo e il crudele*, trad. it. di G. De Col, SE, Milano 2007, cfr. ad esempio pp. 14-15, ma in genere tutta l'opera, Deleuze sosterrà

esterni, ma contro lo stesso *io*, verso cui ritornerebbe in casi di regressione *masochistica*; quando la pulsione di morte si dirige verso gli oggetti per *distruggerli* abbiamo comunque una forma di regressione *sadica*, laddove l'unico rapporto "sano" tra pulsioni di morte e sessuali è quello in cui esse si "alleano" per garantire, tramite la sopraffazione dell'oggetto, il normale *amore oggettuale*. Per avere un quadro completo del desiderio, resta da vedere il rapporto della *pulsione di morte* col *principio di piacere* (del resto implicito in quanto detto finora), che Freud esplicita come se il secondo fosse in un certo senso la *ratio cognoscendi* della prima: il fatto che «la tendenza dominante della vita psichica [...] è lo sforzo che trova espressione nel principio di piacere, inteso a ridurre [...] la tensione interna provocata dagli stimoli», il cosiddetto *principio del Nirvana*, è «uno dei più forti argomenti che ci inducono a credere nell'esistenza delle pulsioni di morte»⁶⁴; se il principio di piacere è una via che ci porta a conoscere la pulsione di morte, è perché, nei fatti, si mette *al servizio* di essa, che costituirebbe addirittura la sua *ratio essendi*: il principio di piacere è «una tendenza al servizio di una funzione a cui spetta il compito di liberare [...] dall'eccitamento l'apparato psichico» e questa funzione rientra «nell'aspirazione [*Streben*] più universale di tutti gli esseri viventi – quella a ritornare alla quiete del mondo inorganico»⁶⁵; notiamo però che, per quanto possa sembrare banale, l'aspirazione universale dei viventi è viceversa quella di rimanere *in vita* il più possibile: non è tanto la presenza della pulsione di morte nei meccanismi del desiderio a lasciarci perplessi (anzi averla riconosciuta è uno dei meriti di Freud), quanto il suo *primato*, il suo carattere di fondamento da cui derivare tutta la vita psichica. Il nostro scopo però non era una critica a Freud (che rimane lo scopritore geniale di molti fenomeni della vita interiore), ma il reperimento in lui di quanti più elementi possibili (pulsioni, libido, piacere) utili a descrivere il desiderio e i suoi rapporti col soggetto.

Se questi elementi hanno il loro "luogo" nell'*es* e nei suoi nessi con l'*io* (costituendo insieme a esso ciò che abbiamo chiamato soggetto desiderante), dobbiamo ora analizzare l'altro "ramo" della vita soggettiva, che come si ricorderà riguarda la *coscienza morale*, rappresentata dal *super-io*. Il nostro unico faro in questa analisi sarebbe la coscienza, ma incontriamo subito un primo scoglio; non solo i processi che abbiamo appena descritto riguardano l'*es*, ossia un'istanza psichica che si sottrae completamente alla coscienza, e l'*io*, anch'esso in parte inconscio (la coscienza riguarda il suo solo nucleo P-C), ma lo stesso *super-io* agisce in maniera *inconscia*: l'analisi clinica mostra «che vi sono persone nelle quali l'autocritica e la coscienza morale», ossia alcune tra le cose più elevate per l'*io*, «sono inconse» e che un «senso di colpa inconscio svolge in un gran numero di nevrosi una funzione

l'autonomia del masochismo e l'impossibilità di vederlo (come tende a volte a fare Freud) come rovesciamento del sadismo.

⁶⁴ Freud, *Al di là del principio di piacere*, pp. 89. Il principio del Nirvana è un'idea che Freud riprende da Barbara Low.

⁶⁵ Ivi, p. 99.

decisiva»⁶⁶, ostacolando la guarigione. Vediamo dunque che anche il super-io, nome sotto cui Freud raggrupperà questi fenomeni, si può “ammalare” e farci ammalare. Freud rintraccia la *genes* del super-io (che ci permetterà peraltro di cogliere le ragioni del suo carattere inconscio) nelle vicissitudini del *complesso di Edipo* (molto importante per capire i rapporti tra soggetto, desiderio e morale): in realtà l’ideale dell’io si forma tramite un’identificazione coi genitori *precedente* qualsiasi investimento oggettuale, mentre gli investimenti *oggettuali* dell’infanzia, che come noto per Freud riguardano i genitori e danno vita al complesso edipico, *rafforzano* tale identificazione primaria⁶⁷. Altro colpo di scena: Freud dice che il complesso edipico *positivo* – in cui il bambino sviluppa desideri sessuali [*sexuelle Wünsche*] verso la madre e un’identificazione col padre, che però (dato che il padre è un impedimento per tali desideri) è connotata da ostilità e ambivalenza – non è il caso più frequente; vi sarebbe un complesso edipico *completo*, in cui al primo complesso semplice se ne aggiunge uno “rovesciato”, per cui il maschietto (in origine bisessuale) sviluppa un’attrazione femminile verso il padre e un’ostilità verso la madre: al termine del complesso edipico abbiamo un’identificazione col padre (che mantiene la madre come oggetto d’amore del complesso positivo e sostituisce il padre come oggetto d’amore di quello rovesciato) e un’identificazione (che procede in modo analogo) con la madre. Ecco, nell’io si depositano queste due identificazioni, che creano un’alterazione dell’io [*Ichveränderung*], che «conserva la sua posizione particolare contrapponendosi al restante contenuto dell’Io come ideale dell’Io»⁶⁸; notiamo che con il super-io la questione del soggetto si complica: il super-io nasce (o si rafforza) con una vera e propria *alterazione* all’interno dell’io, che crea in questo (dunque anche nel soggetto) una spaccatura gravida di conseguenze. Non si tratta nemmeno dell’unica scissione introdotta dal super-io, che ingaggia un particolare conflitto con l’es: da un lato, se il *super-io* deriva dall’identificazione col genitore dello stesso sesso e dal contestuale investimento oggettuale su quello di sesso opposto da parte di un io ancora debole di fronte alle esigenze pulsionali

⁶⁶ Freud, *L’Io e l’Es*, p. 40. Né il super-io ci può “salvare” perché lo stesso esame di realtà [*Realitätsprüfung*] che ci porta ad esempio ad abbandonare fasi dello sviluppo sessuale non più compatibili con la fase attuale, non è svolto dal super-io, ma dall’io, che può, tramite la percezione, accedere al mondo esterno, cfr. *ivi*, p. 42, nota 2. Precisazione terminologica: dato che in italiano il termine “coscienza” non rende la distinzione tra *Bewusstsein* e *Gewissen*, lasceremo nel primo caso il “*coscienza*” senza aggettivo, mentre nel secondo scriveremo “*coscienza morale*”.

⁶⁷ Per tale identificazione primaria, che dà luogo a un super-io preedipico, cfr. *ivi*, pp. 46-47.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 50-51. Ideale dell’io e super-io sono sinonimi. Per i diversi tipi di complesso edipico, cfr. *ivi*, pp. 47-50. Abbiamo riportato il termine tedesco *Wunsch*, desiderio, in quanto è una delle poche volte che Freud lo usa, forse per indicare uno sviluppo piuttosto *elevato* (cioè oggettuale, genitale e consapevole) della vita pulsionale. Ovviamente nel caso della bambina il complesso positivo prevede amore per il padre e ostilità verso la madre e quello rovesciato amore maschile per la madre e ostilità verso il padre; a questo proposito non è del tutto chiaro se Freud voglia dire a) che l’identificazione post-edipica col padre avviene nel bambino e quella con la madre nella bambina (come è più probabile leggendo il testo) e che l’io che esse “alterano” è quello di *tutti* (maschi o femmine a seconda dei casi), o b) che identificazione col padre e identificazione con la madre convivono all’interno dell’io di uno *stesso* individuo: questa seconda lettura non aiuterebbe a spiegare solo la persistenza di una bisessualità latente nell’individuo, ma (ciò che qui ci interessa di più) mostrerebbe come l’alterazione da cui si origina il super-io sia “doppia” e come esso sia la “voce” di *entrambi* i genitori nello stesso individuo; ciò sembra più logico: sarebbe assurdo che il maschio interiorizzi comandamenti solo paterni e la femmina solo materni. A ogni modo la scelta per a) o b) non compromette l’elemento più importante, ossia la formazione (o il rafforzamento) del super-io a partire dall’*identificazione genitoriale* e la *scissione* che il super-io introduce nell’io.

dell'es, si può dire che esso deve la sua esistenza in larga parte agli investimenti oggettuali *dell'es*; dall'altro, il super-io pone dei *limiti* sia all'*identificazione* col padre che al *desiderio*, proveniente *dall'es*, verso la madre, di fatto prerogativa paterna. Che ne è dell'io in tutto ciò? Se il super-io mette fine al complesso edipico attraverso una sua *rimozione*, frutto dell'ostacolo frapposto dai genitori ai desideri edipici [*Ödipuswünsche*], l'io «si è rafforzato per effetto di quest'opera della rimozione erigendo in sé stesso il medesimo ostacolo»⁶⁹. Notiamo che, certo, l'io si è *rafforzato*, ma solo a costo di creare in sé stesso una *spaccatura*: per la prima volta vediamo che il processo di *soggettivazione* (che richiede la formazione di un io coerente) passa anche dall'*interiorizzazione* di norme repressive, o almeno rimoventi, qui nella forma di *divieti* nei confronti del *desiderio*; vediamo anche che qui la famiglia ha un doppio ruolo, *stimolante* e *castrante*, verso il desiderio – e possiamo chiederci se sia il desiderio che la sua rimozione si formino solo nella triangolazione edipica o anche al di fuori di essa, nel confronto con altre persone e istituzioni con cui il bambino è da subito a contatto (cosa che Freud comunque non esclude) –; non ci sembra infine casuale che Freud usi di più il termine *Wunsch* in un contesto in cui la vita sessuale passa attraverso riferimenti personologici e familiari (mentre prima riguardava pulsioni e oggetti parziali).

Prima però di concludere frettolosamente da ciò che secondo Freud il desiderio è *in quanto tale* represso, dobbiamo continuare a seguire la sua riflessione, che si complica ulteriormente. La severità del *controllo* del super-io sull'io dipenderà da vari fattori, come la forza del complesso edipico e la velocità della rimozione; è interessante notare come Freud metta in discussione il primato di morale e religione – pur riconoscendone il ruolo nella rimozione, che per lui (e qui sta forse la sua ambiguità politica) equivale alla civilizzazione – proprio perché ne mostra la *genesì* (incompatibile con il loro supposto carattere eterno, razionale e divino) nelle vicende psichiche di cui stiamo parlando: la coscienza morale [*Gewissen*] (e quando questa viene delusa, il senso di colpa), oppure l'essere superiore [*höheres Wesen*], sono i rappresentanti in noi dei nostri genitori, il super-io che domina sull'io; maestri e altre autorità faranno poi le veci dei genitori e anche i sentimenti sociali [*soziale Gefühle*] derivano da un super-io condiviso. La complicazione del discorso deriva dal fatto che il super-io non esercita la sua autorità per mera volontà di potere, ma perché deve trasmettere e perpetuare l'influenza dei genitori sui figli in una *specie* come quella umana, *inerme* per più tempo di altre e con una sessualità che si sviluppa in due tempi (prima infanzia e pubertà); solo che il depositario delle vicende della specie è proprio l'es: il risultato è che il super-io, in quanto erede del complesso edipico, è «espressione dei più potenti impulsi e delle vicissitudini libidiche più importanti dell'Es», e mentre l'io, che costruisce il super-io per obbedire alle richieste dell'es e al contempo domarle, è «il rappresentante del mondo esterno [...], il Super-io gli si erge contro come avvocato del mondo interiore,

⁶⁹ Ivi, p. 51.

dell'Es»⁷⁰. Il soggetto continua a essere squassato da conflitti interni e mutevoli, ma il conflitto fondamentale ora non si situa più tra *es* e *super-io*, ormai alleati, ma tra essi da una parte e l'*io* e il *mondo esterno* dall'altra. Vediamo anzitutto che la singolare alleanza tra *es* e *super-io* ci insegna che il rapporto tra morale e desiderio è “doppio”: esso è cioè sì una *contrapposizione*, altrimenti il problema della rimozione di parte delle esigenze sessuali poste dall'*es* infantile a opera dell'autorità genitoriale non avrebbe senso; ma è anche una sorta di “simbiosi”, per cui la morale dei genitori in qualche modo *protegge* il desiderio dei figli, dandogli delle forme che gli permettano di essere più *vivibile* rispetto al disordine delle pulsioni parziali dell'*es*, del cui ciclo eccitazione-soddisfazione c'è comunque bisogno affinché l'intero meccanismo del desiderio sia innescato; la morale ha a sua volta bisogno del desiderio – non solo perché senza di esso non avrebbe una base su cui esercitarsi, né quella necessaria contropartita di piacere che deve rendere sopportabile anche l'etica più dura – ma perché il desiderio è garanzia della sopravvivenza dei genitori *nei figli*, che trasmetteranno la loro eredità genetica alle nuove generazioni. Per quanto riguarda il nuovo conflitto dell'*io* contro la coppia *es-super-io*, esso è mitigato da due circostanze che conosciamo già e che ne ostacolano la comprensione, in quanto gli avversari si co-appartengono: anzitutto l'*io* è una solidificazione dell'*es* e non potrebbe perciò portare questo conflitto fino al punto di distruggere *se stesso*; in secondo luogo il *super-io* è una creazione *dell'io*; poiché questo non può trasmettere direttamente le proprie esperienze attraverso le generazioni (evidentemente perché restano suo patrimonio personale), Freud individua una forma di trasmissione indiretta, che passa tramite il depositarsi delle esperienze di più individui e generazioni all'interno dell'*es*: «in tal modo l'Es custodisce in sé i residui di infinite esistenze di Io e può darsi che quando l'Io crea dall'Es il proprio Super-io»⁷¹, non faccia che “riattivarle”.

Da questo conflitto, che ci introduce ai rapporti di *dipendenza* dell'*io* (dunque ai motivi del carattere assoggettato-assoggettante che il soggetto può assumere), capiamo finalmente perché il *super-io* sia per lo più inconscio: se il complesso edipico non è ben risolto, l'*io* sposta contro il *super-io* i suoi vecchi conflitti contro l'*es*, ma il *super-io* resta in comunicazione con «i moti pulsionali inc» appartenenti all'*es*, da cui trae energia, e «lascia scorgere la sua indipendenza dall'Io cosciente e i suoi intimi rapporti con l'Es»⁷². Freud perviene a queste conclusioni da riflessioni teoriche e osservazioni cliniche, che mostrano come il *super-io* sia per l'*io* un meccanismo di *difesa* (formazione reattiva) col compito di proteggerlo da pulsioni provenienti dall'*es* e al contempo una fonte di *malattia*, come nei

⁷⁰ Ivi, p. 54. Per il contributo di varie istituzioni (scuola, religione, autorità) alla rimozione, cfr. ivi, p. 51, per l'origine nel *super-io* di morale, religione e socialità, cfr. ivi, pp. 51,53 e 55, e per la genesi del rapporto tra *io*, *es* e *super-io* nelle vicende della specie, cfr. ivi, pp. 52 e 54.

⁷¹ Ivi, p. 58. Il corsivo è nostro. Il rapporto “doppio” tra morale e desiderio è una nostra riflessione.

⁷² *Ibidem* e ivi, p. 78. L'energia è l'energia psichica di investimento [*Besetzungsenergie*], la quale trae origine dai moti *pulsionali* dell'*es*, cfr. ivi, p. 78, che si confermano come la “benzina” dell'apparato psichico.

casi di melanconia o nevrosi ossessiva⁷³. Concentriamoci però, più che sui casi clinici, sui rapporti di “*potere*” interni al soggetto, che ci mostrano (se la morale è il contenimento delle pulsioni) che «l’Es è assolutamente amorale, l’Io si sforza di essere morale, il Super-io può diventare ipermorale e quindi crudele come solo l’Es può esserlo»⁷⁴, una crudeltà che il super-io dirige verso il povero io sotto forma di spietato *rigore morale*. L’io, come sappiamo, deve rapportarsi al mondo esterno, ma al contempo deve cercare di *sottomettere* l’es, servendosi anche del super-io per accedere a esso; si tratta però di un’impresa difficile e insieme necessaria: l’io «soggiace a un triplice servaggio [...] e pericolo: il pericolo che incombe dal mondo esterno, dalla libido dell’Es e dal rigore del Super-io»⁷⁵. Per Freud il compito della psicoanalisi è aiutare l’io nella conquista [*Eroberung*] dell’es: significa forse imporre al desiderio il *dominio* della coscienza e del mondo esterno, ignorandone le richieste profonde? Il pericolo c’è (e le vicende della psicoanalisi successiva mostrano il suo coinvolgimento nella repressione del desiderio) ma, ammesso che si riesca ad accedervi, come potrebbe altrimenti un desiderio, di cui non sappiamo nulla e che spesso proprio in quanto *inconscio* ci fa soffrire, liberarci davvero? Si tratta piuttosto di imparare ad *ascoltarlo*, facendo in modo che l’io-cosciente *indebolisca* abbastanza le proprie esigenze di controllo su di esso, ma rimanga abbastanza *vigile* per non scomparirvi. Freud ne è consapevole e tratta quello che noi chiamiamo *soggetto desiderante* attraverso il particolare rapporto che si instaura tra io ed es: l’io da un lato è il suo *servitore*, che cerca di «far sì che il mondo renda giustizia ai desideri dell’Es [*Eswunsch*]», talvolta simulando un adattamento dell’es al mondo talvolta viceversa la possibilità che quest’ultimo ottemperi alle richieste dell’es, dall’altro l’io deve conquistare l’es proprio per *assecondarne* le richieste, quindi gli sottrae libido «e ne trasforma gli investimenti oggettuali in strutture dell’Io», riempiendosi infine «di libido» e divenendo «esso stesso rappresentante dell’Eros»⁷⁶. Un soggetto non desiderante, un io esclusivamente cosciente (per quanto incarnato in un corpo), è dunque una palese assurdità. La cosa si complica se si pensa al fatto che l’io sottrae libido all’es tramite la sublimazione e, per gestire le pulsioni sessuali, aiuta quelle *di morte*, divenendo infine oggetto di queste e rischiando di morire. A questo punto interviene il super-io, che diviene il serbatoio delle pulsioni di morte e si accanisce *contro* l’io; capiamo un’altra cosa: il *soggetto morale*, assoggettato e assoggettante al tempo stesso, è tale solo sulla base dei meccanismi del *desiderio* che avvengono al suo interno. Ognuno dei tre padroni dell’io getta

⁷³ Ricordiamo che il super-io non è solo a contatto con le pulsioni erotiche, ma è anche «una sorta di bacillocoltura della pulsione di morte», *ivi*, p. 79, che viene indirizzata contro l’io nella malinconia; quando l’io riesce nella nevrosi ossessiva a dirottarla contro l’oggetto esterno, deve subire i rimproveri non meno violenti dello stesso super-io, che gli attribuisce la responsabilità dell’aggressività contro l’oggetto. Per il super-io come “formazione reattiva”, *cfr. ibi*, p. 58 e p. 83; per melanconia e nevrosi ossessiva *cfr. ibi*, pp. 79-80.

⁷⁴ *Ivi*, p. 81. Freud giunge ad attribuire questo rigore nientemeno che alla liberazione della *pulsione di morte* derivante dal disimpasto pulsionale prodotto dalla sublimazione, *cfr. ibi*, p. 82.

⁷⁵ *Ivi*, p. 83. Nemmeno a Freud è ben chiaro come l’io possa servirsi del super-io per accedere all’es. Sul compito della psicoanalisi, *cfr. ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p. 84, 83 e 85.

quest'ultimo nell'angoscia, anche se secondo Freud solo nel caso del super-io si può dire con esattezza da dove essa provenga: da parte dell'essere superiore (il *padre*), «che si è trasformato in ideale dell'Io, veniva minacciata originariamente l'evirazione» per punire i desideri verso la madre e l'angoscia della coscienza morale si sviluppa da «questa angoscia di evirazione»⁷⁷. Con il paradosso dell'*angoscia di castrazione* – l'io si serve del super-io per padroneggiare l'angosciante desiderio dell'es, cadendo preda di una minaccia altrettanto angosciante da parte del super-io, la castrazione, che rischia di mettere fine al desiderio stesso – chiudiamo la nostra riflessione su Freud. Chiediamoci se tra il carattere desiderante e quello morale del soggetto vi sia una contraddizione o una sinergia; abbiamo visto che compaiono entrambe e quindi la prima cosa da fare è *respingere* l'alternativa secca: non si tratta di sposare la liberazione del desiderio contro il rigore della coscienza morale o, tanto meno, di schierare la libertà intelligibile contro la schiavitù rappresentata da desiderio e pulsioni. Se vogliamo mantenere un'antinomia nel rapporto tra soggetto e desiderio, dovremo (oltre a domandarci se appartiene a essi *in quanto tali* o si sviluppa in periodi storici specifici come quello di Freud o il nostro) porla così: non si può reprimere il desiderio senza *spezzare* il soggetto che lo porta, né si può dissolvere il soggetto in pulsioni e desideri senza *perdere* il “campo” (pur forse parte di un campo più largo, che affonda le sue radici nelle dinamiche della vita) entro cui essi possono svilupparsi. Chiediamoci infine se la castrazione con cui la “parte” morale del soggetto minaccia quella desiderante sia necessaria: in un certo senso il super-io si sviluppa per proteggere non solo l'io ma anche il suo desiderio, che (proveniente dall'es) per essere vivibile deve venire canalizzato entro forme definite, impartite dall'autorità genitoriale; ma perché continuare a chiamare questa operazione “castrazione” (per quanto simbolica), ossia letteralmente una mutilazione orribile che metterebbe fine al desiderio che dovrebbe proteggere? Anche per rispondere a questo interrogativo dobbiamo rivolgerci a Lacan.

b2) Soggetto, desiderio e godimento in Lacan

Nel nostro studio su Freud *non* siamo riusciti a trovare il conservatorismo che cercavamo: dopotutto il super-io freudiano non si limita a opporsi al desiderio, ma lo protegge e, quando egli dice che anch'esso può ammalarsi, ne sta criticando il rigore mortifero; quando poi egli traccia la genesi dei valori e dell'essere superiore a partire dalle vicende del super-io, ne mette in questione l'autorità; il suo complesso edipico è infine più complicato di quanto sembri e non è circoscrivibile alla famiglia. Abbiamo in compenso appreso che il *soggetto*, processo che mette in relazione l'io cosciente e corporeo con l'es e il super-io inconsci, è in quanto tale *desiderante* e *morale*: entrambi gli aspetti sono decisivi per definirne la *natura*. Il soggetto però non è fatto e finito, ma è in costante divenire, proprio in relazione a desiderio (a partire dalle pulsioni parziali alberganti nell'es fino ai suoi desideri più

⁷⁷ Ivi, p. 86.

maturi e legati a relazioni tra persone “intere”) e morale (il super-io, dunque la presenza in noi dei genitori e dell’ autorità), che costituiscono l’ *alterità*, in cui esso trova la sua *genesì continua*.

Anche in Lacan c’è la stessa idea di formazione del soggetto a partire da almeno *due* tipi di alterità, quella rappresentata dal desiderio e dalla pulsione (che egli distinguerà tra loro in maniera più netta di Freud) e quella morale, rappresentata dalla legge paterna nei suoi complessi rapporti col desiderio stesso. Scegliamo (in maniera forse arbitraria e certo non esaustiva) due seminari, il *vii. L’etica della psicoanalisi*, e il *xvii. Il rovescio della psicoanalisi*, per vedere meglio il rapporto tra soggetto, desiderio e godimento. Cominciamo col primo lavoro, in cui Lacan si interroga sull’etica della psicoanalisi, concentrandoci però sul *desiderio*; esso vive di almeno due intrecci fondamentali che permettono di coglierlo meglio, rispettivamente con la *legge* (il *Wunsch* non è quindi senza rapporto con l’etica) e il *godimento*. Ci concentreremo più tardi sulla legge; per ora basta dire che essa pare “doppia”, essendo da un lato legge morale che si esercita *contro* il desiderio: Lacan può dire che l’antecedente filosofico di Freud, il tentativo della filosofia libertina del XVIII secolo di «affrancamento naturalistico del desiderio è fallito»⁷⁸ perché (l’abbiamo visto nello stesso Freud) l’analisi clinica mostra l’onnipresenza nella vita psichica (desiderio compreso) del *senso di colpa*; d’altro lato non solo la legge morale si fonda *sul* desiderio, in quanto «è dall’energia del desiderio che si sprigiona l’istanza di [...] censura»⁷⁹, ma lo stesso desiderio si presenta come una *legge* alternativa a quella morale: un «*Wunsch* imperioso», che si trova «in un recesso del nostro soggetto», ha come «unica normatività [...] un’esperienza di piacere o di pena»⁸⁰ e non è una legge universale, in quanto è la “legge” più particolare di tutte. Anche in Lacan troviamo la conferma del carattere desiderante e morale (nonché desiderante in quanto morale e morale in quanto desiderante) del soggetto.

Il secondo intreccio del desiderio, che si profila proprio a partire dall’esperienza piacevole o penosa che esso ci impone, riguarda il godimento e si affaccia quando Lacan tratta la questione della “Cosa” (*das Ding*). Tutto comincia intorno a quello che si preciserà come rapporto tra Reale e realtà: se il *Reale* (che Lacan a questo punto del testo non distingue ancora nettamente dalla realtà) è il carattere informale e pre-rappresentativo della vita, l’«approccio al reale» si pone «in termini di

⁷⁸ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi. 1959-1960*, trad. it. di M.D. Conti e R. Cavasola, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 1994, 2008, p. 6. Se la distinzione tra un “primo” e un “secondo” Lacan stabilita da Jacques-Alain Miller, cfr. ad esempio in *La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe*, postfazione a J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi. 1969-1970*, trad. it. di C. Viganò e R.E. Manzetti, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 1991, 2001, pp. 269-289, pp. 277-279, ha una ragione d’essere, il *XVII* appartiene senz’altro al *secondo*, mentre il *VII*, forse più vicino al primo, è in una posizione *liminare* tra i due; la differenza tra i due Lacan sarebbe dovuta a una centralità progressivamente maggiore del *godimento* rispetto al *desiderio* del “primo” Lacan: se in questo l’importante è l’effetto di senso prodotto dalla *catena* *significante*, il *XVII* aggiunge a esso l’effetto di godimento e introduce l’oggetto *a*; anche nel *VII* si cominciano già a intravedere vedere, nella questione della “Cosa”, i rapporti tra desiderio, segnato dalla legge, e godimento. Sulla questione, cfr. anche D. Tarizzo *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari, 2003, 2020, pp. 127-129, che però in *ivi*, p. 99, la liquida parlando di continuità nell’opera di Lacan.

⁷⁹ Lacan, *Il seminario VII*, p. 5.

⁸⁰ *Ivi*, p. 29. L’unica “universalità” di questa legge è al limite il fatto che questa particolarità riposa in *ognuno* di noi.

difesa» e sfocia «nell'erezione di un certo sistema di *Wunsch*, o di *Erwartung* di piacere, definito come piacere atteso, e che tende [...] a realizzarsi nel proprio ambito [...], senza aspettarsi nulla [...] dall'esterno», definito come «ciò che tende a scatenarsi»⁸¹, verosimilmente nel Reale. Forse la distinzione tra principio di piacere e di realtà è meno netta rispetto a quella tra essi e il Reale. Perché però difendersi da esso? Per rispondere dobbiamo vedere in che consista la Cosa: rispetto alle cose del mondo umano (*Sachen*), regolate dalla parola e dalla *rappresentazione*, «*das Ding* si situa altrove» ed è molto interessante per noi l'osservazione (per Lacan incidentale) che questo altrove si presenta come «*die Not des Lebens* [...]. Il bisogno [...]. Lo stato di urgenza della vita»⁸², dunque forse come la *pulsione* vissuta in quanto *bisogno* che avevamo visto in Freud; a questo livello non c'è ancora un *io*, che per Lacan si forma nel sistema P-C quando una struttura significativa (e qui ci sarebbe l'intervento dell'inconscio e del principio di piacere) si interpone tra percezione grezza e coscienza, tenendo a distanza il mondo esterno. È su questa base che nascono anche il *soggetto* e la sua esperienza dell'*Altro* essere umano (*Nebenmensch*, molto probabilmente la madre), che deve aiutarlo a far fronte a questo diverso tipo di alterità, ossia l'Estraneo (*Fremde*), che altro non è se non la Cosa, e agli stimoli che provengono da esso: «è attorno al *Ding*, come *Fremde*, estraneo e talvolta anche ostile, [...] che si orienta tutto il percorso del soggetto», che organizzerà intorno a esso le sue rappresentazioni, le sensazioni di piacere e dolore e il «mondo dei suoi desideri»⁸³. Cercando questo «oggetto» *orientiamo* la nostra esperienza, in *attesa* del piacere: l'esperienza «comporta che ciò che si tratta di ritrovare sia questo oggetto, *das Ding*, in quanto Altro assoluto del soggetto» e che però non si ritrova se non «come rimpianto» e tramite «le sue coordinate di piacere»⁸⁴, che ci mettono in un'attesa, poi regolata appunto dal *principio di piacere*, il quale cerca di mantenere la tensione necessaria al funzionamento psichico; *das Ding* costituisce un sistema di riferimento per la percezione, ma un sistema di tipo particolare, in quanto «*allucinato*»: «senza qualcosa che lo allucini [...], nessun mondo della percezione riesce [...] a costituirsi secondo una modalità umana», e senza «questa allucinazione fondamentale» non ci sarebbe nemmeno «nessuna attenzione disponibile»⁸⁵. Ricapitolando: il soggetto si fonda su un rapporto con l'altro uomo (la madre), percorso da percezioni e desideri regolati dal

⁸¹ Ivi, pp. 37-38. Per distinzione tra Reale e realtà (fondamentale in Lacan), cfr. M. Recalcati, *Jacques Lacan. Volume I. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano, 2012, pp. 271-278, che non esita a trovarla già in questo passo. Dobbiamo molto a Recalcati per quanto riguarda la comprensione di Lacan e la scelta del materiale citazionale, anche se egli se ne serve per istituire un'*antitesi* tra desiderio e godimento che non sempre ci convince.

⁸² Lacan, *Il seminario VII*, p. 54. Il bisogno qui non è ancora umano, ma è uno stato di *indigenza naturale* fondamentale. La Cosa è un'istanza *eterogenea* rispetto al linguaggio e al simbolico, che caratterizzano per Lacan l'inconscio. Il testo di riferimento per la meditazione lacaniana sulla Cosa è il *Progetto di una psicologia* di Freud (*Entwurf*).

⁸³ Ivi, p. 61. Per la Cosa come *Entfremdung fondamentale*, che è costitutiva del soggetto e che secondo noi non va confusa con l'alienazione di «*secondo*» grado che abbiamo ad esempio nel capitalismo, cfr. ivi, p. 84. Per una trattazione della Cosa lacaniana, cfr. Recalcati, *Jacques Lacan, vol. I*, pp. 295-300.

⁸⁴ Lacan, *Il seminario VII*, p. 62. Paradossalmente la Cosa è l'Altra Cosa che, pure non essendo *mai* stata perduta, deve essere *ritrovata*: sappiamo che essa è perduta solo *a posteriori* attraverso questi ritrovamenti, cfr. ivi, p. 141.

⁸⁵ Ivi, p. 62.

principio di piacere, ma questo rapporto ha alla sua base un rapporto con l'altro dall'uomo (la Cosa), il bisogno vitale fondamentale, che si presenta in maniera allucinata (forse di qui la necessità di difendersene) e su cui però si basa la nostra attività di pensiero.

La Cosa è infatti “*prima*” rispetto a due delle caratteristiche principali di questo, ossia (come abbiamo accennato) linguaggio e rappresentazione: per quanto riguarda il primo aspetto Lacan dice che *das Ding* «è il fuori significato. È in funzione di questo fuori significato [...] che il soggetto conserva la sua distanza e si costituisce in una modalità [...] di affetto primario»⁸⁶; si tratta di una «realtà muta», che tuttavia «ci si presenta solo in quanto fa parola»⁸⁷ ed è dunque un fondamento *extralinguistico* del linguaggio; la prima parola per questa esperienza dell'estraneo, di cui Lacan comincia a notare la natura terribile, è però il grido. Per quanto riguarda la rappresentazione (*Vorstellung*), se essa è regolata dal principio di piacere, che associa nella memoria le varie *Vorstellungen* secondo le leggi che conosciamo di eccitazione e scarica, *das Ding* «è il termine estraneo attorno a cui ruota tutto il movimento della *Vorstellung*»⁸⁸ e forse qualcosa di *costituente* rispetto allo stesso principio di piacere. Vediamo che la Cosa tende a *rovesciare*, situandosi prima di esso, il primato che il soggetto-uomo cerca di assicurarsi sul mondo nominandolo e rappresentandolo. Non capiamo però una cosa: perché *das Ding*, l'altro rispetto all'uomo, dovrebbe entrare in rapporto con esso? Il fatto è che esso è sia *estraneo* che *interno* all'io e al soggetto e Lacan ne parla come di quell'«interno escluso», interno al «*Real-Ich*»⁸⁹ (su cui questo si forma in rapporto alle rappresentazioni e al piacere), definendolo altrove come *estimità*; questa alterità interna caratterizzava anche il soggetto della fenomenologia, anche se in essa (almeno per Husserl, mentre Paci con la questione del bisogno forse si spinge oltre), all'interno dell'uomo, trovavamo l'altro uomo più che l'altro dall'uomo come in Lacan. Tale carattere esterno-interno della Cosa si rivela proprio in rapporto al *linguaggio*: la Cosa è sì un'«unità velata», “parte” del reale primordiale ed esterno al soggetto, ma quella parte che entra nella «rete significativa»⁹⁰ del soggetto, patendo di essa, da cui “nulla” la divide. Quando si parla di questo «vuoto al centro del reale che si chiama la Cosa» e che «si presenta nella rappresentazione [...] come un *nihil*»⁹¹ è difficile non pensare all'*essere* heideggeriano che, “nascosto”, è appunto un “niente” dal punto di

⁸⁶ Ivi, p. 64.

⁸⁷ Ivi, pp. 64-65. Lacan comincia a notare anche la somiglianza paradossale tra la Cosa e la legge, che come massima universale, è parimenti *indifferente* all'individuo.

⁸⁸ Ivi, p. 67. Circa la natura della *Vorstellung*, Lacan evoca per essa termini come *idea*, *Erscheinung*, *φαντασία*, che rimandano alla sfera visiva, anche se si tratta di una *visione interna*: essa avviene tra percezione e coscienza e, regolata dal *principio di piacere*, segue poi leggi di condensazione e spostamento, che Lacan non esita ad accostare a *metonimia* e *metafora*, dunque all'elemento *significante*, cfr. pp. 69, 71 e 72.

⁸⁹ Ivi, pp. 119-120. Per l'*estimità* come “*esteriorità intima*” della Cosa, cfr. ivi, p. 165. Per questo carattere della Cosa cfr. anche Recalcati, *Jacques Lacan, vol. I*, p. 298.

⁹⁰ Lacan, *Il seminario VII*, p. 140.

⁹¹ Ivi, p. 144. Lacan parla qui della Cosa come di «un'apertura beante, di un buco»; il suo riferimento a Heidegger e al suo scritto intitolato *Das Ding* è esplicito e l'immagine del buco è tratta dalla meditazione heideggeriana sulla brocca.

vista dell'ente, differisce da esso però come uno "stesso" e, pur *estraneo* alla rappresentazione e al linguaggio, si dà all'ente-uomo proprio come linguaggio, come *domanda*: nella nostra lettura di Heidegger avevamo del resto ipotizzato un rapporto dell'essere con la dimensione del desiderio (o, diremo ora meglio, della pulsione). Resta da vedere perché dobbiamo proteggerci da questa dimensione, *terribile* eppure *fondamentale* nella costituzione della nostra soggettività; si tratta del fatto che la Cosa ha a che vedere appunto con la pulsione, la quale ci è rivelata dal significante: Lacan dice che Freud si avvicina alla scoperta del *Trieb* tramite lo studio dei giochi di sostituzione tra significanti, facendo «emergere il fondo, qualcosa che si profila al di là del funzionamento dell'inconscio» e che non sarebbe *Instinkt*, relativo al rapporto uomo-natura, ma *Trieb*, che «non è lontano dal campo di *das Ding*»⁹²; forse Lacan sbaglia a escludere la dimensione *naturale* del *Trieb* (che dopotutto Freud studia nell'opera matura anche in riferimento alle scoperte della biologia), ma ci fa vedere come esso ci porti al punto (verosimilmente *das Ding*) da cui nascerà la relazione oggettuale e sia l'"equivoco" che consente più modi di soddisfazione, conducendo anche alla sublimazione; ora, Lacan non è esplicito, ma ricordiamo che il *Trieb* è anche pulsione di morte e che proprio essa ha un ruolo decisivo nella sublimazione: forse la pericolosità della Cosa sta nella sua vicinanza alla *morte*? Si sarà capito che il rapporto tra l'*inconscio* (regolato dal principio di piacere, strutturato come significante) e la *Cosa* (vicina alla pulsione, in particolare a quella di morte) è il rapporto tra quei due registri del discorso lacaniano chiamati *Simbolico* e *Reale*: se il desiderio va cercato nel primo, pensiamo che tra esso e la pulsione non vi sia un'antitesi incolmabile perché, come il simbolico è la via per accedere al reale (la sua *ratio cognoscendi*), così la pulsione è il fondo a partire dal quale si sviluppa il desiderio (la sua *ratio essendi*), come abbiamo del resto visto in Freud.

Dobbiamo allora approfondire il rapporto tra il *Wunsch* e la Cosa, che lo costituisce e da cui esso pure deve proteggersi. Lacan dice che per Freud il posto della Cosa (evidentemente quando essa si presenta all'interno del desiderio) è occupato dalla *madre*, che diviene l'oggetto da ritrovare; ne risultano due conseguenze: il «desiderio essenziale» è il «desiderio di incesto», in particolare quello figlio-madre, e questa «è la grande trovata di Freud» e in secondo luogo «Freud designa nell'interdizione dell'incesto il principio della legge primordiale»⁹³, da cui discendono non solo le altre *leggi*, ma tutto il mondo della cultura. Si tratta di un punto molto delicato perché potrebbe voler dire che Freud (in cui però come sappiamo il complesso edipico non si riduce all'incesto figlio-madre e al suo divieto) e con lui Lacan concepiscono il desiderio in forma solo *familiare* e come qualcosa da *proibire*: ciò confermerebbe la tendenza *repressiva* che alcuni vedono nella psicoanalisi. Tuttavia, come per Freud il super-io ha anche il compito di proteggere il desiderio, pure Lacan individua un *altro*

⁹² Ivi, p. 106. Per la vicinanza tra la Cosa e il *Todestrieb*, cfr. Recalcati, *Jacques Lacan, vol. I*, p. 294.

⁹³ Lacan, *Il seminario VII*, p. 79.

utilizzo della legge: la «legge dell'incesto» regola «il rapporto inconscio con *das Ding*», dove «il desiderio per la madre non può essere soddisfatto perché sarebbe la fine» dell'«universo della domanda, che è quello che struttura più profondamente l'inconscio nell'uomo» e, se il principio di piacere fa sì che «l'uomo cerchi sempre ciò che deve ritrovare, ma che non può tuttavia raggiungere»⁹⁴, la legge *coopera* con esso. La legge non si limita a vietare il desiderio, ma addirittura lo alimenta, *differendone* la soddisfazione; attenzione però: siamo sicuri che questo differimento infinito, che passa anche dalla rappresentazione (tutt'altro che neutra e dimostrata) del desiderio solo come incestuoso, non finisca per *spezzarlo*, allontanando il suo oggetto fino a farlo sparire per sempre, esattamente come una soddisfazione sempre garantita, non spingendolo alla ricerca, finirebbe per *inari-dirlo*? Questo Lacan non lo dice; egli sostiene invece che la legge deve «tenere a distanza il soggetto» dalla realizzazione del desiderio-incesto, che questo divieto è «la condizione affinché la parola sussista» e, infine, che il principio freudiano di piacere ci dà il fondamento rovesciato della legge morale, cioè che il Sommo Bene, la madre, «è un bene interdetto e che non c'è altro bene»⁹⁵. In gioco da un lato c'è una concezione del desiderio solo come *mancanza*: questa nel principio di piacere interviene a mantenere la tensione che è necessaria a *muoversi* verso l'oggetto, e che però (con pace di Lacan) se non venisse *scaricata* qualche volta su di esso, metterebbe a repentaglio l'equilibrio del sistema psichico; inoltre senza un periodico premio di soddisfazione, si abbandonerebbe infine la ricerca dell'oggetto. D'altro lato è la stessa legge, come notava Freud, che può ammalarsi di troppo *rigore*; certo la legge morale è necessaria perché per Lacan è proprio «ciò attraverso cui, nella nostra attività in quanto strutturata dal simbolico, si presentifica il reale»⁹⁶, ci permette di viverlo insomma, e lo stesso Lacan contesta certi esiti moralistici della psicoanalisi, ad esempio quando prende di mira la «genitalizzazione del desiderio», definendolo «amore-medico, [...] ideologia – igiene dell'amore»⁹⁷; la legge non può però arrivare, concependo il desiderio solo come *incesto* da vietare, al punto di farci *perdere* l'accesso alla Cosa che doveva garantire. Forse è più produttivo parlare di conflitto tra leggi all'interno dell'individuo; vi è una “legge” *del desiderio*, che invita il soggetto a non «cedere sul

⁹⁴ Ivi, p. 80. Dieci anni più tardi Lacan giungerà a criticare l'intero complesso di Edipo, definito in *Il seminario XVII*, p. 143, un «sogno di Freud» e spingendosi quasi più in là di Deleuze e Guattari, che “salvano” Freud attribuendogli come vedremo l'*esplicitazione*, non l'*invenzione*, del desiderio-incesto. Lacan in *Il seminario XVII*, p. 120, definisce «inutilizzabile» l'Edipo, salvo che per l'«ostacolo costituito dalla madre nei confronti dell'investimento di un oggetto come causa del desiderio»: si noti che qui questo ostacolo *non* è più il divieto d'incesto e la madre, più che *oggetto* d'amore, sembra piuttosto colei che *ostacola* la soddisfazione immediata del desiderio di figli e figlie.

⁹⁵ Lacan, *Il seminario VII*, pp. 81-82. Lacan perviene a questa conclusione anche attraverso una singolare lettura dei dieci comandamenti, che egli mette in relazione con il divieto d'incesto freudiano. Sulla base di passi come questi, Recalcati, cfr. ad esempio *Jacques Lacan*, pp. 327-328, contrappone *desiderio*, possibile *solo* attraverso il suo divieto, e *godimento*, che sarebbe la sua soddisfazione ottenuta attraverso il raggiungimento della Cosa; di qui egli lega il primo alla trascendenza dell'*Altro* e il secondo alla ripetizione dell'*Uno*, secondo noi operando una divaricazione del desiderio dal godimento che finisce per *separarlo* dall'elemento pulsionale da cui trae forza.

⁹⁶ Lacan, *Il seminario VII*, p. 24.

⁹⁷ Ivi, p. 11. Notiamo però che la *genitalizzazione* non deve per forza coincidere con la riduzione del desiderio all'aspetto *riproduttivo* e che forse è più moralistico accogliere senza discussioni la legge dell'incesto.

proprio desiderio», perché equivarrebbe a un «tradimento»⁹⁸ di se stesso; vi è poi la *legge morale*, che può entrare in un parziale attrito con il desiderio differendone la soddisfazione, ma solo per incrementarne la tensione e dunque la possibilità di essere *soddisfatto*; se l'attrito si approfondisce al punto da tradursi in una *scomparsa* dell'oggetto del desiderio, rischia di sfociare in una sua castrazione, diventando conflitto insanabile tra “legge” del desiderio e legge morale, ormai “malata”.

Lacan sarebbe stato forse d'accordo, come prova la sua particolare lettura dell'*Antigone* di Sofocle; le cose si complicano però ulteriormente perché qui il conflitto, più che tra due leggi, è tra la *legge vera e propria*, caratterizzata dall'*universalità* indifferente al particolare, e il *fuori-legge* rappresentato dal desiderio, nella sua *individualità* irriducibile a qualsiasi universalità (se non quella per cui ognuno vive questa particolarità; perciò abbiamo usato le virgolette per la “legge” del desiderio). La lettura di Lacan differisce pertanto da quella celebre di Hegel, che vede contrapposte due leggi. Lacan sostiene che il conflitto non oppone «due principi della legge, del discorso», ma un diritto (quello di Creonte, che in realtà è un torto, perché eccede vietando la sepoltura) e una dimensione che non è quella della legge divina, perché «Antigone è trascinata da una passione»⁹⁹, non da una legge. Quale? La tragedia ruoterebbe sì intorno a due passioni fondamentali, timore e pietà, ma Antigone non conosce né l'uno né l'altra, quindi la passione che Lacan cerca è un'altra. Quanto a Creonte, egli è il timoroso capo della comunità (che evidentemente non può permettersi pietà); in quanto capo, egli non può per Lacan evitare di compiere un fondamentale errore di giudizio, cioè cercare di fare il bene di tutti; qui cominciamo a intravedere i tratti (paradossalmente inquietanti) della *legge* e del *bene*: la legge è «legge sovrana, [...] che deborda, passa il limite», che Creonte non si accorge di superare, né può, perché col suo (legittimo) rifiuto di dare sepoltura ai traditori allo stesso modo che ai patrioti, egli agisce conformemente al «concetto [...] del bene», secondo una massima universale, che ci mostra come «il bene non può regnare su tutto senza che compaia un eccesso» dalle «conseguenze

⁹⁸ Ivi, p. 372. *l'Etica della psicoanalisi* è tutta qui: il *Wo Es war, soll Ich werden* freudiano non è l'impossessarsi violento da parte dell'io del proprio es, ma il tentativo di *ascolto* da parte del paziente, aiutato dall'analista, del *suo* desiderio che, in quanto inconscio, lo fa soffrire: cfr. ivi, p. 10. Su tale “legge” del desiderio, cfr. ad esempio Recalcati, *Jacques Lacan, vol. I*, pp. 333-336. Di avviso diverso è Tarizzo, per cui in *Introduzione a Lacan*, cfr. pp. 73 e 78, l'etica della psicoanalisi non riguarda il paziente, ma l'*analista*, che durante l'analisi dovrà via via venir meno e il desiderio è appunto quello dell'analista di veder morire la propria identità; pensiamo che questa lettura (che trova riscontri nei testi, cfr. Lacan *Il seminario XVII*, p. 60: «è all'analista [...] che si indirizza la formula [...] *Wo Es war, soll Ich werden*»), sia compatibile con quella di Recalcati (a cui pure ci sentiamo vicini, nonostante il suo costante richiamo alla castrazione, che sarebbe necessaria al desiderio stesso): se il desiderio dell'analista è morire alla propria identità, egli può così lasciare, senza sovrapporglisi, che il *paziente* scopra il proprio desiderio.

⁹⁹ Lacan, *Il seminario VII*, p. 298. Lacan usa non a caso il termine di “*struttura*” per la legge, a segnalare la sua appartenenza al *simbolico*. La tragedia vede opporsi Antigone, la fanciulla che vuole seppellire il fratello Polinice, ribelle caduto contro Tebe, e Creonte, re di Tebe, che vieta la sepoltura dei traditori: Antigone disobbedisce al divieto, seppellendo il fratello, e viene perciò condannata da Creonte a essere murata viva. Per Hegel si tratta di una contrapposizione tra due ordini di *leggi*, quella della città, incarnata da Creonte, che implica la punizione dei nemici della polis, e quella degli Dei e della famiglia, che impone ad Antigone di onorare con la sepoltura il fratello morto; la tragedia starebbe nel fatto che entrambe le leggi reclamano il loro diritto *esclusivo*, ignorando la propria *coappartenenza* reciproca. Cfr. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, per l'opposizione tra le leggi [ed. or., pp. 383 e ss.] e per la figura di Antigone [pp. 412 e ss.]

fatali»¹⁰⁰; Lacan non lo dice, ma è chiaro che queste conseguenze sono legate al carattere universale di bene e legge, che per realizzarsi passano al di sopra di ogni particolare, *sacrificandolo* quando è di intralcio. Ecco, il limite che Antigone oppone all'eccesso della legge non rappresenta per Lacan nessuna legge divina e familiare, ma un *intralcio* di questo tipo. È difficile seguire l'argomentare rapsodico di Lacan, ma possiamo trovare la passione da cui Antigone è mossa nell'indicazione secondo cui la sua tragedia ci mostra «il punto di mira che definisce il *desiderio*»¹⁰¹; per lui il «fulgore insopportabile» dell'eroina è più importante della sua vicinanza alla famiglia o degli stessi dialoghi: da un lato egli insiste sul carattere affascinante e sulla «bellezza di Antigone», dall'altro sul fatto che «questa vittima così terribilmente volontaria»¹⁰² ci sconcerta e che le passioni che la sua immagine scatena ci purificano proprio dall'ordine dell'immaginario. Capiamo allora che lo scontro tra Creonte e Antigone non è altro che lo scontro tra *legge e desiderio*, in quanto tale fuori-legge: cosa ci inquieta però del desiderio? Il fatto che non si accompagna solo alla *bellezza* che ci guida a esso (o all'esaltazione della *vita* che comporta), ma alla *morte* verso cui ci può condurre se lo seguiamo fino in fondo; Antigone è mossa dall'*amore*, in questo caso fraterno, ma anche dall'*inimicizia* che, intransigente, sa mantenere nei confronti di chi si oppone a esso¹⁰³. Il desiderio non è dunque una faccenda di comodo, perché richiede una fedeltà assoluta, che lo lega alla morte. Quando Antigone dice di volere la morte e anzi di essere già morta, dice anche di sentirsi divenire di pietra: Lacan, richiamandosi a Freud, individua in questa identificazione con l'inanimato il manifestarsi dell'istinto di morte. Lacan qui non è esplicito sul rapporto desiderio-pulsioni, ma pare che il *desiderio* (certo mosso da *eros*, la pulsione di vita), portato al suo *estremo*, tende a confondersi con la *pulsione di morte*: forse il desiderio lacaniano vive di un impasto fra i due tipi di pulsione, anche se qui assistiamo al fenomeno opposto, il disimpasto, in cui le silenziose pulsioni di morte cominciano a farsi notare e il soggetto desiderante (Antigone) pare mettersi *al servizio* di esse come nella sublimazione; in quest'ultima vediamo il

¹⁰⁰ Lacan, *Il seminario VII*, p. 298, p. 302. Lacan utilizza in modo volutamente anacronistico il lessico kantiano per descrivere il comportamento di Creonte. Per quanto riguarda timore e pietà come le due passioni della tragedia, cfr. *ivi*, pp. 290 e 301.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 290. Corsivo nostro. Per quanto riguarda il limite, cfr. *ivi*, pp. 325-326: Antigone incarna il *desiderio* come *limite* – al di là di bene e male, dunque *fuori-legge*: ella vuole preservare l'essere del fratello, al di là del crimine che questi ha commesso – tra vita e morte; l'appartenenza di Antigone al desiderio è rivelata anche dal fatto che Lacan sostiene che la sua scelta, con cui ella si separa dall'ordine costituito, è compiuta sempre attraverso il *linguaggio*, che sappiamo caratterizzare per Lacan la dimensione simbolica dell'inconscio: ella si mantiene sul limite tra questo e una dimensione ulteriore (che cominciamo a intuire come il Reale), senza sprofondare ancora in essa.

¹⁰² *Ivi*, p. 290. L'*immaginario* è, insieme al *simbolico*, uno dei due registri con cui Lacan legge l'inconscio, a cui si affianca, divenendo sempre più centrale, il *reale*: Antigone forse ci avvicina a esso? Recalcati, in *Jacques Lacan, vol. I*, pp. 259-268, si sofferma sull'Antigone lacaniana, concentrandosi sulla sua bellezza e il suo rapporto col desiderio e la morte.

¹⁰³ Per il rapporto tra desiderio, bellezza, vita e morte, cfr. Lacan, *Il seminario VII*, p. 291 e su quello amore-inimicizia, p. 307. La bellezza di Antigone risplende particolarmente nel momento in cui è in procinto di morire, o come dice Lacan è «a-fine-corsa», cfr. *ivi*, p. 318; in questo sconfinamento della vita nella *morte*, Lacan vede, con la dissolvenza dell'*uomo* e dei suoi valori che esso comporta (simile a quella di altri sconfinamenti novecenteschi, ad esempio di immaginario e simbolico o di natura e storia), l'irriducibilità di Sofocle all'umanesimo che gli viene attribuito, cfr. *ivi*, p. 319.

desiderio avvicinarsi verso un'altra dimensione. Poiché «Antigone porta fino al limite il compimento» del «desiderio puro, il [...] desiderio di morte come tale», incarnandolo, Lacan pare individuare a questo livello uno *sdoppiamento* del desiderio, in cui «il desiderio dell'Altro», evidentemente quello *simbolico*, “normale” e maturo, dove pulsioni di vita e di morte sono impastate, «deve innestarsi sul desiderio della madre», definito «l'origine di tutto» e «il desiderio fondante di tutta la struttura, [...] radicalmente distruttivo»¹⁰⁴; il desiderio, liberatosi dalla legge, si porta vicino al desiderio *fondamentale*, quello della madre, che sappiamo essere la Cosa, dimorante nella dimensione del Reale, ma esso mostra ora una vicinanza inquietante con la morte. Anticipando che il concetto-chiave lacaniano di godimento è legato proprio a questa dimensione, avanziamo due dubbi. Lacan pensa l'origine del desiderio in termini di morte, situandosi del resto sulla scia di Freud, per il quale alla base del desiderio troviamo le pulsioni, e in particolare quelle di morte: perché parlare di *godimento* se esso implica la morte? Pensare l'intreccio di desiderio e godimento in termini di morte e non come vita non è un modo (forse involontario) di criminalizzare l'aspetto più materiale e voluttuoso del desiderio, quasi *minacciando* la morte per un'eccessiva soddisfazione? Potremmo al limite recuperare la morte, ma come quella *dissoluzione* delle forme fisse della rappresentazione, necessaria a restituire loro vita quando sono esse che tendono a *irrigidirsi*, quindi a morire. In secondo luogo, abbiamo visto anche Creonte dare la morte e rifiutare la sepoltura, dunque uccidere una seconda volta: è dunque anche la *legge*, non solo il desiderio, a legarsi alla *morte*. Se Lacan ci parla ora di un nesso tra la Cosa e la morte (e aveva già parlato del rapporto tra la legge e la Cosa), dobbiamo vedere più in dettaglio la legge, che forse costituisce una seconda “via” per raggiungere questo strano nesso.

Per parlare della legge, Lacan sceglie una strana coppia, rappresentata da Kant e Sade; abbiamo visto come la legge (Creonte) persegue il bene di tutti e agisce secondo un concetto (una *forma pura*) del *bene*, che cerca di renderlo universale, mettendo da parte ogni sentimento particolare (Antigone è peraltro sua nipote e nuora). Bene, quando Kant dice che è morale solo l'azione la cui *massima* può essere assunta come *universale*, anche per lui si raggiunge questo risultato soltanto *eliminando* dalla morale ogni *sentimento*; ciò lo avvicina paradossalmente a Sade, che stabilisce come massima universale il *rovescio* di quella che era ritenuta una vita morale, prescrivendo incesto, stupro e furto: sarebbe proprio un sentimento, la *ripugnanza*, ad allontanarci dal mondo sadiano, che può perciò essere «concepibile – anche se ne è il rovescio [...] – come uno dei complimenti possibili di un mondo

¹⁰⁴ Ivi, p. 329. Anche se Lacan non parla di sublimazione, l'utilizzo in essa delle *pulsioni di morte* da parte dell'io pare avvicinarlo al desiderio puro e mortale della Cosa; ci chiediamo però se il desiderio dell'Altro non possa essere viceversa quello *sublimato*, “addomesticato”, e quello della *Cosa* quello “*desublimato*”. Altra osservazione: poiché Lacan lega il desiderio della madre al fatto che ella ha partorito Antigone e fratelli, il desiderio della madre va inteso come un genitivo sia *oggettivo* che *soggettivo* (è un desiderio peraltro notoriamente incestuoso: la madre è Giocasta). Sulla volontà di Antigone di morire e il desiderio come “pietrificazione” e avvicinamento all'istinto di morte, cfr. ivi, p. 328.

governato [...] dall'etica kantiana»¹⁰⁵. Eppure in entrambi i mondi un sentimento interviene: Kant «ammette *un* correlativo sentimentale della legge morale nella sua purezza, [...] il dolore» derivante dal *danno* che la legge arreca alle nostre *inclinazioni* e questo è l'unico rapporto di essa col «sentimento del piacere o del dispiacere»¹⁰⁶, in cui forse Lacan vede un'espressione del *principio di piacere* freudiano: questo principio è la regola del *desiderio*, che qui lo mette in rapporto alla *legge* tramite il *dolore*; prima di giungere a Sade, ricordiamo che la legge regola la relazione con la Cosa, vietando il desiderio per la madre, ma al contempo alimentandolo, e che le pulsioni si trovano vicine alla Cosa stessa; tra esse, in Freud, un ruolo particolare l'avevano quelle di morte (l'"al di là" del principio di piacere), a cui egli si era avvicinato tramite la coazione a ripetere e, in questo contesto, vediamo Lacan avvicinare la *legge morale* alle leggi della fisica, fondate proprio sulla ricerca di ciò che si *ripete* sempre uguale. Cominciamo a intravedere uno strano rapporto (non più oppositivo) tra legge e desiderio, a cui si aggiungono anche dolore, ripetizione e pulsioni di morte: è un rapporto che «fa sì che il nostro desiderio divampi solo nel rapporto con la Legge, attraverso cui diventa desiderio di morte»¹⁰⁷. Kant si avvicina al suo rovescio, Sade, che, «per raggiungere assolutamente *das Ding*, per aprire tutte le chiuse del desiderio», ci mostra «il dolore altrui, come pure il dolore proprio del soggetto», che sono entrambi modi di avvicinarsi all'«estremo del piacere», anche se questo «non possiamo sopportarlo»¹⁰⁸. È verosimile che, con questo *piacere estremo* (che si porta al di là del principio di piacere stesso fino a raggiungere la morte), ci stiamo finalmente avvicinando al concetto lacaniano di *godimento*. Lacan non si limita però a vedere il nesso di legge e dolore nel secolo dei lumi, ma ne segue la traiettoria fino a Freud, che (si ricorderà) parlava del *super-io* come di un luogo di coltura delle pulsioni di morte e della sua straordinaria *crudeltà* nei confronti dell'io: «la coscienza morale si mostra tanto più esigente quanto più è affinata, [...] quanto meno la offendiamo», costringendola anzi

¹⁰⁵ Ivi, pp. 93-94. Abbiamo riassunto alcuni argomenti con cui Lacan, che ha in mente la seconda *Critica* kantiana e *La filosofia nel boudoir* di Sade, sostiene in ivi, pp. 90-93, la vicinanza dei due autori. Il fatto che la massima, principio pratico soggettivo, possa farsi legge universale oggettiva, costituisce il contenuto dell'imperativo categorico che, già formulato anche in questi termini nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, cfr. BA 52, viene definito nella seconda *Critica*, cfr. A 54, la legge fondamentale della ragion pura pratica; per il dolore (in quanto danno inflitto alle nostre inclinazioni) come correlato sentimentale della legge morale, cfr. ivi, A 129. Un altro celebre accostamento Kant-Sade è quello della *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer, per i quali i due autori condividerebbero lo stesso impianto etico, fondato sulla *ratio*, indifferente al particolare e al sentimento (persino nei personaggi sadiani, apparentemente mossi dal piacere). È controverso se Lacan avesse letto l'opera, anche se egli in *Kant con Sade*, del '63, ritiene di essere il primo ad aver scoperto la parentela: «Sade è il passo inaugurale di una sovversione di cui [...] Kant è la svolta decisiva e per quanto ne sappiamo mai individuata come tale» in J. Lacan, *Scritti* (1966), trad. it. di B. Contri, RCS, Milano 2007, pp. 764-791, pp. 764-765. Corsivo nostro.

¹⁰⁶ Lacan, *Il seminario VII*, p. 94.

¹⁰⁷ Ivi, p. 99. La legge non è la Cosa, ma ci fa prendere coscienza di essa proprio *vietandola*, cfr. ivi, p. 98. Lacan confessa tra l'altro che il suo modo di pensare il rapporto tra legge e Cosa ricalca il modo in cui San Paolo pensava il rapporto tra legge e peccato.

¹⁰⁸ Ivi, p. 95. Riconosciamo qui *sadismo* e *masochismo*, che sappiamo essere legati entrambi alle pulsioni di morte. Sul carattere ripetitivo della legge e sul rapporto *non* oppositivo di legge e desiderio – ciò che al soggetto «si presenta come legge è strettamente connesso alla struttura del desiderio» –, cfr. ivi, p. 89. Per il rapporto del sentimento di dispiacere kantiano, il principio di piacere freudiano e l'al di là di questo, cfr. Recalcati, *Jacques Lacan, vol. I*, pp. 301-303.

a “frugare” tra i «nostri desideri», e il suo «carattere inestinguibile [...], la sua crudeltà paradossale, ne fa una specie di parassita dell’individuo che si nutre delle soddisfazioni che gli si concedono»¹⁰⁹. Troviamo sempre il nostro soggetto, anzitutto morale perché desiderante: la legge ha bisogno che il soggetto *desideri* per accanirsi contro di esso, lanciando le pulsioni di morte contro l’io che doveva aiutare nel padroneggiare le pulsioni erotiche e vietando la soddisfazione di queste, che riguardano (sia per Freud sia per Lacan, almeno in questa fase della sua riflessione) il desiderio di incesto. Ora, qual è la punizione per l’incesto? Si tratta (l’aveva già detto Freud) della *castrazione* (su cui occorrerà tornare): per ora basta dire che essa è per Lacan la privazione minacciata dal padre (che torna come *immaginario*) – anche se iniziata dal *simbolico* perché «introdotta dall’incidenza del significante [...] in rapporto con il sesso», con la conseguenza che «non vi è causa di desiderio se non prodotta da questa operazione» – e che tuttavia, pur introducendo il fantasma che «domina tutta la realtà del desiderio, cioè la legge», non è essa stessa un fantasma, ma un’«operazione reale»¹¹⁰, in quanto produce effetti *reali* e il padre immaginato castrante è quello reale. Questo ci porta al secondo aspetto della questione: il soggetto è desiderante perché *morale*, in quanto (per Lacan) è solo la castrazione che rende possibile il desiderio, mentre la legge paterna che la minaccia “stuzzica” il desiderio, avvicinando il soggetto tramite il dolore a un altro tipo di desiderio, fondamentale, dove esso è *godibile*, ma solo sul confine con la morte. Non c’è morale senza desiderio, né desiderio senza morale, anche se non siamo convinti sul fatto che l’operazione di “addomesticamento” del desiderio (necessaria per renderlo vivibile) *debba* assumere le forme di una castrazione (per quanto sofisticata) o passare per il dolore, né pensiamo che il godimento debba finire per coincidere con la morte; al massimo potremmo pensare il soggetto desiderante come un *campo di forze*, che si snoda tra il polo del godimento assoluto e quello della morale e della rappresentazione, andando incontro alla morte (rispettivamente per dissolvimento o solidificazione) solo qualora si irrigidisse su *uno solo* dei due poli. Abbiamo lasciato in sospeso un punto; le coppie Antigone-Creonte e Kant-Sade ci parlano di un rapporto del desiderio con la legge e la morte, ma non ci raccontano la stessa storia: nella prima il desiderio *si oppone* alla legge, seguendo la propria strada fino alla morte, datagli dalla legge stessa, nella seconda invece la legge *coopera* col desiderio rendendolo possibile, perché lo riporta alla sua fonte originaria, il godimento; in Lacan però il risultato non cambia: con o contro la legge, si giunge sempre tramite essa al *godimento-morte*, solo attraverso due vie diverse. Ci sorgono però alcuni dubbi: non esiste forse una morte *diversa*, quella del proprio desiderio singolare schiacciato nel *conformismo* a una legge universale che pure doveva proteggerlo e, d’altra parte, il godimento pulsionale che alimenta il desiderio è davvero *solo* morte?

¹⁰⁹ Lacan, *Il seminario VII*, p. 105.

¹¹⁰ Lacan, *Il seminario XVII*, p. 159. La castrazione si situa dunque al punto di *incrocio* tra immaginario, reale e simbolico.

Dovremo allora spostarci sul godimento (*jouissance*), per chiarire meglio i suoi rapporti con soggetto e desiderio; mettendo assieme le acquisizioni freudiane e lacaniane fin qui raggiunte, esso emerge come l'ambito *pulsionale* che fonda il *Wunsch* (ossia il desiderio legato alle forme *rappresentative*), l'"al di là" del principio di piacere, su cui pure questo si basa; data la vicinanza alle pulsioni, in particolare a quella di morte (se si accetta il presupposto freudiano che essa ha un carattere fondativo rispetto a quella erotica), il godimento mostra da subito una natura *mortale*, persino malvagia; Freud stesso sa per Lacan che vi è un godimento allo stato originario e un godimento che passa attraverso le forme sublimite della civiltà, anche se all'interno di queste (e qui si affaccia la possibilità di una lettura "*politica*" del godimento) vi è una classe di individui che può permettersi di *violare* le convenzioni morali, per avvicinarsi al godimento *primordiale*, spesso infliggendo dolore alle classi sottoposte: è il mondo sadico, che ci porta vicino al «centro di incandescenza, [...] psichicamente irrespirabile» e costituisce «il garante di quella malvagità [...] oggetto della nostra ricerca»¹¹¹; notiamo però che la possibilità di un godimento che si avvicini a quello massimo è preclusa alle classi sottoposte proprio da una *divisione di classe* preesistente e non da una natura *in quanto tale* malvagia del godimento, e che non è detto che tale possibilità coincida solo con male e morte: si tratterebbe piuttosto di un male e una morte rispetto alle strutture fisse della nostra *rappresentazione*, ma forse funzionali a un processo vitale *più ampio*, da cui anche noi traiamo vitalità. Lacan da un lato parla del godimento come di «un percorso verso la morte»¹¹², parzialmente frenato dal sapere; poiché d'altro lato in questo percorso – particolarmente evidente nei casi di masochismo e sadismo, ove il godimento si iscrive come un «marchio sulla pelle», portandone «la gloria»¹¹³, di chi si pone come oggetto di piacere – il godimento contribuisce a determinare il discrimine tra narcisismo e più matura relazione d'oggetto, e di qui la distinzione *io-Altro*, esso è *indispensabile* al desiderio stesso. La relazione è però reciproca perché anche il godimento ha bisogno del *significante*, del suo inserimento nel registro simbolico che caratterizza il desiderio laciano: non sarebbe nemmeno possibile parlare di godimento se non in riferimento all'«entrata in gioco del significante», né «nessuno saprà mai di cosa godano l'ostrica o il castoreo perché, mancando di significante, non vi è distanza tra il godimento e il corpo»¹¹⁴; il godimento è legato all'origine del significante, ma ha bisogno che esso intervenga come «tratto unario, che è marchio per la morte», perché solo a partire «dalla separazione del godimento

¹¹¹ Lacan, *Il seminario VII*, p. 237. Sul riferimento, a Freud cfr. *ivi*, p. 235. Secondo Recalcati, in *Jacques Lacan I*, pp. 286-287, Sade e Kant rappresentano per Lacan due poli estremi del godimento, quello dell'*incremento* senza limiti del godimento e quello del godimento come *privazione*. Recalcati nota che il godimento non coincide per Lacan, *in quanto tale* col male, ma solo nella sua forma pura, che sarebbe quella incestuosa che si sottrae alla legge di castrazione.

¹¹² Lacan, *Il seminario XVII*, p. 13. Vedremo che il sapere non è solo un limite, ma anche un mezzo di godimento.

¹¹³ *Ivi*, p. 55. Per Recalcati in *Jacques Lacan I*, pp. 289-290, il desiderio dell'Altro crea la distanza tra corpo e godimento, laddove quest'ultimo tenderebbe autisticamente all'Uno; Lacan però qui dice quasi il contrario, che la distinzione tra narcisismo e relazione d'oggetto passa *solo* tramite il godimento: senza di esso non sarebbe possibile il desiderio d'Altro.

¹¹⁴ Lacan, *Il seminario XVII*, p. 222.

dal corpo ormai mortificato»¹¹⁵, cioè percorso da iscrizioni significanti, godimento e desiderio acquistano *senso*. Quando parla di significante, Lacan si riferisce però a un linguaggio di genere affatto particolare, perché *precede* parole ed enunciazioni effettive ed è invece costituito di *strutture*, ossia relazioni ed enunciati fondamentali che “preformano” i nostri atti: la relazione più importante è quella che va «da un significante a un altro significante» perché proprio da essa emerge «ciò che chiamiamo soggetto»¹¹⁶, *rappresentato* da un significante presso un altro. Si tratta di una precisazione importante per cogliere meglio il soggetto desiderante, in cui soggetto, desiderio e godimento stanno in un rapporto da cui non possono essere tolti: il *soggetto* si muove nell’ambito del significante, ma può svilupparsi solo a partire dal *godimento* all’origine di esso, come pure il godimento non sarebbe sperimentabile senza un soggetto che lo rappresenta, con il *desiderio* infine a legare tra loro i primi due¹¹⁷.

Sappiamo però che l’inserimento del godimento nel significante, che dà luogo al desiderio propriamente detto, è un’operazione reale, chiamata tuttavia da Lacan allo stesso modo di un genere totalmente diverso di azione, ossia la *castrazione* minacciata dal padre per l’incesto: perché? È necessario (l’abbiamo visto in nota) che le identificazioni *immaginarie* siano spezzate dall’inserimento

¹¹⁵ *Ibidem*. Notiamo un interessante slittamento: prima Lacan legava la morte alla dimensione del godimento *puro*, ora sembra che la morte sia data dall’introduzione del *significante*, che interrompe il processo della vita dandogli però senso. Per il tratto unario, con cui il significante determina al contempo l’identificazione e la scissione del soggetto, cfr. Recalcati, *Jacques Lacan I*, p. 290.

¹¹⁶ Lacan, *Il seminario XVII*, p. 5. Il linguaggio a cui Lacan fa riferimento è un linguaggio *non* del tutto riducibile alla rappresentazione e forse nemmeno all’uomo; in un passo dalle risonanze heideggeriane, in *ivi*, p. 77, egli parla di «*impiego del linguaggio*», aggiungendo: «non voglio dire che noi lo impieghiamo. Siamo noi a essere suoi impiegati» e, come vedremo, «è attraverso questo che c’è godimento»; nemmeno quest’ultimo è meramente umano, ma ci inserisce in *processi vitali*, che possono poi essere iscritti nelle nostre strutture rappresentative proprio perché le preformano.

¹¹⁷ Si impongono qui alcune puntualizzazioni. Lacan distingue come Freud il *soggetto* dall’*io*, anche se opera un’ulteriore distinzione tra *je* e *moi*: potremmo definire il *je* il soggetto che compie l’*esperienza*, laddove il *moi* è l’*Io ideale* a cui il primo cerca di identificarsi e che è rappresentato inizialmente dalla propria *immagine* riflessa allo specchio (narcisismo), poi sostituita via via da identificazioni con altre persone: cfr. Lacan, *Lo stadio dello specchio* (1949), in *Scritti*, cit., pp. 87-94, dove egli definisce a p. 88 il *moi* come «linea di finzione»; un’ottima ricostruzione di queste distinzioni è in Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, p. 14 e pp. 16-17. Ciò dà avvio a una serie infinita di identificazioni instabili (paranoia), in seguito dette *immaginarie*, che può però essere spezzata dall’identificazione con il *padre*: poiché questo impone al bambino un divieto di incesto condiviso culturalmente, il soggetto entra in un mondo culturale (in seguito definito simbolico) e ha un punto di riferimento stabile; l’*io ideale* diviene *ideale dell’io* o super-*io*, ma poiché l’identificazione con l’ideale può essere solo approssimativa (il padre vieta una somiglianza completa), il soggetto rimane sospeso al processo di identificazione, cfr. Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, pp. 27-30; il testo di riferimento è *I complessi familiari* di Lacan in *Altri scritti*, che qui non prendiamo in esame. Il fatto che il soggetto lacaniano corrisponda al *je* che si sottrae progressivamente al *moi* immaginario, entrando nel *simbolico*, è confermato ad esempio in Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio* (1960), in *Scritti*, pp. 795-831, dove a pp. 802-803 parla di inconscio come struttura di linguaggio e del *je* come significante che *designa* ma non *significa* il soggetto dell’enunciazione; il soggetto è *inconscio* e diviso, poiché emerge in quanto detto da un *altro* soggetto significante. In *ivi*, p. 811, Lacan ribadisce la distinzione di questo soggetto dal *moi* immaginario, che si pretende autonomo ed è «funzione di padronanza». Due punti su Lacan e Freud. 1) il soggetto *je* del primo non è legato (in quanto inconscio) alla coscienza come l’*ich* del secondo – cfr. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, pp. 93-94, dove egli sottrae il suo *je* sia dal sistema P-C, sia dalla tradizione filosofica (ripresa dall’esistenzialismo) dell’autonomia della coscienza; cfr. anche Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, pp. 16-17 – anche se sappiamo che Freud ammette che parte dell’*io* resta inconscia: il *je* lacaniano (proprio perché sarà legato agli investimenti oggettuali e all’identificazione paterna) corrisponde solo in parte all’*ich* freudiano e coincide per noi con l’*intero* soggetto freudiano composto da *io*, *es* e super-*io*; 2) il *moi* corrisponde per Lacan all’*Ideal-Ich* freudiano, sostituito dal più maturo *Ich-Ideal*: è però un errore perché Freud utilizza i due termini come sinonimi, cfr. Freud, *L’Io e l’Es*, p. 55 e Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, pp. 29-30.

del soggetto nell'identificazione paterna ma, poiché questa passerebbe dal desiderio della madre, deve essere anche *limitata* con la minaccia di castrazione, che sancisce l'ingresso del soggetto nel mondo *simbolico* di Edipo; Lacan legge il *complesso edipico* freudiano come un mito: in esso il padre (ad esempio quello ordalico di *Totem e tabù*) sancisce il suo monopolio sul godimento, ma solo in quanto *morto*, anche se Lacan definisce paradossalmente *reale* la coesistenza di questo monopolio con la morte; in questo paradosso, in cui «il reale è l'impossibile», il padre iscrive sì il godimento nel significante, ma «al di là del mito di Edipo», come un «operatore strutturale»¹¹⁸, che ci porta dal carattere simbolico del *mito* alla dimensione *reale* del godimento. Forse il significante – anche se continuiamo a chiederci se l'inserimento in esso debba essere pensato per forza come una minaccia di mutilazione, che rischia di scivolare in *autoritarismo* – non indica solo una limitazione del godimento, ma una via d'*accesso* a esso, che può addirittura amplificarlo. Nemmeno la questione del godimento, che Lacan comincia a intravedere *al di là* di Edipo (e delle sue implicazioni familistiche che sullo scorcio degli anni '60 venivano pesantemente criticate), è “comoda” e con essa si aprono molti problemi.

Il modo migliore per studiarla è analizzare il particolare intreccio di godimento e linguaggio “senza parole”, che Lacan chiama “*discorso*”: egli individua quattro discorsi, che coincidono con «l'articolazione significante, ovvero quell'apparecchio la cui sola presenza [...] governa tutto ciò che può eventualmente nascere da parole»¹¹⁹. I quattro discorsi sono quello dell'università (U), del padrone (P), dell'isterica (I) e dell'analista (A), generati dal movimento di quattro elementi (*funzioni*): S₁, il *significante-padrone*, il significante puro dato dal rapporto con altri significanti e che determina il soggetto; S₂, il *sapere*, che indica la “catena” di significanti che si generano dal significante-padrone e che corrisponde a ciò che il soggetto sa di sé; \$, il *soggetto barrato* che indica il soggetto inconscio, diviso a opera del desiderio (che Lacan concepisce come mancanza); *a*, ossia l'*oggetto* che “condensa” il godimento e causa il desiderio. Questi elementi ruotano all'interno di quattro luoghi che rimangono invece fissi: $\frac{\text{agente}}{\text{verità}} \frac{\text{lavoro}}{\text{produzione}}$. Con la sbarra Lacan indica la *rimozione* freudiana, traducendola in termini linguistici come ciò che *separa* significante e significato (che resta inconscio in

¹¹⁸ Lacan, *Il seminario XVII*, p. 152. Secondo Recalcati, in *Jacques Lacan. Volume II. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Raffaello Cortina, 2016, pp. 627-629, il suo carattere di operatore strutturale rende il padre *sostituibile* con qualunque cosa che possa esercitare questa funzione: qui si aprirebbe una frattura tra padre *simbolico* edipico e padre *reale* ordalico; Recalcati indica piuttosto i rischi di quest'ultimo che le opportunità rappresentate dall'al di là di Edipo. Lacan, in *Il seminario XVII*, pp. 49-50, individua in Freud stesso una “svolta” simile alla propria, che porterebbe entrambi, dalla riflessione sull'inconscio strutturato simbolicamente, verso una maggior accentuazione dell'elemento *reale* del godimento: nella prima fase, rappresentata dall'*Interpretazione dei sogni*, il desiderio si trova a livello dell'inconscio da interpretare, nella seconda, inaugurata da *Al di là del principio di piacere*, Freud scopre attraverso la ripetizione, che coincide col godimento ricercato da essa, l'istinto di morte; il godimento si pone per Lacan non solo al di là del principio di piacere, ma anche della vita stessa (e, contro ciò che abbiamo cercato di mostrare nella pulsione freudiana, del ciclo bisogno-soddisfazione). Per queste “due enunciazioni in Freud”, cfr. anche Recalcati, *Jacques Lacan I*, pp. 242-243.

¹¹⁹ Lacan, *Il seminario XVII*, p. 208.

virtù della rimozione); il luogo dell'*agente* (detto anche del desiderio) determina la struttura del discorso, quello della *verità* indica la verità nascosta di esso, il luogo del *lavoro* è detto anche luogo dell'Altro, perché qui si trova la relazione intersoggettiva entro cui il discorso e il desiderio avvengono, mentre il luogo di *produzione* è detto anche luogo della perdita, perché il prodotto del discorso che esso indica è piuttosto un suo "scarto". I discorsi funzionano con un movimento di un quarto di giro in senso antiorario, in cui l'agente effettua un certo lavoro, che produce qualcosa, da cui risulta la verità del discorso: da questi quattro discorsi derivano quattro tipi di *soggettività*. Notiamo che questa riguarda elementi non solo legati alla *rappresentazione*, come linguaggio e sapere, ma anche *irriducibili* a essa, come desiderio e godimento, e che la verità qui non è solo questione di interpretazione ma anche di *produzione*¹²⁰. Vediamo un po' più da vicino i discorsi, cominciando da quello del *padrone*, ossia l'uomo di potere, che nella nostra civiltà coincide col padre: $\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$; qui il significante-padrone ha per Lacan un funzionamento più semplice, consentendo dunque di comprendere gli altri; se il significante «rappresenta un soggetto per un altro significante» e la funzione del significante-padrone in genere è «rappresentare un soggetto per ogni altro significante»¹²¹, qui abbiamo da subito un significante-padrone che prende la posizione di agente, rappresentando il soggetto tramite un altro significante S₂, il sapere, e ponendo questo nel luogo dell'Altro, accessibile appunto solo attraverso un sapere codificato; a essere prodotto è il godimento (ma, come vedremo, proibito), mentre la verità del discorso è il soggetto barrato, ma appunto un soggetto che resta inconscio. La riflessione di Lacan si fa decisamente *politica*: il soggetto, in P, è *assoggettato* a un potere che passa da un lato da un sapere e un'identificazione *precostituiti*, dall'altro da una *proibizione* di godimento; in pagine in cui ha invero in mente il discorso universitario (che si mostra dunque solidale con quello del padrone), Lacan parla dell'alleanza tra filosofia dell'io ed egemonia politica: «l'io identico a se stesso è precisamente ciò di cui è costituito l'S₁ del puro imperativo» e, accostando l'«Io trascendentale», che unifica la propria esperienza edificando intorno a essa un sapere, e l'«Io che domina», prescrivendo identificazioni, Lacan può parlare di «*Io-crazia*»¹²². Il secondo aspetto attraverso cui il

¹²⁰ È difficile trovare nel seminario una descrizione rigorosa dei quattro discorsi, per la cui struttura cfr. *ivi*, pp. 41 e pp. 110-112. Per ricostruirli ci siamo serviti di Recalcati, *Jacques Lacan II*, pp. 590-592 e di Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, pp. 89-93, che offrono anche alcuni esempi di funzionamento dei discorsi. Lacan anticipa Deleuze e Guattari – per i quali (influenzati dal marxismo) l'inconscio è questione di produzione, non di interpretazione – evidenziando *entrambe*.

¹²¹ Lacan, *Il seminario XVII*, pp. 27, e 106, dove parla del discorso dell'analista. Per il carattere più semplice del significante-padrone nel discorso del padrone cfr. *ivi*, p. 111. Per Recalcati, in *Jacques Lacan II*, p. 590, S₁ è il *tratto unario*, per Tarizzo, in *Introduzione a Lacan*, p. 92, esso è il *Nome-del-Padre*, concetto-chiave lacaniano, che indica l'agente della castrazione, il quale opera come significante di un altro significante, il nostro soggetto, inserendo questo nell'ordine simbolico e determinandone l'identificazione culturale, cfr. *ivi*, pp. 63 e ss. Le due letture sono, crediamo, compatibili.

¹²² Lacan, *Il seminario XVII*, p. 72. Ci saremmo aspettati che Lacan usasse il termine *moi* per indicare l'io, ma egli usa il termine *Je*, quasi a segnalare che il soggetto è *in quanto tale* assoggettato-assoggettante: per Lacan la filosofia *tout court* (non solo, come diremmo noi, quella che va da Descartes al Novecento) è filosofia del soggetto e una forma di sapere padronale. Tarizzo, in *Introduzione a Lacan*, p. 92 e Recalcati, *Jacques Lacan II*, p. 605, citano entrambi il passo a proposito di P, anche se Lacan sta parlando di U: data però la vicinanza dei due discorsi, è una lettura corretta.

potere del padrone si impone è la proibizione del godimento: Lacan mostra che questa riguarda in prima istanza il padrone che, per esercitare la propria funzione, *perde* il godimento, lasciandolo al servo e *castrandosi*; il godimento perduto deve essere restituito come un *più-di-godere* (coincidente come vedremo con l'oggetto *a*) che, venendo contabilizzato come *plus-valore*, motiva la storia del capitalismo (mostrandoci peraltro l'incrocio tra psicoanalisi ed economia politica), ove verosimilmente verrà proibito a *tutti*: in P si stabilisce una barriera tra l'oggetto *a* che causa il suo desiderio e il \$ che dovrebbe costituire la sua verità e questa barriera «è quella del godimento, [...] vietato nel suo fondamento» e di cui «potremmo prendere delle briciole»¹²³; impedendo il godimento, il padrone impedisce anche il desiderio, che qui Lacan definisce come il “*fantasma*”, ossia quella struttura fondamentale che mette in relazione ciascun soggetto diviso con l'oggetto che causa il suo desiderio: «il discorso del padrone esclude il fantasma. E questo lo rende, nel suo fondamento, completamente cieco»¹²⁴. In P troviamo autoritarismo, castrazione, conformismo (visto che esso è la legge contro il desiderio singolare) e ignoranza: il padrone «dà ordini», ma «non ci capisce mai niente», anche perché «non desidera sapere assolutamente nulla – desidera solo che la cosa funzioni»¹²⁵, pur incarnando un sapere condiviso socialmente. Si capisce come Lacan voglia *opporsi* in prima istanza a questo discorso; quando sostiene ad esempio che il mito edipico vuole dissimulare «il fatto che, appena entra nel campo del discorso del padrone, [...], il padre è, fin dall'origine, castrato»¹²⁶, crediamo che egli cominci ad attribuire un valore *diverso* alla castrazione: essa mantiene il ruolo di “chiave” al simbolico, ma si palesa sempre più (in modo più intuitivo) come *rinuncia* al godimento che, imposta dal padrone e interiorizzata dai sottoposti, finisce per *privare* la società non solo di piacere e felicità, ma anche di conoscenza e libertà, poiché colpisce il desiderio e il soggetto in cui esso si esprime (il godimento non coincide con nessuna di queste dimensioni, ovvio, ma è quell’“al di là” di esse, con cui non possono evitare di confrontarsi incessantemente). Il discorso dell'*università* o della *scienza* $\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$, a differenza di quello del padrone, si mostra almeno interessato alla questione del sapere, che

¹²³ Lacan, *Il seminario XVII*, p. 131. Lacan si rifà esplicitamente alla dialettica hegeliana servo-padrone e vede nel plus-godere il *fondamento* del concetto marxiano di plusvalore.

¹²⁴ *Ibidem*. Se Freud parla di *fantasie inconsce* che, *rimosse*, danno luogo a dei sintomi e vanno rese coscienti dall'analisi per liberarsene, Lacan introduce il *fantasma* come la “significazione assoluta” che *causa* la rimozione stessa, un’“*allucinazione fondamentale*” che orienta la percezione della realtà e dà sostegno al desiderio, *determinando* così il destino del soggetto; il fantasma non è in opposizione alla realtà perché questa (che, ricordiamo, non coincide col reale, rispetto a cui il fantasma è una difesa) si origina e può essere ordinata proprio grazie all'estrazione dell'oggetto *a* dal campo dell'Altro operata dal fantasma stesso, che costituisce il carattere *singolare* del desiderio di ognuno. La formula del fantasma proposta da Lacan è $\$ \langle a$, a segnalare il fatto che esso mette in comunicazione il soggetto *diviso*, appartenente al simbolico, con l'oggetto *a*, che determina il primo e il suo desiderio e appartiene al reale: cfr. Recalcati, *Jacques Lacan II*, pp. 268-271. Per P come interdizione del godimento e Legge universale contro il desiderio singolare, cfr. *ivi*, p. 608.

¹²⁵ Lacan, *Il seminario XVII*, *ivi*, pp. 130-131 e p. 20.

¹²⁶ *Ivi*, p. 122. Siamo in un contesto in cui Lacan cerca di muoversi al di là del mito edipico, notando che il padre, in una società come quella di Freud è più un lavoratore amorevole che un padrone; il mito, che nasce dall'amore per il padre ucciso, nasconderebbe il fatto che, quando assume la funzione di padrone, egli è castrato: Recalcati, in *Jacques Lacan II*, p. 627, vi vede, più che una revisione della castrazione come noi, una parziale vicinanza di Lacan alle proteste giovanili.

costituisce appunto l'agente del discorso: si tratta però di un *sapere anonimo* e ripetuto, che forse si esercita godendo di sé; esso produce un soggetto scisso, mettendolo in posizione di scarto (ossia esclude il soggetto e il suo desiderio) e il significante-padrone, forse la volontà di appropriarsi dell'ente inserendolo nelle proprie categorie, resta la sua verità. Per questo lo stesso Lacan parla di vicinanza del discorso dell'università con quello del *padrone*, anche se per esso la valutazione è ambivalente: da un lato per Lacan la verità nascosta di chiunque enunci un sapere in un certo modo è di nuovo l'Io trascendentale e qualunque filosofia enunciata in ambito universitario sarebbe un ripristino del suo *primato*; la scienza tenderebbe a mantenere l'ordine del padrone e, come nel discorso di questo avevamo un servo in posizione subordinata, qui l'oggetto *a* è lo studente, che deve produrre come ogni lavoratore; dall'altro Lacan ammonisce a *non* fraintendere le sue posizioni come un invito a frenare le scienze, ma un tentativo di vederne anche i pericoli¹²⁷.

Se i primi due discorsi possono essere definiti “*conservatori*”, sicuramente gli altri due sono “*sovversivi*” e Lacan prende parte per essi. Il discorso dell'*analista* $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$ è «al polo opposto del discorso del padrone»¹²⁸; anzitutto l'agente è l'oggetto *a*, che l'analista deve assumere su di sé (*transfert*): «l'analista [...] si fa causa del desiderio dell'analizzante», ossia del paziente, che però non è «soddisfacimento di essere riconosciuto»¹²⁹; il lavoro dell'agente è sì dividere il soggetto \$ del paziente, ma non per spezzarlo, bensì per avvicinarlo al proprio *desiderio singolare* (ritroveremmo qui il nostro soggetto desiderante): anzi, «non è [...] l'analista a essere posto in funzione di soggetto supposto sapere», ossia il soggetto identico supposto a un sapere altrettanto univoco, bensì «lo psicoanalizzante», che deve «poter parlare come un padrone, cioè uno sventato»¹³⁰; il soggetto del paziente non è però rafforzato (dopotutto si tratta di \$) e il prodotto delle sue «cogitazioni», ossia il significante-padrone espresso esplicitamente, è uno “scarto”, «destinato alla fine a essere perduto ed eliminato dal processo»¹³¹; veniamo infine alla verità di questo discorso, che coincide col sapere, il quale però si trova sotto la barra di rimozione: cosa comporta tutto ciò? Che il «sapere in quanto verità [...]

¹²⁷ Per la valutazione ambivalente di Lacan del discorso della scienza abbiamo riassunto, *Il seminario XVII*, pp. 72 e 125-129. Per una spiegazione del discorso della scienza, cfr. anche Recalcati, *Jacques Lacan II*, pp. 591, 613 e 616, che tende anch'egli a vedere la sua ambivalenza, e Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, p. 91, che però sembra attribuire a Lacan solo una valutazione negativa di esso. Le affermazioni lacaniane (in altre opere) per cui il discorso isterico è il discorso della scienza stesso (o ha lo stesso soggetto) indicano per Recalcati un potenziale *sovversivo* di questo, mentre per Tarizzo che la scienza ci fa *ammalare* (lo stesso S_1 in posizione di verità indicherebbe la forclusione del Nome-del-Padre).

¹²⁸ Lacan, *Il seminario XVII*, p. 104. Il discorso del padrone è il *rovescio* della psicoanalisi che dà il titolo al seminario, ma, in quanto insostenibile, mostra la *verità* nascosta della psicoanalisi stessa, cfr. *ivi*, p. 61 e soprattutto Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, pp. 88 e 93. Deleuze e Guattari recupereranno in modo originale il “rovescio della struttura” lacaniano.

¹²⁹ Lacan, *Il seminario XVII*, p. 39. Lacan chiama il paziente “*analysant*” per indicare il suo carattere *attivo*, laddove l'analista opera in una posizione di neutralità. Lacan si *smarca* qui dalla dialettica del riconoscimento, di marca hegel-kojéviana, che improntava i suoi primi lavori.

¹³⁰ *Ivi*, p. 38. Per il soggetto supposto sapere incarnato dall'*analizzante* e non dall'analista, cfr. anche *ivi*, p. 59. Lacan aveva introdotto il soggetto supposto sapere nel *Seminario XI*, attribuendolo all'analista (cfr. Recalcati, *Jacques Lacan II*, p. 609 e Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, p. 92), anche se nel *Seminario XVII* rinnega quella posizione.

¹³¹ Lacan, *Il seminario XVII*, pp. 38-39.

definisce la struttura di ciò che si chiama un'interpretazione», anche se questa a sua volta «è spesso fatta di enigma», che va colto «nella trama del discorso dello psicoanalizzante e che l'interprete in nessun modo potrà completare da solo e che non potrà considerare come una confessione»¹³². Lacan definisce l'*enigma* come un «semi-dire», un'«enunciazione senza enunciato e come un enunciato con riserva di enunciazione»¹³³; esso richiede un'interpretazione *continua*, che rinnova la nozione stessa di verità: questa è fatta coincidere da Lacan con «l'impotenza», come l'amore è identificato con la «debolezza» e, in questa «mancanza a essere» del soggetto e della sua verità, troviamo paradossalmente un «desiderio indistruttibile»¹³⁴. Le implicazioni politiche del discorso dell'analista sono chiare: egli non deve essere il sodale del potere, che prescrive identificazioni univoche ai pazienti o riversa un sapere consolidato dall'alto di una cattedra sugli studenti, ma deve mettersi in *ascolto* dell'enigma che essi costituiscono e soprattutto fare in modo, senza fraporsi al loro godimento, che il loro desiderio singolare di *soggetti desideranti* (refrattari a identità, verità e leggi universali) si sprigioni¹³⁵. Vediamo infine il suo discorso complementare, quello dell'*isterica*: $\$ \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$; qui l'agente è \$, il paziente che, squassato internamente dal proprio desiderio, all'inizio era soprattutto donna; l'isterica ha poi spinto (contribuendo pionieristicamente ai progressi della psicoanalisi) in analisi anche l'uomo, «animato dal desiderio di sapere», cioè di conoscere se stesso – perché «non sappiamo ancora che cosa sia questo \$», né che «valore abbia questa persona che parla»¹³⁶ – e quale sia l'oggetto *a* che costituisce la verità del suo desiderio e che, in quanto inconscio (è sotto la barra di rimozione), lo fa soffrire; l'azione di \$ è parlare, producendo «significanti che costituiscono quell'associazione libera che diverrà [...] padrona del campo», mentre «l'analista non prende la parola» in questa «produzione abbondante di S₁», perché deve limitarsi ad ascoltare, consentendo questa «isterizzazione del discorso»¹³⁷; infine S₂, forse il sapere codificato della scienza medica, deve in questo campo tutto all'esperienza dolorosa dell'isterica ed è il suo prodotto di scarto. Il discorso dell'isterica ha il merito di *smascherare* quello del padrone, in cui «il soggetto si trova legato al significante-padrone, con tutte le illusioni che esso comporta», e «il sapere viene al posto del godimento»¹³⁸; no, il soggetto isterico

¹³² Ivi, pp. 37-38.

¹³³ Ivi, pp. 37 e 58; a p. 37 Lacan suggerisce che l'enigma scompare con la soluzione, ma il suo carattere di riserva di enunciazione indica forse che, anche se risolto, torna a presentarsi come enigma, richiedendo un'interpretazione *continua*. Il semi-dire non è solo a livello dell'analizzante, ma soprattutto dell'analista, cfr. ivi, p. 60.

¹³⁴ Ivi, p. 59. *Mancanza a essere* è un concetto-chiave che Lacan riprende da Sartre e indica il carattere intrinsecamente mancante del *soggetto* e del suo *desiderio*, cfr. Recalcati, *Jacques Lacan I*, pp. 243-246. A questo desiderio mancante si accosta sempre più (nel *seminario XVII* in modo preponderante) la *pienezza* del godimento.

¹³⁵ Sulle implicazioni politiche del discorso dell'analista, cfr. Recalcati in *Jacques Lacan II*, pp. 607 e 609-611; egli perviene a riflessioni che condividiamo, parlando di una sua «*sovversione del soggetto*» che, lungi dal dissolverlo, ne *esalta* il desiderio, promuovendone la vitalità e la singolarità; a essere dissolto è invece l'*Io*, la sua immagine fissa e legata alla rappresentazione, il quale costituisce la sua prigionia ideologica.

¹³⁶ Ivi, p. 34. Lacan, *Il seminario XVII*, pp. 33-34.

¹³⁷ Ivi, pp. 34 e 32.

¹³⁸ Ivi, pp. 111-112.

è un essere di *godimento* che «si aliena dal significante-padrone», pur servendosi di esso, «rifiuta di farsene il corpo» (mostrando così la sua centralità nel discorso castrante del padrone), «non rivela il suo sapere», si sottrae al padre-padrone «in quanto oggetto del suo desiderio», rivelando infine tutto il suo potenziale politico sovversivo: «il soggetto isterico non è servo»¹³⁹. Per Lacan ad esempio Dora, quando rifiuta le avances del signor K, in realtà «vuole il sapere come mezzo di godimento, ma solo per metterlo al servizio della verità» e questa verità è che il padrone, potendo dominare solo entrando in rapporto col sapere e precludendosi il godimento, «è castrato»¹⁴⁰: capiamo che, se il potere passa da un sapere univoco che castra il godimento (tanto di dominati e dominanti), il suo rovesciamento isterico richiede anzitutto uno smascheramento della verità alla base di tale sapere e la ricerca di un *altro* tipo di verità.

La lotta dell'isterica col padrone ci introduce a questa nuova verità, consentendoci di vedere più da vicino l'oggetto *a*. A ben vedere tale verità, che manifesta da subito un particolare rapporto col godimento, non è separata da uno iato da quella "vecchia" (ad esempio quella del discorso della scienza) perché si produce come questa attraverso il discorso, solo con una diversa disposizione dei suoi elementi; come sappiamo, per Lacan è tramite il *linguaggio* che c'è *godimento*: «siamo degli esseri nati dal più-di-godere [*plus-de-jouir*], conseguenza dell'impiego del linguaggio», che "*mutila*" il godimento (anche se, lo sappiamo, per inserirlo nel simbolico e permetterne l'esperibilità), ma gliene sottrae solo una "*parte*", il «più-di-godere» appunto, e ciò che «si designa, ponendosi come residuo dell'effetto di linguaggio», è proprio la «verità come al di fuori del discorso», la quale «è la

¹³⁹ Ivi, p. 112. La vicinanza tra l'isterico sovversivo di Lacan e lo schizofrenico rivoluzionario di Deleuze e Guattari è notevole. In realtà il significante-padrone determina la castrazione in *ogni* discorso, non solo in quello del padrone, castrazione su cui del resto la valutazione di Lacan resta ambivalente: essa è sia l'inserimento del godimento nel registro *simbolico* che ne permette la vivibilità – crediamo corrispondente sul piano storico alla rinuncia al godimento completo seguita alla divisione del lavoro e forse necessaria per riuscire a ottenere prestazioni lavorative in grado di garantire la sopravvivenza della società – sia appunto la *soppressione* del godimento stesso all'interno del sapere; in pagine in cui ha in mente il discorso analitico, Lacan mostra che, poiché i significanti si equivalgono (proprio in quanto differenti l'uno dall'altro), *ciascuno* può esercitare la funzione di significante-padrone, cioè rappresentare un soggetto per ogni altro significante: «solo che il soggetto che esso rappresenta non è univoco. È sì rappresentato, ma anche non rappresentato. [...] Rispetto a questo stesso significante, qualcosa rimane nascosto»: ivi, p. 106. La psicoanalisi si sviluppa a partire da questa scoperta secondo Lacan, che non esita a vedere un suo antecedente nella dialettica dell'autocoscienza della *Fenomenologia* hegeliana, in cui essa sa di sé qualcosa che poi si rivela falso e passa attraverso una serie di crisi in cui si scopre progressivamente (forse per Lacan mai definitivamente): la prima figura di essa è appunto il padrone, che trova la sua verità a partire dal lavoro del servo, privato del corpo perché ha voluto conservarlo per accedere al godimento; il significante introduce sì una *scissione* tra significante-padrone e corpo (dunque godimento), ma questo corpo diviene così «quello in cui si iscrivono tutti gli altri significanti», *Ibidem*, cioè a sua volta significante-padrone: Lacan pare dire che è necessaria un'iniziale "*mutilazione*" del godimento, affinché questo, *inscritto* nel simbolico e *incarnato* nel corpo, sia *vivibile*. Col discorso analitico Lacan recupera dunque, in opposizione alla logica proposizionale (in sostanza tautologica) all'opera nel discorso della scienza, l'hegeliano «dinamismo del lavoro della verità»: ivi, p. 108. Su questi temi e luoghi, cfr. Recalcati, *Jacques Lacan II*, pp. 588, 612-615, che li riferisce al discorso isterico: anche se Lacan parla del discorso dell'analista, sappiamo che i due sono complementari.

¹⁴⁰ Lacan, *Il seminario XVII*, p. 116. Lacan pare vedere nelle singolari esperienze delle isteriche di Freud un insegnamento più valido del mito edipico in cui egli le ha poi sistematizzate.

sorella di questo godimento proibito»¹⁴¹; secondo Lacan non si tratta solo del fatto che le strutture logiche sottraggono questo plus-godere ma, più radicalmente, che al di sotto di esse, vi è un godimento che esse incarnano e da cui in sostanza *dipendono*. Non crediamo sia un caso se questo nuovo rapporto tra verità e godimento emerga nel discorso isterico, dove nel luogo della *verità* inconscia troviamo l'oggetto *a*, ossia il *plus-godere* (il quale del resto nel discorso opposto, quello del padrone, è un prodotto di scarto). Sappiamo che l'oggetto *a* costituisce il godimento che causa il desiderio e l'abbiamo visto all'opera nei quattro discorsi: perché però parlare di plus-godere? Facciamo un passo indietro e torniamo alla *ripetizione*, con cui Lacan, seguendo Freud, rinviene il godimento al di là del principio di piacere: «la ripetizione è fondata su un ritorno del godimento», ma in essa si produce «un difetto, [...] una dispersione di godimento» e, se per Freud questa dispersione è data dall'impossibile ricerca dell'oggetto perduto del godimento iniziale, Lacan aggiunge che essa deriva dal fatto che il godimento è solcato dal «tratto unario, [...] che costituisce [...] l'origine del significante»¹⁴². Questa operazione pare doppia: da un lato la ripetizione implica una *perdita* di godimento, dall'altro al posto di questa si inserisce l'*oggetto perduto*, che ora Lacan identifica senz'altro con l'oggetto *a*; esso pare a metà strada tra il godimento puro e il significante, il quale è un *sapere* che funge d'altra parte da nuovo *mezzo di godimento*, inserendo quest'ultimo attraverso il proprio *lavoro* nella dimensione del soggetto e in un sistema “energetico” caratterizzato da “entropia”; con essa Lacan non pare indicare tanto la perdita d'ordine introdotta in un sistema fisico da una particolare energia, quanto la perdita di godimento causata dal lavoro interno al sistema del significante: il godimento «si manifesta solo nell'effetto dell'entropia, nella perdita. Ecco perché io l'ho introdotto [...] con il termine *Mehrlust*, più-di-godere», che proprio in quanto perso e ripetuto continuamente, «è da recuperare»¹⁴³; esso è il *vuoto*, che alcuni oggetti, gli oggetti *a* appunto (prodotti dall'azione del significante), vengono a riempire.

Il *Mehrlust* lacaniano riecheggia esplicitamente il *Mehrwert* marxiano; eccoci di nuovo al rapporto tra *psicoanalisi* e critica dell'*economia politica* e, più generalmente, al rapporto antinomico del soggetto e della sua libertà con il desiderio e il godimento: evidentemente, come abbiamo visto nel discorso del padrone, il potere può esercitarsi con una castrazione del *godimento* talmente violenta da escludere lo stesso *desiderio* (che si eleva sul godimento stesso) e dunque piegare il *soggetto*,

¹⁴¹ Ivi, pp. 77 e 79. Ritornano qui i “personaggi” lacaniani: come nella lotta dell'isterica col padrone rivediamo quella di Antigone con Creonte, così Lacan nota qui anche come Sade ami questa verità intrecciata col godimento.

¹⁴² Ivi, p. 51.

¹⁴³ Ivi, p. 56. Sull'oggetto *a*, anche nel suo rapporto con l'oggetto perduto freudiano, cfr. ivi, pp. 51, 54 e 56-57. Per una spiegazione dell'oggetto *a* e sul suo ruolo nell'opera di Lacan, cfr. Recalcati, *Jacques Lacan I*, pp. 309-314, dove esso è da un lato risultato dell'azione dell'Altro *simbolico* sulla Cosa, dall'altro il residuo *reale* non del tutto riducibile a questa azione simbolica e che *causa* il desiderio. Cfr. anche Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, pp. 84-85 che, in riferimento al *Seminario XI*, parla dell'oggetto *a* come ciò che viene a *colmare* parzialmente la mancanza che caratterizza il soggetto, causando il suo desiderio. Per il plus-godere nel *Seminario XVII*, cfr. Recalcati, *Jacques Lacan II*, pp. 587-588.

“portatore” del desiderio singolare, entro la legge universale, privandolo della sua libertà; d’altra parte se si volesse liberare il godimento per permettere al desiderio singolare di “edificarsi” su di esso, bisognerebbe *comunque* passare da un soggetto in cui questo desiderio si incarni e che produca, attraverso il discorso, *altri* tipi di sapere e di verità (senza che essi debbano essere intesi come castrazione, come nel lessico di Lacan e seguaci) rispetto a quelli padronali. Abbiamo visto che per Lacan il plus-godere, contabilizzato come plusvalore, motiva la storia del capitalismo; egli ha forse ragione nel vedere il rapporto tra la sottrazione capitalistica di pluslavoro alla base del plusvalore e il “furto” di godimento a opera del significante, a partire dal quale il soggetto può realizzare un più-di-godimento: in entrambi abbiamo un “più” (di valore e godimento), che si realizza sulla base di un “meno”, di una perdita (di lavoro e godimento); ha forse torto nell’imputare a Marx un’involontaria *complicità* col discorso del padrone, che gli impedisce di vedere che il plusvalore è plus-godimento, pur consentendogli di scorgerne gli effetti distruttivi¹⁴⁴. Non sosteniamo certo che Marx parlasse di plus-godere, concetto di conio lacaniano, ma che avesse perfettamente colto la base a partire dalla quale si realizza il plusvalore, cioè il *lavoro vivo*, nonché come questo si legasse al *corpo pulsionale* dell’uomo attraverso la questione dei *bisogni*: si tratta del lavoro di un soggetto concreto, finalizzato al soddisfacimento di bisogni altrettanto concreti e la pulsione (l’abbiamo visto in Freud) non può essere disgiunta del ciclo naturale bisogno-soddisfazione; Lacan non sarebbe stato tuttavia d’accordo, perché nega decisamente che pulsione, godimento e desiderio siano legati al bisogno¹⁴⁵. A ogni modo egli è da subito esplicito – dopo aver chiarito che l’oggetto perduto è anche «il buco aperto a qualcosa» che forse è «la rappresentazione della mancanza a godere, la quale si situa a partire dal processo del sapere» – nel sostenere che il discorso analitico mostra che «in Marx la lettera *a*» è un «più-di-godere» e che egli in realtà scopre il posto «ambiguo» del plusvalore, il quale, pagando il pluslavoro, paga in

¹⁴⁴ Per la vicinanza di plus-godere e plusvalore che Marx non vedrebbe, cfr. Lacan, *Il seminario XVII*, p. 130; Recalcati, in *Jacques Lacan I*, pp. 310 e 314 nota questa parentela, ma attribuisce a Lacan una sua ripresa proprio da Marx.

¹⁴⁵ Nel *Seminario VII*, pp. 244-247, Lacan non si limita a sostenere l’*estraneità* di Freud al tema dei bisogni (cosa dubbia, visto che questi riporta le pulsioni ai processi vitali e parla di *bisogni pulsionali*), ma dello stesso Marx che sosterebbe che l’armonia di bisogni e ragione nello Stato borghese tratteggiato dalla filosofia del diritto hegeliana sarebbe una pura astrazione ideologica, mentre nella realtà ognuno perseguirebbe i suoi bisogni egoistici: in realtà il giovane Marx si emancipa dall’impianto politico hegeliano impiegando da subito (tramite il concetto di *Gattungswesen*) il *soggetto concreto*, definito anche dai suoi *bisogni*, attribuendo inoltre a questi una natura immediatamente sociale, incompatibile con gli egoismi particolari, definiti invece dalla nozione di interesse; Lacan può dire che per Marx e Freud bisogno e ragione sono insufficienti a spiegare l’esperienza umana soltanto sul presupposto che esistono bisogni solo di carattere razionale, mentre per noi il bisogno si lega alla natura *prerazionale* e mostra come i rapporti di potere siano vincolati a essa; allo stesso tempo esso non è solo *naturale*, come sembra suggerire incoerentemente Lacan per distinguerlo dalla pulsione, che avrebbe un carattere non solamente naturale, ma anche *storico*: esattamente come essa, il bisogno può essere invece un *ponte* tra natura e storia. Ha però ragione Lacan quando suggerisce che Marx non si è interessato al problema del desiderio inconscio (che non si era profilato ai suoi tempi e avrebbe certo arricchito il marxismo successivo, magari portandolo a studiare la correlazione tra desiderio e bisogno), al fine di mostrare come sia questo che determina i bisogni: non ci interessa contrastare l’argomento di Lacan, sostenendo ad esempio (come è vero, del resto) che è comunque il desiderio simbolico a elevarsi sulla base del godimento pulsionale (vicino a ciò che abbiamo definito come bisogno), perché dividiamo il fatto che gli elementi più *elevati* della nostra esperienza (ragione, discorso etc.) siano in parte determinati da una struttura largamente *inconscia* (la si chiami desiderio o bisogno).

realtà «un godimento» sottratto altrove (evidentemente dalla vita del lavoratore) e, una volta acquistato, deve «sperperarlo»¹⁴⁶. La differenza tra Lacan e Marx è forse che questi nota come il plusvalore si produce in determinate condizioni *storiche*, nelle quali esso è sia fattore di *progresso* sia di *oppressione* perché può essere sottratto a chi lo produce da parte di chi si trova in un rapporto di forza e va dunque riappropriato dal primo, laddove Lacan sembra fare del plusgodere un fenomeno *coestensivo* alla civiltà, in quanto prodotto dall'intervento del significante; forse sia plusvalore che plusgodere si producono in *ogni* tempo e luogo e a variare storicamente sono i *modi* in cui questi sono prodotti e appropriati. Lacan vede nel plusvalore marxiano una *trasformazione* del plusgodere: «passando a uno stadio superiore il più-di-godere [...] si iscrive [...] come valore, da [...] dedurre dalla totalità di ciò che si accumula» e il lavoratore è ridotto a «unità di valore», dunque «ciò che Marx denuncia nel plusvalore è la spoliazione del godimento. E tuttavia il plusvalore è come la commemorazione del più-di-godere»¹⁴⁷; Lacan vuole forse dire che in una società dominata dal discorso del padrone il *godimento* è ripartito *iniquamente* perché la castrazione colpisce sempre di più un gruppo a danno di un altro (sebbene il padrone stesso debba “castrarsi”) e che il plusvalore marxiano ha il merito di mostrarcelo in termini *economico-politici*, sottintendendo tra l'altro che tale iniqua ripartizione vada rovesciata con una più equa *ridistribuzione* di godimento (pur con i pericoli che questo comporta); in questo senso crediamo che la sua riflessione sia un'integrazione al marxismo, utile allo studio del capitalismo nella sua fase *consumistica*, nella quale esso, al fine di realizzare profitto, riesce ad agire sull'*inconscio affettivo* del consumatore per poter vendere prodotti e richiedere quindi prestazioni lavorative: nella «società dei consumi» al soggetto è «dato come equivalente omogeneo un qualsiasi più-di-godere della nostra industria – un più-di-godere in realtà fasullo»¹⁴⁸.

Per capire perché sia *falso* dobbiamo seguire Lacan quando pone il problema in termini di *sapere*, sostenendo peraltro ingenerosamente che Marx (il quale anzi scorge l'ideologia all'opera in cultura e scienza e mostra come l'economia politica produca e occulti la riduzione del lavoratore a valore) non sia riuscito a vedere nel sapere l'origine della spoliazione e dell'alienazione: non si tratta solo del discorso del *padrone*, perché sul banco degli imputati esso è affiancato dalla stessa riduzione di ogni cosa a calcolo, in cui il servo è ormai il prodotto di un sapere meramente formale, in breve dal discorso della *scienza*. Lacan torna sul nesso tra discorso universitario, che trasforma lo studente in produttore e genera un soggetto diviso, e quello del padrone: sollecitato dagli studenti, egli mostra come nel discorso del padrone il *proletario* sia la trasformazione del servo, produttore di un sapere che il

¹⁴⁶ Lacan, *Il seminario XVII*, p. 14.

¹⁴⁷ Ivi, p. 96. Recalcati, in *Jacques Lacan II*, p. 621, legge (invertendo il soggetto) la “commemorazione” come se il plusgodere “*compensi*” la perdita di godimento all'origine del plusvalore e non (come noi) come se questo derivi da una *sperequazione* sociale di godimento e plusgodere.

¹⁴⁸ Lacan, *Il seminario XVII*, pp. 96-97.

padrone, con la complicità della filosofia, gli sottrae, dando luogo a un discorso scientifico in cui il saper-fare e l'*epistème*, il sapere teoretico, sono scissi: «il proletario non è semplicemente sfruttato, è colui che è stato spogliato della sua funzione di sapere»¹⁴⁹. A ben vedere, i discorsi “malati” non sono solo due, perché il discorso del padrone e quello della scienza sembrano unirsi, per generare un discorso a cui lasciano il posto e che Lacan introduce in una conferenza italiana intitolata *Del discorso analitico*; si tratta del discorso del *capitalista* che egli scrive così alla lavagna: $\frac{\$}{S_1} \frac{S_2}{a}$; purtroppo la registrazione della spiegazione lacaniana è lacunosa, ma riusciamo a cogliere due punti essenziali: primo, che il discorso del capitalista è il «sostituto» di quello del padrone ed è come questo «in crisi», ciò che non significa che sia debole, perché «è il discorso più astuto che si sia mai tenuto», ma che è «destinato a scoppiare. Perché è insostenibile», in quanto «va così veloce da consumarsi [...] fino a consunzione»¹⁵⁰, trascinando con sé il *soggetto*; secondo, che la differenza tra il discorso del

¹⁴⁹ Ivi, p. 184. Per la presunta incapacità di Marx di porre il problema dello sfruttamento in termini di sapere e sulla riduzione (rilevata anche dai francofortesi) del sapere a calcolo nella società industriale, cfr. ivi, p. 96. In ivi p. 110, Lacan ammette che Marx riuscirebbe a vedere che l'economia coincide con un discorso (dunque un *sapere*) legato a interessi egoistici, per poi aggiungere però che finché non si capisce che la forma-merce è legata al significante-padrone non ci si riesce a liberare di essa, nemmeno nei paesi socialisti. A proposito del discorso della scienza e dei suoi rapporti col potere, Recalcati in *Jacques Lacan II*, pp. 596-603, rinviene un precursore della teoria lacaniana dei discorsi in *Tre note sulla teoria dei discorsi* (1966) di Althusser, che parla anch'egli di quattro discorsi (ideologico, scientifico, estetico e dell'inconscio), nei quali il *soggetto* non è l'autore del discorso, quanto l'*effetto* determinato da esso; le analogie però si fermano qui: Althusser imputa al discorso ideologico la volontà di ricoprire il reale della lotta di classe e dello sfruttamento tramite l'introduzione di un Io ideale, col quale il soggetto, istituito dalla quantità di capitale a disposizione e costituente la “divisa” di polizia indossata dall'ideologia, coincide. Recalcati nota giustamente a p. 599 che l'equivalenza del soggetto sia con l'ideologia sia con l'io stabilita da Althusser *non* è accettabile dal punto di vista di Lacan – aggiungeremmo, riguardo al primo punto, nemmeno da quello di Marx, che rinviene un soggetto concreto, in grado anzi di opporsi all'ideologia operante in concetti come il valore di scambio – il quale distingue come sappiamo il soggetto dall'io (la sua immagine). Althusser vuole opporre al discorso ideologico il discorso della scienza, privo di io e riguardante rapporti privi di soggetto; Recalcati nota in ivi, p. 602, come il discorso althusseriano della scienza, a differenza di quello lacaniano, sarebbe affine invece a quello lacaniano dell'analista perché mirerebbe alla conoscenza del reale oltre l'ideologia che lo occulta. Noi crediamo invece che il discorso della scienza althusseriano, proprio perché cancella come ideologico il soggetto, finisca per coincidere con quello criticato da Lacan in quanto (come questo omette il soggetto e il suo desiderio) anch'esso rischia di trasformarsi nell'*ideologia* di un sistema come quello capitalistico, che riduce il soggetto a *consumatore-lavoratore* determinato dai mercati e il suo desiderio a *oggetto di consumo*. L'accenno al proletariato ci porta a una riflessione sul rapporto di Lacan con la rivoluzione: la critica lacaniana di discorsi come quello del padrone e, vedremo, del capitalista ci mostrano come egli volesse opporsi gli aspetti più autoritari e mercificanti della sua società; eppure egli non sposa il concetto marxiano di rivoluzione e vede anzi nella *rivoluzione* stessa la strada che porta all'*autoritarismo*: in dialogo con gli studenti, egli sostiene ad esempio in *Seminario XVII*, p. 259 che «l'aspirazione rivoluzionaria ha una sola possibilità, quella di portare, sempre, al discorso del padrone». Recalcati mostra in *Jacques Lacan II*, pp. 579 e ss., come Lacan opponga alla rivoluzione la *sovversione* psicoanalitica del soggetto: essa vuole vedere come questo si origini entro condizionamenti (anche quelli criticati dai giovani contestatori) prodotti da una struttura simbolica, da cui *non* si può uscire, in quanto siamo *comunque* immersi nel linguaggio; ogni volontà di uscire dal sistema (politico o simbolico) sarebbe utopica. Crediamo che sia bene mostrare come fa Lacan (e sulla sua scia Recalcati) che i rapporti sociali sono permeati di linguaggio e a mettere in guardia dagli esiti reazionari delle rivoluzioni; vedere come reazionario *ogni* tentativo rivoluzionario è però forse eccessivo (e anzi rischia di autorizzare derivate autoritarie), mentre lo sporgersi oltre il linguaggio verso la natura “*muta*” è certo una sfida proibitiva (siamo *anche* esseri linguistici), ma *necessaria*, perché in essa troviamo il fondamento (come pensiamo avesse intuito Lacan con la nozione di Reale) che rende possibile la nostra soggettività.

¹⁵⁰ Lacan, *Del discorso psicoanalitico*, conferenza tenuta il 12 maggio 1972 all'Università Statale di Milano, in *Lacan in Italia. 1953-1978*, trad. it. a cura di G.B. Contri, La Salamandra, Sic, Milano, 1978, pp. 27-51, pp. 47-48. Lo schema del discorso del capitalista (con delle frecce diagonali dal basso a destra verso l'alto a sinistra e dal basso a sinistra verso l'alto a destra e delle frecce verticali dai luoghi alti a quelli bassi) appare solo nel testo francese a p. 32. Nella conferenza, a p. 49, emergono altri dettagli importanti sul rapporto tra discorso e soggetto: 1) un discorso «è ciò che, nell'ordine [...]

capitalista e quello del padrone risiede nell'inversione tra il S_1 e il soggetto $\$$ (che determina uno scambio tra S_1 e S_2)¹⁵¹; per capire cosa ciò significhi dobbiamo ragionare: anzitutto l'agente non è più (come nel discorso del padrone) S_1 , ossia un significante-padrone che impone un sapere, identificazioni soggettive e ruoli sociali codificati e univoci, ma il soggetto diviso, il quale però avrà evidentemente un valore diverso rispetto a quello del discorso isterico. Tentiamo un'interpretazione: $\$$ è un soggetto, la cui azione non è produrre come l'isterico liberamente del significante, ma un sapere formale, finalizzato alla produzione di oggetti a , che causano il desiderio, anche se si tratta di un *desiderio* che passa solo attraverso il ciclo produzione-consumo, dunque *manipolato* e oggetto di scarto; la verità di questo discorso è comunque il significante-padrone, che continua a *dominare* anche se non è più l'agente (la figura del padrone è sostituita da meccanismi *anonimi*) ed è *nascosto* dalla barra di rimozione, riproducendo i vecchi ruoli e identificazioni apparentemente dissolti. Il discorso del capitalista ci fa capire perché nel *Seminario* Lacan parli di oggetti a falsi: essi causano il desiderio, ma non sono davvero in rapporto col soggetto e il suo inconscio; *non* provengono più dall'*Altro* soggetto, senza essere semplicemente degli enti-oggetti inanimati, perché stanno *a metà strada* tra questi e il soggetto. Lacan conia per essi il nome di "latuse" (cioè essenze nascoste): «per gli svariati oggetti a che incontrerete [...] a tutti gli angoli della strada, dietro tutte le vetrine, [...] fatti per causare il vostro desiderio, nella misura in cui è la scienza che ora lo governa, pensateli come *latuse*»¹⁵².

di quello che si può produrre grazie all'esistenza del linguaggio, ha funzione di legame sociale»; 2) «parte degli effetti del significante sfugge completamente a ciò che siamo soliti chiamare il soggetto. È il soggetto [...] determinato fin nei dettagli dagli effetti del significante»; 3) il discorso della scienza è comunque necessario affinché si sviluppi quello analitico che ne prende le distanze.

¹⁵¹ Per lo scambio tra S_1 e $\$$, cfr. *ivi*, p. 50, per quello tra S_1 e S_2 , cfr. *ivi*, p. 48.

¹⁵² Lacan, *Il seminario XVII*, p. 203. La nostra lettura del discorso del capitalista differisce da quella di Recalcati, cfr. *Jacques Lacan II*, pp. 608 e soprattutto pp. 617-620, che pone l'accento sul fatto che in esso è abolita ogni distanza tra il soggetto diviso (sostituito dalla domanda economica come nuovo oggetto) e l'oggetto a (che, come causa del desiderio, non è più perduto ma sempre a disposizione); è una lettura che ha il pregio di mostrare come il capitalismo agisca sul desiderio, alimentandolo con cause che hanno il solo scopo di realizzare profitto, dunque *sfigurandolo*, e si configuri come un nuovo *potere impersonale* che sostituisce quello tradizionale di Dio, Patria e Famiglia (Recalcati nota giustamente che Pasolini è uno dei primi intellettuali a rendersi conto di questa trasformazione); Recalcati fa inoltre bene a criticare la mancanza che in questo meccanismo si pone *solo* come domanda e a rivendicare il fatto che il godimento vada raggiunto non in maniera massificata, ma tramite il desiderio *singolare*. Crediamo però che nel discorso del capitalista la distanza tra l'oggetto che causa il desiderio e il soggetto non sia abolita, ma resa *più profonda* – nello schema c'è un posto in più tra di essi, il sapere formale (anche se è vero che Lacan toglie la barriera \blacktriangle che nel discorso del padrone separava $\$$ e a , e mette una freccia diagonale che va dal secondo al primo) – come del resto avviene nella realtà, con la mancanza interposta *continuamente* tra consumatore e prodotto; non è poi assolutamente detto che queste *latuse* producano godimento, che è costantemente *eccitato*, ma soddisfatto *raramente* e solo in modi compatibili con la realizzazione di *profitto*; il rischio di una lettura come quella di Recalcati – che, accentuando temi come la sparizione del padre, si espone quasi a rimpiangere il vecchio padrone (il quale non cessa di agire in forma mutata nel capitalismo) – è quello di *demonizzare* il godimento stesso e fare della necessaria ricerca di un desiderio che non passi dal mercato qualcosa di raggiungibile solo tramite la *castrazione*: se la mancanza – che nel desiderio ha pure, in quanto trascendenza tra soggetto e altro, anche un ruolo benefico in quanto evita che il primo riduca a sé il secondo – differisce il godimento fino a farlo *sparire*, rischia di togliere "fiato" al desiderio stesso, *annichilendo* il soggetto. Recalcati, seguendo Petrosino, dice che il discorso del capitalista riduce il desiderio del soggetto (a sua volta ridotto a io) a bisogno; anche noi (ai tempi della tesi di laurea) sostenevamo un'idea simile, che oggi però rivedremmo così: non si tratta tanto di sostituire il desiderio al bisogno o viceversa, quanto di rilevare come il capitale comporti un'estraneazione di *entrambi* (e del soggetto) e di mobilitare contro di essa concetti di soggetto, bisogno e desiderio *non estraniati*; se l'estraneazione consiste nella riduzione di bisogni e desideri a

c) *Desiderio e politica: repressione o biopolitica?*

Lo studio della fenomenologia e della psicoanalisi ci ha mostrato il carattere *politico* del desiderio: Husserl e Paci notano come la comunità intersoggettiva si fondi su una *Paarung* di natura anche erotica; nel soggetto di Freud vediamo un rapporto complesso tra super-io, in cui si depositano grazie ai genitori i valori di una società, ed es, sede del desiderio e delle pulsioni, rapporto fatto di contrasti e alleanze, da cui l'io è condizionato, subendo il duplice influsso delle pulsioni e del senso di colpa (spesso alleato delle pulsioni di morte): eros, la pulsione di vita, e thanatos, quella di morte, corrispondono, tanto a livello dell'organismo individuale quanto di quello sociale, rispettivamente alla spinta *costruttiva* (che dà luogo a organismi più vasti) e a quella (auto)-*distruttiva* (che dissolve quelli esistenti) e possono a loro volta entrare in sinergia o in conflitto; nel processo di soggettivazione studiato da Lacan abbiamo visto una lotta tra la legge sociale generale e il desiderio singolare, con il godimento, suscettibile di essere arruolato dall'una o dall'altro, che entra in un dispositivo discorsivo, il quale può limitarlo o incrementarlo, dando poi luogo a diverse formazioni soggettive, politicamente *regressive* (padrone, scienza e capitalista) o *progressive* (analista e isterica). Il desiderio è dunque un problema politico perché è la *cellula* a partire dalla quale si sviluppano sia il soggetto che la società, anche se poi può entrare in *conflitto* con questa e le sue leggi generali, ponendo l'ulteriore problema: se tutti facessero appello alle proprie singolarità desideranti, magari in conflitto tra loro, sarebbe possibile la convivenza sociale? Il *desiderio* non è dissociabile da *pulsione* e *godimento*, sui quali anzi si fonda; poiché essi rappresentano l'emergenza della natura all'interno della cornice di storia e linguaggio e sono vissuti come bisogni (nonostante quanto pensasse ad esempio Lacan), il desiderio vive in un rapporto con il *bisogno*, che potremmo descrivere così: il bisogno è la *condizione* del desiderio, la base *naturale* su cui esso si fonda, mentre il desiderio è la condizione *finale* del bisogno, verso cui esso *tende* e che può correggere il suo carattere di mera indigenza naturale; pensiamo dunque che la *liberazione del desiderio*, precorsa dalla psicoanalisi, possa elevarsi solo sull'*espansione dei bisogni* della civiltà capitalistica, diagnosticata dal marxismo, (secondo il modello helleriano e marxiano di "saturazione", ossia della possibilità di soddisfare bisogni "elevati" solo sul fondamento dei bisogni più "basali"): poiché però il capitale tende a vincolare la produzione alla realizzazione di profitto, la soddisfazione dei bisogni umani è subordinata a essa e dunque la liberazione del desiderio va pensata sulla scorta di quei *bisogni radicali* che il capitale crea ma *non* è in grado di soddisfare. Una riflessione simile è quella svolta da Marcuse in *Eros e civiltà*, che però tocca solo di sfuggita i bisogni e

oggetti di consumo finalizzati alla valorizzazione, non si vedrà come Recalcati negli oggetti di consumo delle pseudo-mancanze, quanto delle mancanze vere e proprie (parleremmo di "oggetti bucati") che sfigurano il bisogno in *indigenza* naturale e il desiderio in slancio continuamente *frustrato* e castrato.

non si riferisce soltanto al capitalismo ma all'intera civiltà: nella misura in cui questa "dirotta" la *libido* degli individui nell'esecuzione di prestazioni *lavorative* (all'interno delle quali, in ottica marxista, si produce oppressione da parte dei detentori dei mezzi produttivi a danno dei proprietari di forza-lavoro), potremmo parlare di civiltà *repressiva*, dove la repressione del desiderio è eminentemente *politica* e comporta la riduzione del soggetto desiderante ad agente di profitto in quanto lavoratore-consumatore. Siamo però convinti che sia proprio così? Foucault in *La volontà di sapere* sembra porre la questione in termini opposti: il potere non solo non reprime la *sessualità*, ma anzi questa è un "dispositivo" creato dal potere stesso, che la *incoraggia* a esercitarsi e soprattutto a dichiararsi, per *estendere* il proprio controllo sui corpi dei suoi sudditi. Allora la domanda che si tratta di porre è la seguente: al *potere* corrisponde una *repressione* o un *potenziamento* del *desiderio sessuale*? Che ne è del *soggetto* in tutto questo? E, infine, possono essere le prospettive di Marcuse e Foucault unificate in un'unica teoria, che renda conto del complesso rapporto tra potere (in particolare quello capitalistico, dal quale nella contemporaneità paiono discendere tutti gli altri) e desiderio?

c1) Marcuse e la repressione del desiderio

Nella riflessione sviluppata da Marcuse in *Eros e civiltà*, originale tentativo di rielaborare in chiave marxista le teorie di Freud, il soggetto emerge nella sua natura *antinomica* e proprio in rapporto alla questione del desiderio erotico e della sua gestione politica. Il *principio di piacere* che caratterizza il desiderio non è solo oltrepassato dal suo "al di là" pulsionale, ma anche dal *principio di realtà* che caratterizza la civiltà, la quale deve *differire* piacere e bisogni dei suoi membri, al fine di assicurare tramite il loro lavoro produttivo piacere e bisogni, per quanto limitati, al maggior numero: l'uomo, «che sotto il principio di piacere era stato poco più che un'accozzaglia di tendenze animali, è diventato un Io organizzato [...], un *soggetto* conscio [...] inserito in una sistema razionale che gli viene imposto dall'esterno»¹⁵³. Marcuse mostra da subito: a) come questo processo sia connesso alla repressione perché, quando la società organizza i «desideri [*desires*]» dell'uomo, «reprime i suoi bisogni istintuali [*instinctual needs*]», b) come la soggettivazione sia connessa al dominio politico, in quanto l'individuo «introietta i propri padroni [...] nel proprio apparato psichico», c) come infine il motivo della gestione degli istinti sia economico perché la società, spinta dalla «penuria (*Lebensnot*)», deve deviare le energie dei suoi membri «"dalle attività sessuali verso il loro lavoro"»¹⁵⁴. In poche pagine Marcuse ha già introdotto molti termini della questione: il soggetto si forma *interiorizzando* norme

¹⁵³ H. Marcuse, *Eros e civiltà* (1955), trad. it. di L. Bassi, Einaudi, Torino, 1968, p. 61. Si noti in Marcuse il nesso tra progresso della *ratio*, formazione del *dominio* e genesi del *soggetto* che caratterizza anche la meditazione dei colleghi francofortesi Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo*.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 62. Marcuse trae l'ultima citazione dall'*Introduzione allo studio della psicoanalisi* di Freud. Ricordiamo che Marcuse, anche nelle successive opere, utilizza il concetto di bisogno in maniera non rigorosa: qui i bisogni (insieme ai desideri) sono *naturali*, al contempo *libero istinto* che nel processo di soggettivazione è (preso individualmente) oggetto di repressione, ma anche *manca* naturale che deve essere combattuta per garantire la soddisfazione di bisogni e desideri (presi a livello sociale) collettivi; il bisogno "umano", sociale, coincide qui con il bisogno *represso*.

repressive (secondo quello che avevamo definito primo “ramo” dell’antinomia del soggetto), che in questo caso colpiscono il *desiderio erotico* e sono espressione di un *dominio politico* che ha anche ragioni *economiche*. Attenzione: Marcuse non si limita a seguire Freud, ma corregge opportunamente il naturalismo in cui questi rischia spesso di scivolare; non si tratta del riferimento (invero ineliminabile) alla natura, ma la tendenza a vedere processi storici come naturali (immodificabili in quanto *dati di fatto biologici*): la concezione freudiana, per cui «un’organizzazione repressiva degli istinti si trova alla base di *tutte* le forme storiche del principio della realtà della società civile», esprimerebbe in realtà «il fatto storico che la civiltà è progredita come *dominio* organizzato»¹⁵⁵; Marcuse distingue dunque dalla repressione *fondamentale*, ossia la “normale” modifica sociale degli istinti, una “repressione *addizionale*” prodotta dal potere (da un’organizzazione asimmetrica della società) e dal “*principio di prestazione*”, che rappresenta il modo principale in cui il principio di realtà freudiano si è presentato nella storia: il lavoro con cui il principio di realtà si impone su quello di piacere non deriva da una mera *penuria* di mezzi come vorrebbe Freud, ma da «un’organizzazione specifica della penuria», dove «la *distribuzione* della penuria come anche lo sforzo di superarla sono stati *imposti* agli individui – dapprima con la violenza pura, più tardi con un’utilizzazione più razionale del potere»¹⁵⁶ – da parte di altri individui in posizione sociale di forza; con il riferimento a un dominio che si esercita sul lavoro, rafforzando l’asimmetria sociale che a sua volta lo rende possibile, la lettura marcusiana di Freud si fa decisamente *marxista*, anche se il riferimento alla repressione del desiderio sessuale è al contempo un’integrazione del marxismo resa possibile proprio dalla *psicoanalisi* freudiana. L’intreccio tra la formazione dell’*individuo* represso (ontogenesi) e quella della *civiltà* repressiva (filogenesi) è talmente stretto che, quando Marcuse parla dell’una non può evitare di parlare dell’altra; ecco perché mentre tratta la seconda (a rigore più vicina all’ambito di riflessione marxiano) è obbligato a far riferimento alla psicoanalisi (che nasce per curare problemi individuali, spesso legati alla repressione della sessualità), la quale costringe a rivedere anche alcune acquisizioni filosofiche della modernità: la psicoanalisi «“dissolvendo” nelle sue componenti primarie l’idea della personalità», scopre «i fattori sub-individuali [...] (in gran parte inconsci all’Io) che *fanno* effettivamente l’individuo: essa rivela la potenza dell’universale negli individui», minacciando «una delle più solide fortezze ideologiche della cultura moderna – [...] l’autonomia dell’individuo», sorta di «manifestazione *congelata* della repressione generale dell’umanità»¹⁵⁷. Vediamo dunque che la *libertà intelligibile* reca spesso i

¹⁵⁵ Ivi, p. 79.

¹⁵⁶ Ivi, p. 80.

¹⁵⁷ Ivi, pp. 97-98. Il capitolo sull’ontogenesi è a pp. 68-95, quello sulla filogenesi a pp. 96-114. Marcuse non si limita a constatare il rapporto di *soggetto* e *dominio* nell’ambito *psicoanalitico* o *economico-politico*, ma anche nella storia delle *idee*: rifacendosi a Max Scheler (ma forse riferendosi al milieu culturale in cui si è formato e a cui appartiene anche Heidegger), Marcuse in ivi, pp. 143-144, vede nel lavoro che si appropria della natura e nella “conoscenza attrezzata per il dominio” il «modo specifico di conoscere che ha improntato lo sviluppo della civiltà moderna», dando vita «alla concezione predominante non solo per quanto riguarda l’Io, il soggetto che pensa e agisce, ma anche per quanto riguarda il

segni della *schiavitù* imposta sulla naturalità degli *istinti* umani, i quali sono spesso essi stessi dipinti come servitù per poter essere repressi più facilmente – anche se (come sappiamo dalla trattazione freudiana di es e super-io, che possono allearsi o entrare in contrasto) le cose sono più complicate, perché gli elementi *inconsci* in cui il soggetto si forma e ai quali il suo io è al contempo assoggettato sono effettivamente sia di natura *morale* sia di natura *erotica*.

Marcuse approfondisce il conflitto tra il carattere desiderante e quello morale del soggetto, parlando dell'attrito riscontrato da Freud tra *pulsioni erotiche* – le quali, essendo pulsioni di vita che creano unità sempre maggiori, contribuiscono allo *sviluppo* della civiltà – e *pulsioni di morte* – tendenze aggressive che però aumentano anch'esse col *progresso* della civiltà e dei sistemi di potere e contro cui interviene il senso di colpa: il paradosso è che la necessaria difesa contro l'aggressività «dovrebbe rafforzare gli istinti sessuali, poiché soltanto un Eros forte può “legare” gli istinti distruttivi. E questo è precisamente ciò che *la civiltà sviluppata non è in grado di fare*, poiché proprio la sua esistenza stessa dipende da [...] controlli più estesi»¹⁵⁸. Sappiamo inoltre che civiltà e cultura richiedono *sublimazione*, «ma sublimazione implica *desessualizzazione*», dunque la cultura «indebolisce l'Eros, il costruttore della cultura. E la desessualizzazione, indebolendo l'Eros, “slega” gli impulsi distruttivi»¹⁵⁹, mostrando il carattere *suicida* della civiltà stessa; anche se Marcuse non vuole accettare questo esito – dopotutto il lavoro può mettersi al servizio dell'eros e la cultura può inibire pure le pulsioni di morte: anche da ciò egli trarrà le basi per proporre una civiltà diversa – notiamo che la sublimazione coincide fin qui con la *repressione* stessa e che corrisponde grossomodo alla *castrazione*, l'inserimento della pulsione in un ordine simbolico (di cui Lacan e Recalcati sostengono invece l'ineluttabilità), la quale mostra così il suo carattere più *oscuro*. La civiltà finisce dialetticamente per colpire (colpendo il suo eros) il *soggetto* che l'ha creata a proprio vantaggio; Marcuse vede

suo mondo oggettivo – [...] l'essere»; in questo senso il logos, l'essenza dell'essere, tende a confondersi con la ragione che classifica e domina, la quale si contrappone alle «facoltà [...] più recettive che produttive, [...] che rimangono [...] dipendenti dal principio di piacere»; questa *ratio*, anziché limitarsi a usare la natura per soddisfare bisogni umani, tende a subordinare questi al lavoro alienato, predeterminandoli e mostrandosi alleata del dominio. La sfida dei francofortesi è rinvenire un *altro* concetto di ragione, che porti l'attrito tra soggetto e oggetto (espressione filosofica del dominio dell'uomo sulla natura) a farsi *armonia*. Per questo Marcuse si rivolge a Hegel, cfr. *ivi*, pp. 145-149, dandone un'interpretazione *ambivalente*. Hegel è l'ultimo tentativo della ragione di far *coincidere* il mondo con le proprie categorie e la sua *Fenomenologia* mostra la ragione come dominio e superamento di questo; la ragione si sviluppa dapprima attraverso un'*autocoscienza* che è anche *desiderio*: questo cerca di soddisfarsi tramite un “*altro*”, anche se all'inizio l'alterità è solo negativa, vissuta come ostilità e dà luogo alla dialettica servo-signore che ci mostra come il *dominio sulla natura*, passando tramite un lavoro imposto ad altri, è *dominio sull'uomo*. *Fenomenologia* ed *Enciclopedia* non contengono però solo la logica del dominio, ma mostrano anche una *libertà* che si realizza come conoscenza non appropriatrice dell'essere: lo spirito autocosciente è attività che è anche recettività e “*gode*” nella riconciliazione con l'altro da sé (natura), e la ragione hegeliana, all'opposto della *ratio*, è unità dinamica di soggetto e oggetto, libertà che infine supera l'alienazione. Il punto per Marcuse è però che Hegel, credendo che questa libertà fosse stata raggiunta nella storia e nello Stato del suo tempo, quando ciò era invece ben *lungi* dall'essere vero, fa della libertà qualcosa che sta solo *nell'idea* e resta dunque ideologicamente all'interno del principio di realtà costituito.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 117.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 119. Ricordiamo inoltre che il senso di colpa proviene dal *super-io* (che ha un ruolo decisivo nella sublimazione) ma che in questo albergano le stesse pulsioni di morte e che quindi il “rimedio” ha la stessa origine della “malattia”.

(in sintonia coi colleghi francofortesi) i pericoli del mondo totalmente amministrato, in cui gli *impulsi aggressivi* (non più sfogati contro l'esterno), vengono introiettati dall'individuo sotto forma di un *sensò di colpa* assurdo, in quanto fa di lui, vittima della repressione, il responsabile di essa: «l'individuo non ha più sufficiente “spazio mentale” per sviluppare se stesso *contro* il proprio senso di colpa, per vivere con una coscienza [*conscience*] [...] soltanto propria»¹⁶⁰ e il suo io così si “contrae”; spinto dal suo elemento ipermorale, eppure non più razionale e autonomo, il soggetto sembra andare incontro all'*autodistruzione*: cominciamo a capire che il *dominio* non passa solo attraverso un *rafforzamento* del soggetto, ma da una sua dissoluzione o comunque un suo *impoverimento*, conseguenza però proprio di questo potenziamento del soggetto (o piuttosto dell'espansione della sua parte morbosamente *morale* su quella desiderante e su quella cosciente). Introducendo qui un concetto tipicamente marxiano, l'alienazione del lavoro (che vedremo più avanti), la quale stacca ogni fase del processo produttivo dai soggetti, Marcuse nota che questi sono ridotti a «oggetti intercambiabili di manipolazione scientifica», l'individualità rimane solo «nella specifica rappresentazione di stereotipi», la dinamica degli istinti «diventa statica» e «la coscienza [*consciousness*]» si limita a «regolare il coordinamento dell'individuo con l'insieme»¹⁶¹. In breve: il dominio, nella sua fase avanzata, comporta una *reificazione* del soggetto, una sua confusione con ciò che Lacan chiamava *moi* (la sua falsa immagine *rappresentativa*), un irrigidimento degli istinti e un indebolimento della coscienza critica. Il carattere antinomico del soggetto ci porta verso il secondo “ramo” dell'antinomia, ove il dominio è connesso proprio con la sua *sparizione*, mentre la resistenza a esso passa dal recupero di un soggetto che, solo se riesce a recuperare i propri istinti (in particolare erotici) rendendoli *dinamici*, può avere *consapevolezza*.

Prima di vedere questo ramo, dobbiamo analizzare però ancora due aspetti del dominio, che ci mostrano come Marcuse sia consapevole del fatto che i campi di indagine di psicoanalisi e marxismo siano strettamente intrecciati: rispettivamente la *famiglia* e l'*alienazione del lavoro*, che costituiscono per così dire i mezzi di trasmissione del *potere* fin negli elementi minimi della società, colpendo *desideri* e *bisogni* degli individui. Per quanto riguarda il primo aspetto, Marcuse recupera la teoria freudiana del padre ordalico, la quale (sebbene indimostrabile dal punto di vista antropologico) ha un valore simbolico che ha prodotto degli effetti storici: il *padre* fu il primo a ottenere per sé il *dominio*, monopolizzando per sé il *piacere sessuale* e costringendo i figli a incanalare le loro energie sessuali nello svolgimento di *lavori necessari*: la «repressione del piacere» da parte del padre non è solo «risultato del dominio», ma crea «le premesse psichiche del *funzionamento continuativo* del dominio»,

¹⁶⁰ Ivi, p. 132. *Conscience* indica in inglese la *coscienza morale*. Marcuse sembra a volte non distinguere nettamente (come faremmo noi, seguendo Freud e Lacan) tra individuo e *soggetto* da una parte e *io* dall'altra; in realtà anche l'io di Freud, in parte legato al sistema P-C, in parte inconscio, si distingue dal *moi* lacaniano, l'immagine speculare del soggetto.

¹⁶¹ Ivi, pp. 135-136. *Consciousness* in inglese indica la *consapevolezza*.

e il padre stabilisce così le basi per lo sviluppo della civiltà e «la disciplina futura della “forza-lavoro”»¹⁶². I figli però non ci stanno e uccidono il padre per prenderne il posto, dando luogo al clan fraterno e venendo però perseguitati dal senso di colpa (sia per aver ucciso il padre, sia per non aver dato luogo così a una società più libera, limitandosi a sostituirsi al padre). Ecco, il *complesso edipico* è la replica *simbolica* di questi fatti (in realtà altrettanto simbolici) e assicura il dominio *reale* del padre e la sua trasmissione ai figli, anche dove egli è *scomparso*; con la repressione e la sublimazione che seguono il complesso edipico, la figura paterna è *trasferita* dal padre in capi, divinità e istituzioni sociali anonime, che hanno la funzione di far diventare il figlio membro della società: la famiglia monogamica, la proprietà privata, il lavoro, che subordinano il principio di *piacere* a quello di *prestazione*, garantendo ai suoi membri un piacere limitato in base alle prestazioni svolte¹⁶³. Con la limitazione del piacere che introduce il controllo sul lavoro e il principio di prestazione che passa anche dalla famiglia, intuiamo il legame tra *repressione familiare* del *desiderio* (scoperta dalla psicoanalisi) e il secondo aspetto, l'*alienazione del lavoro* (scoperta dal marxismo): «sotto la legge del principio di prestazione, corpo e anima vengono ridotti a strumento di lavoro alienato; come tali possono funzionare soltanto se rinunciano alla libertà di quel soggetto-oggetto libidico che originalmente l'organismo umano è, e desidera essere»¹⁶⁴; si noti che il soggetto alienato è un soggetto in quanto tale *desiderante*, che viene colpito alle radici proprio perché *mutilato* della sua libido, impossibilitato a svilupparla appieno, castrato dal principio di prestazione: non solo questo subordina l'es (refrattario allo stesso concetto di tempo) al *tempo di lavoro*, ma l'*alienazione* si estende anche al *tempo libero*, ridotto a relax passivo e divertimento organizzato, che ha lo scopo di *reprimere* la coscienza critica e, di nuovo, l'energia libidica, che «si scaglierebbe contro limitazioni che le sono sempre più estranee»¹⁶⁵. L'eros, pare dire Marcuse, non è solo oggetto di repressione, ma anche potenziale arma di *liberazione*.

Ma come si esce dall'alienazione se il desiderio e il soggetto sono suoi prigionieri? Marcuse sembra vedere un pertugio nelle condizioni oggettive, nell'alienazione stessa, parlando di “alienazione *progressiva*”; si tratta di uno schema (forse debole) piuttosto usato nel marxismo, per cui al rafforzarsi dell'oppressione, si rafforzano anche le possibilità di *rovesciarla*: «l'automatizzazione della necessità

¹⁶² Ivi, p. 101.

¹⁶³ Per il senso di colpa successivo all'uccisione del padre, cfr. ivi, p. 105. Per la sostituzione del padre con le istituzioni sociali, che ne trasmettono il potere ai figli cfr. ivi, pp. 112-113. Più avanti Marcuse, in polemica con Fromm, cfr. ivi, p. 276, sostiene che il desiderio edipico non è solo una forma addomesticata di eros, ma anche la rivendicazione di una *libertà nuova*, intesa non più come libertà intelligibile che limita la soddisfazione del desiderio, ma viceversa come libertà del *desiderio infantile* veicolato dall'*istinto sessuale*: esso è brama sessuale, che dalla madre si sposta alla donna e si fa base di tutti i conflitti istintuali tra individuo e società. Marcuse sembra dunque vedere nel desiderio di Edipo, che oppone il singolo alla società, anche un potenziale *eversivo* (simile a ciò che Lacan vede nel desiderio di Antigone).

¹⁶⁴ Ivi, p. 89.

¹⁶⁵ Ivi, p. 90. Il tempo libero si presenta dunque come un bisogno estraniato, o meglio, come uno di quei *bisogni radicali* che è il capitalismo stesso a rendere possibili, ma che non possono trovare piena realizzazione in esso.

e dello sperpero, del lavoro e del divertimento», come «l'ideologia della penuria, della produttività del lavoro, della dominazione», che costituiscono tutti aspetti dell'alienazione ed escludono il soggetto dal lavoro impedendogli di trovarvi realizzazione, farebbero sì che la liberazione da ciò richieda «non l'arresto dell'alienazione, ma la sua consumazione, non la riattivazione della personalità repressa e produttiva, ma la sua abolizione»¹⁶⁶. Ovviamente questo rovesciamento potrebbe benissimo non verificarsi e dunque la prosecuzione dell'alienazione *non* sarebbe sufficiente; Marcuse pare rendersene conto e specifica meglio la sua posizione: la produttività raggiunta sotto il principio di prestazione permetterebbe di ridurre «la richiesta sociale di energia istintuale da spendere in lavoro alienato», mostrando che la repressione degli istinti non è più motivata dalla *necessità*, quanto solo «dall'interesse del potere»¹⁶⁷; notiamo due cose: la liberazione del *desiderio* può comunque elevarsi solo su un certo sviluppo dei *bisogni* legato al progresso delle forze produttive, che rendano *inutile* lo sfruttamento dell'energia libidica a fini lavorativi; la comprensione e la modifica di ciò richiederebbe un altrettanto necessario intervento del *soggetto*, il quale non può però più evitare il compito di spezzare la repressione del proprio desiderio per farne uno strumento di *libertà*.

Giungiamo così all'altro ramo dell'antinomia del soggetto, in cui questo non è solo agente e vittima (attraverso l'interiorizzazione di norme repressive) del dominio, ma anche potenziale artefice (proprio in quanto vittima) della *liberazione* dal dominio; se però il potere passava dalla repressione del desiderio, allora la libertà deve includere un'*emancipazione* di esso, in cui il soggetto entra in possesso di tutta la propria *potenza desiderante*. Marcuse sembra raccogliere la sfida e non intende affatto dissolvere (come faranno altri) il soggetto nel desiderio da liberare, come non vuole abbandonare la ragione o fuggire dal principio di realtà; si tratta di trovare un altro principio di realtà, non più coincidente col principio di prestazione, e *altri* concetti di ragione e soggetto: «la filosofia rappresentativa [...] ha elaborato un concetto di ragione che ha in sé i tratti dominanti del principio di prestazione», ma essa sviluppa anche un'idea di ragione che gli si oppone, «fatta di recettività, contemplazione, godimento [*enjoyment*]», mentre «dietro alla definizione del soggetto nei termini di un'attività sempre più trascendente e produttiva dell'Io, sta l'immagine della redenzione dell'Io»¹⁶⁸; questa è descritta da Marcuse (in modo invero enigmatico) come fine della *trascendenza*, la quale è verosimilmente il rapporto di separazione tra il soggetto e l'alterità rappresentata dall'oggetto del suo desiderio, e del meccanismo di sfruttamento da parte del primo sulla seconda, in un rapporto finalmente *conciliato*.

¹⁶⁶ Ivi, p. 138. Per l'alienazione progressiva, cfr. anche ivi, p. 236, dove Marcuse nota che essa aumenta il potenziale di libertà sottraendo l'individuo al lavoro, dunque al regno della *necessità*, e aprendogli, con l'aumento del tempo libero e il risparmio di energie lavorative, il regno della *libertà*, da dedicare al libero gioco delle facoltà individuali.

¹⁶⁷ Ivi, p. 159.

¹⁶⁸ Ivi, p. 160. Si noti che, mentre Lacan critica la realtà come una sorta di difesa nei confronti del reale, Marcuse si limita a cercare un diverso principio di realtà: entrambi però contestano la realtà "*data*" e cercano di rinvenire una dimensione *ulteriore* rispetto a essa, definita in termini di *godimento* (per quanto questo sia forse diverso nei due autori).

Il soggetto che si profila all'orizzonte è appunto il *soggetto desiderante* che, forse mai apparso nella storia, richiede una modifica non solo delle condizioni di *lavoro* e della *società*, ma, con esse, del concetto stesso di *sessualità*: questa nella società repressiva e nell'alienazione del lavoro subiva un processo di *desessualizzazione*; quando invece il corpo non è «più usato durante l'intera giornata come strumento di lavoro, il corpo si risessualizzerebbe», diventando strumento di piacere, e poiché ciò sfocerebbe «in una ricomparsa della sessualità polimorfa pregenitale e in un declino della supremazia genitale», assisteremmo alla «disintegrazione» di istituzioni come «la famiglia monogamica patriarcale»¹⁶⁹, in cui Marcuse vede forse la riduzione del sesso a mera *riproduzione*. Anche se non crediamo che questa operazione debba per forza passare dal rifiuto della genitalità (esiste una sessualità non riproduttiva eppure genitale), Marcuse fa bene a opporsi alla *strumentalità* a cui la famiglia riduce la sessualità, imponendole il compito di generare; questo processo porterebbe per Marcuse a una trasformazione della libido che, oltre a *espanderla* in *tutto* il soggetto, la estenderebbe a tutta la *società* (erotizzando istituzioni e rapporti sociali, compresi quelli lavorativi), senza ridurla a una società di maniaci perché «*minimizzerebbe* le manifestazioni della sessualità *pura*», cioè “selvaggia”, la quale così «tende alla propria sublimazione»¹⁷⁰: si tratta di ciò che Marcuse definisce trasformazione della sessualità in *eros*. È proprio questa trasformazione che ci porta ai “*nuovi*” concetti di ragione e soggetto: con essa «gli istinti di vita evolvono il loro ordine sensuale, mentre la ragione si fa sensuale [...] in modo da proteggere gli istinti di vita», perché «la soddisfazione dell'istinto esige uno sforzo della libera razionalità» (se non si vuole ricadere nella separazione di *ratio* e istinto che caratterizzava il dominio) e il risultato finale è che «il principio di piacere si estende sulla coscienza. L'Eros ridetermina la ragione [...]. Ragionevole è ciò che sostiene l'ordine della soddisfazione»¹⁷¹. Il soggetto è tanto più *cosciente* e *razionale*, quanto più riesce ad assumere su di sé il suo *desiderio*,

¹⁶⁹ Ivi, p. 218.

¹⁷⁰ Ivi, p. 219. Questo processo, di cui comunque è difficile valutare la praticabilità, sarebbe una sorta di autoeducazione della sessualità, diversa dalla sublimazione repressiva, desessualizzante, imposta da famiglia e società.

¹⁷¹ Ivi, p. 237. Marcuse in ivi, pp. 150-154 recupera in Nietzsche un precursore di questo nuovo concetto di ragione – in antitesi a molti marxisti, che vedono in Nietzsche un irrazionalista borghese precursore del fascismo (Lukács) o uno scrittore “nero” della modernità che ne rivela gli aspetti più nefasti (Horkheimer-Adorno) –: il dominio libera la volontà di potenza, ma solo per darle una direzione repressiva, vincolando l'uomo al lavoro e colpevolizzando i suoi istinti, anche grazie alla morale cristiana e alla cattiva coscienza che essa costringe a introiettare; Nietzsche avrebbe il merito di mostrare come il progresso della civiltà occidentale coincida con una *repressione sociale* degli *istinti*, che eternizza poi questi fatti storici come essenze *metafisiche*. Nietzsche respinge così «la forma tradizionale della ragione [...] sulla base dell'esperienza dell'“essere-come-fine-a-se-stesso” come gioia (*Lust*) e godimento» e il suo eterno ritorno, come «affermazione totale degli istinti vitali, che ripudia [...] ogni negazione», è «una posizione *erotica* verso l'esistenza». La svalutazione nietzschiana dei valori vuole portarci a legare «la cattiva coscienza non all'affermazione ma alla negazione degli istinti vitali». Nietzsche perverrebbe addirittura (come notammo anche noi nella nostra critica della lettura heideggeriana di Nietzsche) a una diversa concezione dell'*essere*, che oppone alla sua concezione tradizionale in termini di logos, un'essenza dell'essere «in termini a-logici: volontà e gioia. [...] Come Eros». Per Marcuse questa nuova filosofia si trasmette anche a Freud in cui l'essere sarebbe lotta per il piacere, e cultura e civiltà deriverebbero dall'impulso erotico, che è istinto di vita costruttivo; solo più tardi la lotta diventa lotta per il dominio. Va però detto che Freud vede l'istinto di morte operare in posizione più *iniziale* rispetto all'*eros* ed è scettico sulla completa compatibilità di questo con la civiltà, la quale riposa invece su un certo grado di sublimazione repressiva: anche Marcuse sarà costretto a riconoscerlo.

ma ciò non comporta un suo isolamento solipsistico, anche perché la tendenza dell'eros è quella di creare *comunità* sempre più vaste: in esse vi è una nuova divisione del lavoro, dettata marxianamente dalla soddisfazione dei *bisogni di ognuno*.

Secondo Marcuse (e questo sarà il nostro nuovo tema) la via per arrivare al nuovo soggetto, dunque alla società non repressiva, è la *modifica* degli *istinti*, la quale a sua volta richiede (circularmente) una trasformazione della *società*; se l'istinto di morte è guidato dal principio del Nirvana, che cerca di giungere a uno stato senza tensione, qualora si riuscissero a creare condizioni sociali in cui la soddisfazione di desideri e bisogni è resa più facile, avremmo un'*armonia* tra principio del Nirvana, di piacere e di realtà : «l'Eros, liberato dalla repressione addizionale, verrebbe rafforzato e [...] assorbirebbe [...] l'obiettivo dell'istinto di morte» perché la spinta di questo verso uno stato precedente sarebbe «contrastata dalla desiderabilità dello stato di vita raggiunto» e, se la morte rimane un fatto necessario, «non coloro che muoiono, ma coloro che muoiono prima di quanto debbano [...], tra sofferenze, costituiscono il grande atto di accusa contro la civiltà»¹⁷². Il tentativo di Marcuse è coraggioso: anticipiamo che siamo scettici circa una completa *modificabilità* storica degli *istinti* naturali (senza che si sappia però nemmeno oggi quanto vi sia di *naturale* e quanto di *storico* negli istinti umani); eppure si tratta di un utile correttivo dell'ideologia – a cui forse una certa impostazione naturalistica di Freud, aperto comunque all'incidenza della storia sugli istinti, può rischiare di fornire un alibi – che fa di morte, fatica, miseria e sofferenza dei *dati* naturali imm modificabili o delle essenze *metafisiche* da accettare, quando molto di esse deriva da situazioni *storiche* e sociali ben precise, che è compito del pensiero e della politica cercare di *combattere*. Marcuse basa la sua proposta anzitutto su una lettura del ruolo degli istinti, in particolare di quello di *morte*, nell'opera freudiana: certo, la civiltà ha bisogno dell'*eros* per costituire unità più ampie, ma esso, già sottomesso a livello metapsicologico all'istinto di morte, è costretto a servirsene, sfruttando gli impulsi aggressivi a scopo di dominio su due livelli. In primo luogo, per il *controllo* della natura per così dire “*esterna*” a vantaggio dell'uomo; in secondo luogo, l'istinto di morte opera nella formazione del *super-io*, che certo dovrebbe proteggere l'unità dell'io dagli impulsi irrealistici dell'es, lavorando dunque *in teoria*

¹⁷² Ivi, p. 247. Per Marcuse il vero progresso della civiltà e del soggetto razionale potrebbe giungere al punto di modificare gli istinti ed erodere la penuria naturale; egli solo nota tuttavia in ivi, p. 177, un aspetto *positivo* nella mancanza, secondo una pista di ricerca che abbiamo forse colpevolmente trascurato (anche perché poco battuta dai nostri autori): si tratta del fatto che le nostre risorse (*resources*) sono «così limitate, che il livello di vita si abbasserebbe [...] se la produttività sociale dovesse riorientarsi verso la soddisfazione universale dei bisogni individuali: molti dovrebbero rinunciare ai loro agi manipolati per permettere a tutti di avere un tenore di vita umano»; una civiltà finalmente libera non coincide però con lo «stato di abbondanza per tutti», bensì con la condizione in cui «i bisogni umani sono soddisfatti in modo [...] tale da eliminare la repressione addizionale». Si tratta di precisazioni importanti perché mostrano la possibilità di unire il problema marxista dei bisogni a quello *ecologico* dello sfruttamento delle risorse del pianeta, di cui forse né ai tempi di Marx né in quelli di Marcuse si sentiva come oggi l'urgenza; ciò implica forse la riflessione su modelli economici non fondati sulla *crescita* (anche se ciò richiederebbe una maggior conoscenza della macroeconomia da parte nostra) e sicuramente l'adozione di un'idea di sviluppo in cui la tecnica non è impiegata come sfruttamento distruttivo della Terra, ma si pone anzi come sua *protezione attiva*, organizzata dallo stesso uomo che l'ha messa in pericolo.

all'unisono con la spinta unificatrice dell'eros, eppure riuscendoci solo «aizzando l'Io contro il suo Es, indirizzando una parte degli istinti distruttivi contro una parte della personalità»¹⁷³, manifestamente quella legata all'eros inconscio, e colpendo dunque quella che diremmo la natura “interna” dell'uomo. Intuiamo che il *potere* e la formazione del *soggetto represso* passano da questo legame tra istinto di morte e super-io: «la coscienza [*conscience*] [...] risulta permeata dall'istinto di morte; l'imperativo categorico [...] rimane un imperativo di autodistruzione» e Marcuse scopre, seguendo Freud, che è «proprio il progresso della civiltà che porta alla liberazione di forze sempre più distruttive»¹⁷⁴. La lotta contro il potere è allora per Marcuse da un lato una lotta contro l'*istinto di morte* che può essere combattuta solo a partire dall'istinto a esso opposto, l'*eros*, dall'altro (visto che il potere ha determinato il principio di realtà della civiltà come principio di prestazione, che rimanda la soddisfazione) una lotta tra *principio di piacere* e *principio di prestazione*; secondo Marcuse anche Freud rileva un conflitto fondamentale tra principio di realtà e di piacere, che però rende per lui *necessaria*, data la mancanza di mezzi per la soddisfazione integrale degli istinti sessuali, la repressione parziale di essi. La sfida di Marcuse è *evitare* questa necessità. Freud, che pure «si rende [...] conto dell'elemento storico della struttura degli istinti umani», nega (di qui la sua ambiguità politica) «la possibilità di una liberazione essenziale del principio di piacere» sulla base dell'assunto «che la penuria sia permanente come il dominio»¹⁷⁵; Marcuse (anche a partire dalla teoria freudiana degli istinti) *nega* invece tale assunto, per prendere «in considerazione la possibilità storica di un graduale allentamento del controllo dello sviluppo degli istinti» in vista del *progresso* della civiltà «verso una fase più alta della libertà», pur sapendo che è proprio l'istinto di morte a sfidare questa ipotesi, poiché la minaccia di una «distruttività innata» sembra motivare la *perpetuazione* della «rete di costrizioni e controlli istituita dalla civiltà»¹⁷⁶. In breve l'argomento di Marcuse: se è vero che secondo Freud la vita, la quale tenderebbe per ragioni interne al ritorno allo stato inorganico, cerca, spinta da fattori esterni, vie sempre più tortuose per arrivare a questa meta, per Marcuse lo sviluppo umano non trova tra

¹⁷³ Ivi, p. 94. Anche Horkheimer e Adorno avevano notato come il potere colpisce anche la natura “interna” alla società, cioè quelle figure meno adattate alla sua logica, come la donna, l'ebreo o lo straniero.

¹⁷⁴ Ivi, p. 95. Ricordiamo che anche Lacan aveva intuito il legame tra l'imperativo categorico kantiano e la morte autoinflittasi dal soggetto morale e che Freud parlava del super-io come luogo di raccolta delle pulsioni di morte. Se Horkheimer e Adorno parlano del rapporto dialettico tra progresso della civiltà e distruzione, Marcuse dà a esso un'integrazione psicoanalitica con l'impiego dell'*istinto di morte*. Per Marcuse in ivi, p. 277, l'istinto di morte freudiano spiegherebbe anche il «legame inconscio che lega l'oppresso all'oppressore, [...] l'individuo al suo padrone» e il fatto che «la distruzione in massa che distingue il progresso della civiltà entro la cornice del dominio è stata perpetuata [...] col consenso istintuale dato ai carnefici» da sottoposti e vittime; la lettura marcusiana del rapporto inconscio del carnefice non tanto con la vittima, quanto col *sottoposto*, rapporto che crea *consenso* di massa intorno a regimi totalitari e sanguinari differisce da quelle di Horkheimer-Adorno e di Deleuze-Guattari: per costoro tale relazione non va intesa in termini di istinto di morte, dirottato semmai contro le vittime, ma di *attrazione erotica* che il capo esercita sui suoi sudditi; si tratta di una forma di eros “pervertito”, paranoide, che mostra come anche la liberazione dell'eros implichi una riflessione sulle forme di eros che *rafforzano* piuttosto che contestare il dominio.

¹⁷⁵ Ivi, pp. 162-163.

¹⁷⁶ Ivi, p. 163.

questi fattori solo cause legate alla storia biologica perché l'uomo è anche *soggetto attivo* della propria storia; certo, una prima svolta nella storia degli istinti, la genesi dell'istinto di morte, ha cause biologiche esterne, ma la seconda, che comporta la necessità di *reprimere* gli istinti sessuali e l'utilizzo dell'istinto di morte a scopi *morali* e di *lavoro*, ha a parere di Marcuse *solo* cause storico-sociali. Perciò la natura degli istinti può cambiare, se le condizioni in cui essi si sono sviluppati (penuria e dominio) «tendono a divenire antiquate [...] considerando la possibilità concreta della loro eliminazione»¹⁷⁷. Marcuse non è così ingenuo da pensare che si possano eliminare l'istinto di morte (o il principio di Nirvana), né modificare integralmente l'eros (legati tutti, pensiamo, a processi naturali di cui non disponiamo), ma non esclude la possibilità di intervento sulle loro forme *umane*, ossia «aggressività» per quanto riguarda l'istinto di morte e «sessualità» per quanto riguarda l'eros; inoltre, poiché secondo Marcuse i derivati dell'istinto di morte operano «in fusione con gli istinti sessuali», essi dipenderebbero da questi «finché la vita cresce» e dunque la civiltà libera richiede uno «sviluppo non repressivo della libido sotto le condizioni della civiltà matura», il quale è in grado di *trasformare* «le manifestazioni dell'istinto di morte»¹⁷⁸ che hanno caratterizzato il *potere*. Marcuse è cauto anche perché sa, da attento lettore di Freud, che l'eros è legato indissolubilmente all'istinto di morte e che lo stesso fatto della morte sembra negare la possibilità di una vita non repressiva: l'es ignora il tempo che passa, ma l'*io* che deve dare realtà al suo piacere è soggetto alla *morte* e al *tempo*, quindi ogni suo rapporto libidico è esposto alla *delusione* di dover finire e questo inevitabile fluire del tempo è «alleato della società nel suo intento di conservare legge e ordine», relegando «la libertà nel campo delle eterne utopie»¹⁷⁹. La cautela di Marcuse circa l'abolizione dell'istinto di morte si esprime anche nella sua polemica col revisionismo *neofreudiano* che, preoccupato degli esiti reazionari dell'istinto di morte, cerca di *negarne* l'esistenza stessa: per Marcuse non si tratta di chiudere gli occhi, ma anzi di vedere come la lotta per la libertà richieda una *modifica* «sia della struttura istintuale che di quella culturale», pur sapendo che essa è *ostacolata* dalle costrizioni «che la civiltà impone all'istinto di

¹⁷⁷ Ivi, p. 166. Non sappiamo se la ricostruzione di Marcuse della genesi dell'istinto di morte (anche se ciò non inficia le sue successive argomentazioni, che riguardano l'aspetto *storico* di questo), come *regressione* seguita alla frustrazione della soddisfazione del piacere sia una lettura corretta di Freud, per il quale l'istinto di morte ha un ruolo *fondativo* rispetto allo stesso principio di piacere. Potrebbe anche essere un correttivo di Freud, cioè l'inserimento dell'istinto di morte in un processo vitale *più ampio*, per favorire il quale soltanto esso spingerebbe alcuni esseri a uccidere o uccidersi.

¹⁷⁸ *Ibidem*. È interessante notare come Marcuse parli di *sex* e *sexuality* (termini poi usati da Foucault) per indicare le forme umane in cui si *organizza* l'eros e come poi parlerà di una trasformazione *inversa* della sessualità in eros, non tanto come ritorno alla "prima" natura barbarica, quanto una "riflessione" di essa, un'*erotizzazione* della società che passa anche dal rifiuto del primato riproduttivo del sesso. L'argomento della subordinazione di Thanatos a Eros quando la vita cresce, sembra però ingenuo (che cosa significa e da dove deriva tale crescita?), a meno forse di interpretare il dominio dell'eros come la sua capacità di "*legare*" l'istinto di morte, trasformandolo in investimento quiescente e bloccandone dunque le manifestazioni più violente.

¹⁷⁹ Ivi, p. 244. Il passare del tempo per Marcuse fa sì anche che gli uomini dimentichino il ricordo di un passato o la speranza di un futuro migliori; per questo egli, pur ammettendo l'importanza vitale dell'*oblio*, nota che esso tende a far perdonare le ingiustizie e vede nel *ricordo* un veicolo di libertà, accomunando l'appello della *Fenomenologia* hegeliana all'*Erinnerung* alla terapia freudiana, che cerca di recuperare i vissuti psichici che, in quanto dimenticati, fanno soffrire.

vita» e dall'incapacità «di controllare [...] l'aggressività», che aprono tra il presente d'oppressione e l'eventuale futuro di libertà un «baratro»¹⁸⁰.

Verso che tipo di *società* ci porta la modifica storica della struttura istintuale proposta da Marcuse? Perché in essa il *soggetto desiderante* potrebbe svilupparsi liberamente? Marcuse è uno dei pochi autori che cercano di sporgersi *al di là* della *critica immanente* del potere e del capitale, la quale è certo necessaria se non si vuole trasformare la lotta in *fuga* antifilosofica in città future, fantastiche e utopiche, ma non è sufficiente, quando rischia di rimanere talmente all'interno del criticato da *vincolare* la propria posizione a esso, prendendone quasi le sembianze. Vediamo allora (in maniera certo incompleta) alcuni tratti di quel “fuori” rispetto al dominio (all'interno del quale siamo in parte ancora oggi), che Marcuse ha il merito di tratteggiare. Se dobbiamo vedere i caratteri di una società libera, è opportuno cominciare dal concetto di *libertà* di Marcuse, che egli recupera ancora da Freud; esso è *alternativo* rispetto alla libertà intelligibile che contraddistingue la civiltà e il suo pensiero: «ogni libertà esistente nel regno della coscienza [*consciousness*] sviluppata [...] è soltanto una libertà derivata, [...] acquistata con la rinuncia alla completa soddisfazione dei bisogni»¹⁸¹ e poiché quest'ultima coinciderebbe nientemeno che con la *felicità*, la libertà sviluppata dalla civiltà è nemica della felicità; invece nell'*inconscio*, che «è l'impulso verso una soddisfazione integrale, che è assenza di bisogno e repressione [...], necessità», cioè bisogno, «e libertà», cioè soddisfazione e felicità, «sono immediatamente identiche»¹⁸². Affinché sia possibile questa nuova libertà, è necessaria un'integrazione della *ratio*: Marcuse recupera a tal fine dalla psicoanalisi la *memoria*, che riattivi le potenzialità dell'inconscio, e la *fantasia*, che si sottrae al principio di realtà costituito, scorgendo in entrambe un nuovo valore di *verità*. Questo è il motivo per cui alla dimensione *erotica* egli affiancherà quella *estetica*: dobbiamo muoverci sul filo di questo intreccio, non così intuitivo a prima vista. Se il principio di

¹⁸⁰ Ivi, pp. 278-279. Capiamo come la critica di Marcuse a Freud, senza il quale la sua opera non sarebbe stata possibile, non sia totale: la *teoria degli istinti* (omessa dai neofreudiani) costituisce anzi per Marcuse, cfr. ivi, p. 279, uno degli elementi vitali della riflessione di Freud, che lo fa risalire a ritroso dal conscio all'inconscio, dall'adulto all'infanzia, dalla civiltà alla specie e che definiremo la *sovversione* freudiana del soggetto; essa si pone come *critica* della civiltà, scoprendone il contenuto nascosto – spesso conflittuale e fatto di libido, cioè di «istinti di vita» che chiedono «soddisfazione», di protesta «contro la spiritualizzazione del bisogno», anche se non crediamo che tale protesta significhi fare di esso qualcosa di “dato” naturalmente (ciò che andrà imputato a tale spiritualizzazione piuttosto), ma mostrarne sempre il contenuto *materiale* (insieme naturale e storico) – al di là delle sue «forme mistificatrici» e repressive. La critica di Marcuse al neofreudismo colpisce su diversi fronti: anzitutto esso, cfr. ivi, p. 255, mira a *integrare* l'individuo malato nella società (portandolo alla rassegnazione), quando la sua felicità può in realtà venire solo dalla critica di essa; la stessa “igiene mentale” condivisa da paziente e analista è per Marcuse, cfr. ivi, pp. 261-262 una forma di *alienazione* perché riduce i rapporti interpersonali ai ruoli sociali (genitore, femmina, padrone...) stabiliti; in ivi, pp. 263-265 Marcuse nota come il neofreudismo sia incapace di vedere come la “personalità” a cui è stato ridotto il soggetto sia una funzione intercambiabile e un'*ideologia*; solo Freud sarebbe stato in grado di vedere nella personalità «un individuo “infranto” che ha interiorizzato [...] la repressione».

¹⁸¹ Ivi, p. 65.

¹⁸² *Ibidem*. Non crediamo sia un caso se Marcuse descrive l'*inconscio* di Freud, dove libertà e necessità coincidono, con gli stessi termini della *società senza classi* di Marx, in cui la sfera della necessità sfocia nel regno della libertà: è come se l'inconscio prefigurasse nel passato quella completa soddisfazione del bisogno, che è scopo del marxismo realizzare nella società presente per farne base di libertà futura.

prestazione vede un'*utopia* nel superamento dell'antagonismo sociale e nell'armonia di ragione e felicità, «la fantasia insiste nell'affermazione che essa deve e può diventare reale» e ciò avviene quando essa «crea un universo» in cui sensualità e ragione, oggetto e soggetto *coincidono*, come «avviene nell'*arte*» che, tanto a livello individuale che di specie, «è forse il più visibile “ritorno del represso”», ossia il «“ricordo inconscio” della liberazione che fallì»¹⁸³, costituendo dunque un'*opposizione* al dominio vigente. Ecco, richiedendo una *soddisfazione* compiuta *oltre* ciò che è concesso al soggetto nella società costituita, la fantasia si mostra dipendente «dall'Eros primario» e, mentre la sessualità (pur potendo costituire un “ponte” tra individuo e specie) è quella “*normale*” del principio di realtà, la fantasia cerca *contro* di essa «di far valere i propri diritti» e mira «a una “realtà erotica” dove gli istinti di vita troverebbero pace in una realizzazione senza repressione»¹⁸⁴. Di qui vediamo il potenziale rivoluzionario di arte ed eros, che *rifiutano* entrambi la strumentalità con cui la civiltà *reprime* la soddisfazione di desideri e bisogni dei soggetti, finalizzandoli a scopi a essi *estranei*, come la valorizzazione o anche la semplice procreazione.

Non si tratta di rifiutare quest'ultima, quanto la subordinazione *integrale* dell'eros a essa; Marcuse recupera a tal fine i miti di Narciso – in quanto un certo *narcisismo*, più che fuga autoerotica dalla realtà, potrebbe essere un ripristino della libido dell'io, che consenta a questa di *espandersi* dirigendosi su *altri* oggetti (secondo ciò che definirà sublimazione non repressiva) – e di Orfeo – che è l'introduttore dell'omosessualità (almeno nella versione ovidiana) e comunque di un eros *più pieno* e non represso –: si tratta di due immagini del Grande Rifiuto di «accettare la separazione dall'oggetto (o soggetto) libidico» e della «protesta contro l'ordine repressivo della sessualità procreativa»¹⁸⁵, a cui esse oppongono bellezza e contemplazione, canto e gioco.

Entriamo così nella *dimensione estetica*, che è in quanto tale *critica* politica della realtà data e della scissione con cui questa ha diviso libertà e realtà, sensi e verità. Marcuse fa il nome di Kant, che nella terza *Critica* introduce la facoltà di giudizio; se il giudizio è accompagnato alla sensazione di *piacere*, è estetico e si applica tra l'altro all'arte; la dimensione estetica in Kant sarebbe addirittura la facoltà centrale che media ragione teoretica e pratica e fa della *natura* una possibilità di *libertà*: «l'esperienza fondamentale di questa dimensione è sensuale piuttosto che concettuale [...]. La natura della sensualità è “recettività”», anche se, in quanto immaginazione, la percezione estetica è anche «più che sensualità» perché dà sì «piacere ed è quindi [...] soggettiva», ma attraverso «la forma pura dell'oggetto»

¹⁸³ Ivi, p. 171. Marcuse segue il collega Adorno privilegiando l'*arte negativa* (surrealismo, atonalità) che, proprio rifiutando la forma tradizionale e la conciliazione, nega che in una società non libera questa libertà sia possibile.

¹⁸⁴ Ivi, p. 173.

¹⁸⁵ Ivi, pp. 192-193. Marcuse prende in realtà la sua celebre espressione “Grande Rifiuto” da Whitehead (che la legava proprio alla produzione estetica) per farne una protesta contro la repressione politica, l'adorniano “vivere senza angoscia”, a cui il medium artistico, non del tutto riducibile alla realtà costituita, dà particolare efficacia, cfr. ivi, pp. 175-176.

valida «per ogni soggetto»¹⁸⁶, oltre a essere *creativa*. Ci interessano qui particolarmente i concetti di «finalità senza fine» e «legalità senza legge», che descrivono «un ordine [...] non repressivo. La prima determina la struttura della bellezza, la seconda quella della libertà», garantendo entrambe la soddisfazione del «libero gioco»¹⁸⁷ di uomo e natura. La cosa per noi più importante è che nella dimensione estetica ogni ente, umano o no, non è considerato per la sua utilità *per altro*, per uno scopo a esso *estraneo* che se lo appropria – ci chiediamo: che cos’altro è l’*alienazione*? –; esso è lasciato «come essente liberamente se stesso», introducendoci in un nuovo concetto di libertà, che riguarda sia *soggetto* che *oggetto*, e di legalità, in quanto le leggi che regolano bellezza e fantasia «non sono imposte dall’alto e non impongono la realizzazione di fini [...] specifici; sono la forma pura dell’esistenza stessa»¹⁸⁸. Perché è importante la dimensione estetica dal punto di vista *politico*? Se il progresso della civiltà «fu raggiunto per mezzo del soggiogamento delle facoltà sensoriali alla ragione e per mezzo della loro utilizzazione repressiva a scopi sociali» – preciseremmo anche di una *divisione di classe* che assegna a parte della società compiti solo *mentali* e a un’altra solo *manuali*, danneggiando non solo le seconde, sfruttate e private di accesso alla conoscenza, ma anche le prime, mutilate di corporeità e sensualità – la mediazione della dimensione estetica tra «sensualità e ragione rappresenta [...] un tentativo di riconciliare le due sfere dell’esistenza umana»¹⁸⁹, aggiungeremmo prefigurando una *società senza classi*. La dimensione estetica è veicolo di libertà anche perché implica, marxianamente, una modifica delle condizioni di *lavoro* e pensiamo che Marcuse (che riprende l’idea schilleriana della trasformazione del lavoro faticoso in *gioco*) si avvicini al modello di “*saturazione*” che Heller scorgeva in Marx; ciò richiede, lungi dal fuggire nel primitivismo, lo *sviluppo* delle forze produttive, affinché vi sia l’abolizione del bisogno-penuria [*want (scarcity)*] e un’inversa *espansione* di *bisogni* umani non limitati alla *necessità*: «l’ordine non repressivo è [...] un ordine di *abbondanza*, [...] possibile soltanto al livello di maturità massima della civiltà, quando tutti i bisogni fondamentali [*basic needs*] possono soddisfarsi con un dispendio minimo di energia [...] e in un tempo minimo»¹⁹⁰. La dimensione estetica coincide dunque col «regno della libertà» teorizzato da Marx (che Marcuse non nomina esplicitamente), possibile solo «*al di là* del regno della necessità»; ovvio, è essenziale regolare la produzione per garantire a ognuno i *mezzi di sussistenza* (e qui Marcuse

¹⁸⁶ Ivi, pp. 197-198. Non possiamo ricostruire in dettaglio la lettura di Kant da parte di Marcuse, del resto dichiarata incompleta anche da quest’ultimo.

¹⁸⁷ Ivi, p. 198. Finalità senza fine, o scopo, traduce il kantiano “*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*”, legalità senza legge, “*Gesetzmässigkeit ohne Gesetz*”.

¹⁸⁸ Ivi, p. 199.

¹⁸⁹ Ivi, p. 200.

¹⁹⁰ Ivi, p. 212. Marcuse si riferisce alle *Lettere sull’educazione estetica dell’uomo* di Schiller, che teorizzerebbe anche un avvicinamento di sensualità e ragione attraverso l’(auto)sublimazione della prima e la de-sublimazione della seconda, oltre a una (crediamo impossibile) conquista del tempo, il quale limita la soddisfazione, cfr. ivi, p. 211. Per la vicinanza la modello helleriano di saturazione da parte di Marcuse, secondo cui la produttività (pur rimanendo nel regno della *necessità*) consente, liberata dalla sua forma repressiva, il *libero* sviluppo di bisogni e facoltà umane, cfr. ivi, p. 181.

forse si riferisce al marxismo sovietico o ai programmi riformistici socialdemocratici), ma *non basta*: il lavoro necessario «è un sistema di attività [...] disumane, meccaniche», in cui «l'individualità non può costituire [...] un fine in se stessa», dunque il lavoro va organizzato «per lo sviluppo individuale *al di là* del mondo del lavoro», *subordinato* «al libero evolversi delle potenzialità dell'uomo e della natura», criticato infine (insieme allo “svago” a esso funzionale) dal punto di vista del gioco «*improduttivo e inutile*»¹⁹¹.

A questa dimensione giocosa appartiene ovviamente anche l'*eros*, che costituisce una *via* per arrivare a essa e insieme la *meta* a cui essa conduce: il *desiderio* si può sviluppare pienamente solo sulla base dello sviluppo e del superamento del *bisogno necessario*, ma anche lo *sviluppo del bisogno*, se vuole essere veramente veicolo di libertà, non può non sfociare in una *liberazione del desiderio*, fino a confondersi con esso, come avviene nel gioco. L'*eros*, esattamente come il gioco e l'arte, *si sottrae* alla dimensione meramente utile del lavoro e della riproduzione; quando Marcuse parla di *auto-sublimazione* della sessualità si riferisce a una sua evoluzione: essa può «creare rapporti umani di alta civiltà», perché è appunto una sublimazione, ma senza che questa sia imposta dall'«organizzazione repressiva» dell'istinto, perché è autonoma, costituendo il passaggio «da una sessualità al servizio della riproduzione a una sessualità in “funzione del piacere”» e – se il primato della genitalità si accompagna per Marcuse a una desessualizzazione del corpo – quando l'istinto non è più limitato alla funzione «di mettere “i propri genitali a contatto con quelli di una persona di sesso opposto», allora «l'organismo nella sua integrità diventa sostrato della sessualità»¹⁹²; si tratta di un esempio di come Marcuse sappia legare ottimamente temi *marxisti*, come la lotta contro l'oppressione *lavorativa*, a temi della “*sinistra dei costumi*”, come la considerazione di identità e orientamenti sessuali *diversi* da quelli “normali”: va detto però che la *genitalità* non implica per forza la desessualizzazione e che anche l'*eterosessualità* può sottrarsi al suo uso riproduttivo – che, specifichiamo, non è rifiutato in quanto tale, ma in quanto si pretende esclusivo, diventando, o meglio rimanendo, strumento *per altro* – né convince il fatto che Marcuse descriva questo processo come una “regressione” a una struttura istintuale “primaria”; certo l'appello a una sessualità “matura” può dare il pretesto a ogni violenza normalizzatrice, ma non è detto che la via per un sessualità non asservita a scopi estranei debba passare per il ritorno a fasi *iniziali* dell'organizzazione sessuale, né che l'evoluzione verso fasi più *evolute* significhi adesione a modelli repressivi.

A ogni modo, ci troviamo qui innanzi a ciò che Marcuse chiama trasformazione della sessualità in *eros* e ci interessa in particolare il fatto che egli lo descriva in termini di *espansione*: «Eros significa

¹⁹¹ Ivi, p. 213. Marcuse pare allacciare Marx e il suo “regno della libertà”, alla tradizione filosofica “classica”, alla “finalità senza scopo” di Kant, forse anche al distacco dal “lavoro necessario”, il quale per Aristotele (che però fa riferimento a un'economia schiavistica) è svolto da chi non è davvero parte della polis (*Politica*, III, 1277b-1278b).

¹⁹² Ivi, p. 221. Qui Marcuse riprende a confrontarsi direttamente con le opere freudiane.

un *ampliamento quantitativo e qualitativo* della sessualità»¹⁹³. Pensiamo che questo ampliamento non richieda una regressione e che sia possibile anche (o forse soprattutto) in fasi *mature* dello sviluppo sessuale e Marcuse forse lo tiene a mente quando parla comunque di “*sublimazione non repressiva*”; essa si differenzerebbe da quella repressiva perché «sarebbe una sublimazione senza desessualizzazione. L’istinto non è fatto “deviare” dalla sua meta; esso viene soddisfatto in [...] rapporti che non sono sessuali nel senso della sessualità genitale “organizzata” e che pure sono libidici ed erotici»¹⁹⁴; accentuiamo il fatto che questi rapporti sono definiti “*liberi*”, in quanto si oppongono alla «sfera dell’utilità sociale» e alla «forma accettata di produttività e prestazione» e che in essi la libido, lungi dal ripiegare in soddisfazione edonistica e *privata*, può sublimarsi solo «come fenomeno *sociale*: come forza non repressa, essa può promuovere la formazione di cultura soltanto in condizioni che associno gli individui in modo tale da creare un ambiente adatto allo sviluppo dei loro bisogni e delle loro facoltà»¹⁹⁵. Senza il richiamo a tale critica della riduzione della socialità a prestazione lavorativa sarebbe infatti difficile vedere un valore *politico* nella liberazione *sessuale* (rivendicata ad esempio dagli hippy nel decennio successivo all’opera marcusiana). Attenzione, però. Come tale liberazione può *condurre* a una società meno repressiva, essa *presuppone* al contempo la creazione di rapporti sociali, ad esempio lavorativi, più liberi: «la riattivazione della *sessualità* polimorfa e narcisistica [...] può portare [...] alla costruzione di una cultura qualora l’organismo non esista come strumento di lavoro alienato, ma come *soggetto* di autorealizzazione – se [...] il lavoro socialmente utile rappresenta [...] la soddisfazione [...] di un *bisogno* [*need*] individuale»¹⁹⁶. In poche righe, di nuovo i termini della nostra ricerca, soggetto, bisogno e desiderio: *formatosi* nel bisogno e nel desiderio, il *soggetto* non può sviluppare appieno tutto il suo potenziale *desiderante*, se non sul superamento del bisogno come *indigenza* e lo sviluppo (a cui pure il desiderio contribuisce) di *bisogni “elevati”*, come un lavoro che non sia oppressivo. La trasformazione del lavoro in gioco non è l’abbandono del lavoro per il divertimento, che equivarrebbe allo sfacelo della civiltà: se però non c’è società che possa rinunciare alla *produzione*, una società veramente umana dovrebbe rinunciare finalmente a fare di essa un mezzo per *asservire* altri uomini. La liberazione erotica non porta comunque a una soddisfazione *immediata* e illimitata dell’istinto sessuale per Marcuse, il quale parla non a caso di auto-

¹⁹³ Ivi, p. 222. Corsivi nostri. Marcuse vuole forse correggere un certo residuo naturalistico di Freud, per il quale l’eros sarebbe «un istinto biologico più ampio, piuttosto che un fine dilatato della sessualità», *ibidem*.

¹⁹⁴ Ivi, p. 224. Marcuse prende spunto in ivi, pp. 223-224, anche da alcune riflessioni freudiane che parlano di rapporti libidici non sublimati che non abbandonano la meta sessuale anche se rinunciano alla soddisfazione completa, come l’amicizia, l’affetto genitoriale o coniugale, l’amore sessuale per le donne, o di rapporti sublimati come l’amore omosessuale per gli uomini, desessualizzato; va detto che è talvolta difficile sorgere la differenza tra espressioni di sublimazione *repressiva* e *non repressiva*, anche perché, se la civiltà si è sviluppata prevalentemente entro le prime, le seconde tenderanno a prendere le mosse da esse.

¹⁹⁵ Ivi, pp. 224-225.

¹⁹⁶ Ivi, p. 225. Corsivo nostro. Il riferimento al recupero di un narcisismo “buono” continua comunque a non convincerci. Per il lavoro come “gioco”, cfr. ivi, pp. 225-235.

sublimazione; essa non esclude il piacere, che anzi sarebbe possibile solo grazie a essa: «ciò che distingue il piacere [*pleasure*] dalla cieca soddisfazione di un bisogno [*want*] è il rifiuto dell'istinto di [...] soddisfazione immediata, la sua facoltà di costruire [...] barriere per rendere più intenso il compimento» e sarebbero proprio queste «a erotizzare rapporti non libidici, trasformare [...] sfogo biologico in libera felicità»¹⁹⁷. Marcuse, che pure sa che tali barriere potrebbero essere sfruttate come ideologia al servizio di altra alienazione, insiste nel cercarvi un nuovo strumento di *libertà*: proprio esse, che coincidono con un “nuovo” principio di piacere, renderebbero gli uomini «individui, [...] con bisogni [*needs*] [...] differenti», non con semplici risposte univoche a stimoli *solo* naturali e, per quanto in tale situazione si genererebbero nuovi conflitti, questi avrebbero «valore libidico: sarebbero permeati della razionalità della soddisfazione», inaugurando una «razionalità *sensuale*» con «le proprie leggi morali»¹⁹⁸. Ci troviamo innanzi a una “*morale libidica*”, che ricorda l'etica del desiderio che avevamo visto in Lacan, in cui la “colpa” non è legata alla soddisfazione di un desiderio contro la legge, ma viceversa al *tradimento* del proprio *desiderio singolare* innanzi alla legge universale; come la morale libidica marcusiana è inaugurata da un'auto-sublimazione dell'istinto che sancisce il primato del principio di piacere, quella lacaniana è introdotta da una castrazione simbolica che, inscrivendo il godimento nel linguaggio, instaura l'ordine del desiderio. La sensazione è però che, tanto nell'auto-sublimazione marcusiana, quanto nella castrazione lacaniana, non si riesca mai a distinguere nettamente – e si tratta di un problema di cui nemmeno noi sapremmo indicare la soluzione, ad esempio quando parliamo di desiderio come natura “riflessa” – dove esse possano garantire la soddisfazione di un desiderio e di un piacere singolari e dove esse possano essere usate viceversa per differirla *all'infinito*, rafforzando la *rassegnazione* e l'oppressione innanzi alla legge generale della prestazione.

Ci avviciniamo così all'ultimo problema di questa nostra lettura di *Eros e civiltà*; al primo dubbio – l'*autolimitazione* successiva all'espansione che caratterizza la trasformazione della sessualità in eros non rischia di *depotenziare* la liberazione sociale che tale trasformazione prometteva? – se ne aggiunge un altro, *opposto*, e più radicale: e se il *dominio* non solo non venisse scalfito dalla *liberazione sessuale*, ma possa anzi servirsi anche di essa per *rafforzarsi*? Si tratta di un dubbio che Marcuse sembra porre autocriticamente già qui e che lo porterà in *L'uomo a una dimensione* a studiare più

¹⁹⁷ Ivi, p. 240. Qui Marcuse è di nuovo ambiguo nella definizione del bisogno, di nuovo ridotto a necessità naturale; se qui egli parla di *want* (mentre usa *need*, ma non sempre, per indicare bisogni più elevati), egli si riferisce alla *Dialettica dell'illuminismo*, in cui i colleghi parlano di *Bedürfnis*, identificando il bisogno (per noi sbagliando) *solo* con il suo aspetto “animale”.

¹⁹⁸ Ivi, p. 241. Abbiamo qui un esempio concreto di cosa significhi razionalità della sensualità, *auto-sublimatasi*, e sensualità della ragione, legata alla *soddisfazione* di bisogni e desideri. Per la *morale libidica* Marcuse si appoggia anche alla riflessione freudiana sul super-io come alleato dell'es, che lo difende contro le richieste dell'io e del mondo esterno; ricordiamo però che l'io in questo processo è spesso *vittima* di norme repressive che spesso provengono, interiorizzate, dal super-io stesso più che dall'esterno e che l'alleanza tra es e super-io è volta a tramandare all'io l'eredità *genitoriale*, spesso attraverso quella riduzione criticata da Marcuse della sessualità a riproduzione.

pessimisticamente la “*tolleranza repressiva*”, la quale nella società tardocapitalistica sembra legare gli uomini al dominio senza imporsi violentemente su di essi, ma assecondandone le inclinazioni (magari create *ad hoc*, come abbiamo visto nella questione dei bisogni estraniati) per ottenere comunque da loro prestazioni e consenso. Nella società avanzata, il potere passa dal «rafforzamento dei controlli non tanto degli istinti quanto della coscienza [*consciousness*]» che, potendo eventualmente riconoscere la «repressione nell’aumentata [...] soddisfazione dei bisogni», è soggetta a una *manipolazione*, la quale grazie a un maggior controllo sul tempo libero (organizzato in *svago*) «permette un’osservanza meno rigida dei tabù sessuali (che prima erano più importanti poiché i controlli totali erano meno efficaci)»¹⁹⁹. Ecco allora una nuova complicazione dell’antinomia del soggetto: prima il soggetto, come interiorizzazione di norme repressive che si impongono a danno della sua componente desiderante a vantaggio di quella “prestazionale”, è *alleato* del dominio; poi, grazie all’emancipazione della sua parte erotica, che si pone come critica del principio di prestazione, esso si sviluppa come il *soggetto desiderante* in grado di portare verso una società più *libera*; ora vediamo che il soggetto si ripresenta come alleato del dominio, però proprio quando la sua componente coscienziale viene *ridotta* e quella desiderante *incrementata*: «una morale sessuale meno rigida, qualora si trovi entro il sistema [...] dei controlli monopolistici, finisce per servire essa stessa al sistema»²⁰⁰. Va però detto che tanto la coscienza quanto l’eros sono qui dati in forma *manipolata*, da parte di un *potere* al quale soltanto va attribuita la responsabilità di tale estraniamento, che li *depotenzia* riducendoli all’utile (per altro) e soprattutto neutralizzandone la portata critica – anche quando l’eros non è circoscritto alla funzione riproduttiva, esso genera l’illusione di una libertà nei rapporti sociali che non c’è fin quando domina il principio della prestazione utilitaria –: se «le relazioni sessuali stesse sono state assimilate nelle relazioni sociali», la maggior libertà sessuale rispetto al passato «non contrasta con un conformismo vantaggioso» e «l’antagonismo [...] tra sessualità e utilità sociale [...] è offuscato dalla progressiva intrusione del principio di piacere», impedendo alla «liberazione dell’Eros» di farsi «negazione totale»²⁰¹ del principio di realtà repressivo; ci troviamo innanzi a ciò che potremmo definire in modo nietzschiano “*falsa affermazione*” dell’eros, in quanto non sa negare, distruggere le condizioni che le permetterebbero di affermarsi pienamente. Il carattere *bisognoso* e *desiderante* del soggetto, che abbiamo evidenziato come *critica* al dominio, *non* ne è davvero al riparo

¹⁹⁹ Ivi, pp. 128-129. Altri elementi di questa manipolazione sono l’uniformità di vita pubblica e privata o la squalifica dell’attività intellettuale. Si noti come Marcuse pervenga a una conclusione simile a quella di Foucault nella *Volontà di sapere*, dove la modernità è legata a un’espansione del controllo sociale *attraverso* il sesso; la spiegazione è però diversa, perché Marcuse la integra con la necessità di un controllo sociale *sul* sesso, assicurato in tempi precedenti dal tabù, assente in Foucault, che corre il rischio di sostenere la tesi, difficilmente dimostrabile, di una maggior libertà sessuale in epoche anteriori rispetto a oggi.

²⁰⁰ Ivi, p. 129.

²⁰¹ *Ibidem*. Marcuse differisce da Foucault anche perché vede una maggior libertà sessuale del XX secolo rispetto ad esempio al periodo vittoriano, che per Foucault da questo punto di vista non è ancora finito.

se non riesce a liberarsi dalla forma *estraniata* che esso gli impone, talvolta “agganciandosi” proprio a questo carattere per consolidarsi: «alla base dell’organizzazione dell’esistenza umana nella società stanno bisogni e desideri libidici fondamentali» che, «plastici e duttili», sotto il primato del principio di prestazione «sono in ciascun individuo coordinati agli interessi del dominio e diventano una forza stabilizzatrice che lega la maggioranza alla minoranza che la governa»²⁰². La difficoltà è che eros e nuovi bisogni possono contribuire a *scardinare* la società stabilita, ma richiedono a loro volta una trasformazione *di essa* per potersi sviluppare liberamente. Il fatto è che il potere nella società tardoindustriale è un oggetto sempre più difficile da cogliere e in alcuni luoghi dell’opera Marcuse pare mettere *in dubbio* la propria idea che esso si eserciti come repressione degli istinti: «la stessa quantità di repressione istintuale e perfino una misura ridotta di essa costituirebbe un grado più elevato di repressione in una fase matura della civiltà»²⁰³, perché sarebbe *inutile* rispetto al progresso raggiunto. Il dominio *devierebbe* dalla forma paterna e autoritaria, diventando «sempre più impersonale, [...] universale e anche [...] razionale, efficace» e imponendosi non attraverso la violenza, ma tramite la «divisione del lavoro sociale», che trasformerebbe la società in un sistema «sempre più ampio di prestazioni utili»²⁰⁴; lo stesso padre, pur intervenendo nella repressione istintuale, lo farebbe non da possessore della madre, ma inculcando nel figlio, magari con l’esempio, la rassegnazione e il suo *ruolo* nella divisione sociale del lavoro. Marcuse sembra dunque registrare una *metamorfosi* del potere, notata da troppi autori per non corrispondere almeno in parte a verità: il carattere sempre più impersonale del dominio della *ratio* (Horkheimer-Adorno), l’estensione sempre più capillare del potere sui corpi e sulla vita (Foucault), il suo trasferimento dal padre-padrone al capitalista (Lacan) – che però per noi non annulla la funzione del primo –, il suo servirsi della struttura dei bisogni e della divisione del lavoro (Marx) e ancora della famiglia per trasmettersi nella società (Deleuze-Guattari).

c2) Foucault: biopolitica e sessualità

Marcuse non si limita allora a sostenere unilateralmente l’idea che il potere si esercita tramite una repressione dell’eros, eppure questa rimane la linea tendenziale del suo pensiero, almeno in *Eros e civiltà*. È nostro compito complicare ulteriormente la questione, scegliendo un autore, Michel Foucault, che nel primo volume della sua *Storia della sessualità*, intitolato *La volontà di sapere*, sostiene una tesi del tutto opposta: il *potere* non reprime la sessualità, ma viceversa la *sollecita* a proprio vantaggio. È possibile che due teorie così diverse corrispondano a verità? Se l’una è vera, l’altra non deve essere falsa? Noi vogliamo capire i rapporti tra soggetto e desiderio nella contemporaneità, non certo appiattare un’idea sull’altra; tuttavia né Foucault né Marcuse espongono in maniera unilaterale

²⁰² Ivi, p. 252. Marcuse prende qui spunto dal Fromm degli anni ’30, ancora legato come lui all’Istituto di ricerche sociali di Francoforte.

²⁰³ Ivi, p. 124.

²⁰⁴ *Ibidem*.

la loro idea e sembrano anzi intuire un movimento *complesso* in questi rapporti: è proprio su questa complessità che occorre far leva per comprendere tali rapporti e su di essa si baserà la nostra lettura, che cercherà di integrare quelle che reputiamo le mancanze di un autore (comunque geniale) con le intuizioni dell'altro.

Foucault è subito nettissimo nel contestare quella che chiama “*ipotesi repressiva*”, secondo la quale in breve il potere si esercita *reprimendo* il desiderio (anche se egli usa di preferenza i termini “ *Sesso*” e “ *sessualità*”, vedremo perché); essa susciterebbe un dubbio storico, “ *assistiamo davvero dal XVII secolo a una repressione del sesso?*”, un dubbio che egli definisce “ *storico-teorico*”, che si chiede “ *se il potere si esprime essenzialmente, in particolare nella nostra società, come repressione e divieto*”, e infine un dubbio “ *storico-politico*”, per cui “ *forse anche critica del potere repressivo fa parte storicamente di esso stesso*”; Foucault dice di non sostenere banalmente il contrario, ossia che « *il potere, in società come le nostre, è più tollerante che repressivo*», ma di voler inserire l'ipotesi repressiva « *in un'economia generale dei discorsi sul sesso all'interno della società moderna*», per vedere « *quali erano gli effetti di potere indotti da ciò che si diceva*»²⁰⁵ e che rapporto avevano (e hanno) questi effetti col piacere e il sapere. Foucault non nomina Marcuse (né altri autori che incarnerebbero l'ipotesi repressiva), ma attacca quella che abbiamo visto essere la base della sua teoria, cioè il rapporto conflittuale tra *sesso* da una parte e *potere* e obbligo al *lavoro* dall'altra: per Foucault si tratta di un discorso “ *facile*” perché, « *facendo nascere l'epoca della repressione nel XVII secolo*», la porta « *a coincidere con lo sviluppo del capitalismo*» e « *l'ordine borghese*», sostenendo d'altro lato che, « *se si reprime il sesso [...], è perché è incompatibile con una costrizione al lavoro*» e non si vuole che la forza lavoro sia dispersa « *nei piaceri, salvo in quelli [...] che le permettono di riprodursi*»²⁰⁶; Foucault

²⁰⁵ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, 1976, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 1978, 2016, p. 16. Per i tre dubbi sull'ipotesi repressiva cfr. *ivi*, pp. 15-16. Foucault contesta l'ipotesi repressiva anche dal punto di vista della periodizzazione, attribuendole l'idea di una fase di repressione sul sesso cominciata nel XVII secolo e allentata nel XX secolo e proponendo una cronologia alternativa, secondo cui le tecniche di manipolazione del sesso comincerebbero nel medioevo con pratiche penitenziali e l'obbligo alla confessione, integrate con l'esame di coscienza ed elaborazioni teoriche nel XVI secolo, per poi subire a partire dal XVIII secolo una secolarizzazione, che fa del sesso un problema statale, fa leva sulla pedagogia e sfocia nella medicalizzazione del sesso del XIX secolo: cfr. *ivi*, pp. 102-106. A p. 106 Foucault ribalta anche l'idea secondo cui i controlli sessuali sono più intensi nei confronti delle classi povere, sostenendo che le tecniche più rigorose sono (*auto*)- *applicate* alle classi più ricche e potenti. La borghesia, cfr. *ivi*, p. 110, più che negare altre classi, *affermerebbe se stessa*, ragion per cui non si può per Foucault accentuare elementi come divieto, rimozione o istinto di morte, che però crediamo *non* possano nemmeno essere esclusi dalla sessualità (moderna e non). Foucault spiega a p. 114 l'origine dell'ipotesi repressiva a partire da un mutamento all'interno del *dispositivo* di sessualità (per Foucault creazione moderna), secondo cui a partire dal XIX il divieto acquista effettivamente più importanza.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 11. Va detto inoltre che Marcuse non può del tutto essere ricondotto a tale ipotesi, che vede la repressione coincidere con il capitalismo: per Marcuse infatti la repressione è *coestensiva* alla civiltà, maggiore in epoche antiche e *potenzialmente* superabile in epoca contemporanea proprio grazie a un progresso (reso possibile anche dallo sviluppo capitalistico), che la renderebbe inutile a fini produttivi. Foucault a pp. 71-72 vede una delle ragioni dell'importanza attribuita al sesso nel fatto che esso renderebbe più *sopportabile* proprio l'obbligo lavorativo, ciò che però non ci sentiremmo di escludere. Come non ci sentiremmo di escludere l'idea, anch'essa criticata da Foucault a pp. 101-102, che il primo capitalismo eserciterebbe una stretta coercitiva sulla sessualità per assicurare la riproduzione della *forza-lavoro*, laddove il tardo capitalismo non richiederebbe più tale stretta, ma solo una canalizzazione, che coinciderebbe con una

suggerisce che l'ipotesi repressiva sortisce così l'effetto di nobilitare e interpretare politicamente una cosa "minima" come il sesso – ma ci chiediamo se egli, studiando le relazioni tra sesso, discorso e potere, non persegua lo stesso scopo, del resto per noi indispensabile – legando la sua emancipazione a un avvenire di *libertà sociale*; inoltre, poiché tale ipotesi si pone *fuori* dal potere per il solo fatto di parlare del sesso, essa forse avrebbe anche l'effetto ideologico di mettersi già sotto la luce di una libertà in realtà ben *lungi* dal venire. Foucault non dice che l'ipotesi repressiva è errata, ma che è *insufficiente*: il potere (soprattutto a partire dall'era moderna) agisce *anche*, ma non *solo* tramite divieti; ad esempio mentre il divieto di incesto o di adulterio che caratterizzavano epoche precedenti miravano a far diminuire ciò che vietavano, nel controllo tutto moderno sulla masturbazione infantile il potere si estenderebbe proprio *diffondendo* ciò su cui si esercita; se la sodomia era un insieme di atti vietati, l'omosessuale "moderno" è tutto definito dalla sua sessualità, che non viene esclusa, ma viceversa diviene una delle tante *specie* di "perversioni", incorporate ciascuna in un *individuo*²⁰⁷. Alla base dell'ipotesi repressiva – e anche di quella apparentemente opposta (su cui torneremo, date le risonanze lacaniane), secondo cui il desiderio è in quanto tale costituito dalla legge-potere – Foucault vede un'*unica* rappresentazione del potere, che segna la storia occidentale e che si caratterizza per alcuni tratti fondamentali²⁰⁸. Foucault oppone a questi caratteri, che concepiscono il potere sostanzialmente come *limite* (perché limitato nei mezzi, funzionante solo tramite il modello giuridico della legge-divieto, e capace solo di porre limiti), un'idea di potere, riguardante soprattutto quello della nostra epoca, che si distinguerebbe per «l'efficacia produttiva, la ricchezza strategica, la positività, apparati numerosi, rituali visibili, strumenti sicuri, meccanismi sottili e mobili»²⁰⁹. Siamo d'accordo: il potere, forse a maggior ragione quello contemporaneo, va integrato con un modello che tenga conto

«desublimazione arcirepressiva»; per Foucault invece il nuovo apparato tecnico di produzione di sessualità renderebbe obsoleto l'«energeticismo» alla base dell'ipotesi di una sessualità repressa per ragioni *economiche*; crediamo però che nemmeno le riflessioni di Foucault, ad esempio su controllo della popolazione, disciplina del corpo e sessualizzazione di donna e bambino, possano del tutto sottrarsi al rapporto che intercorre tra il sesso (ridotto alla funzione biologica e riproduttiva) e le strutture economiche e politiche di una società: ipotesi repressiva e biopolitica si muovono su un terreno *comune*. Foucault comunque collega, cfr. *ivi*, pp. 111, la valorizzazione del vigore sessuale del corpo all'espansione della borghesia, non per ragioni legate alla forza-lavoro, ma per ciò che tale valorizzazione rappresenta per il *dominio* della propria classe: egli offre così un'importante *integrazione* (fisico-corporale) alla spiegazione economica della repressione sessuale, ma crediamo si muova sempre nell'ottica del nesso di sesso, politica ed economia.

²⁰⁷ Per queste operazioni alternative al divieto, di cui Foucault chiama *linee di penetrazione* la prima (che si esercita ad esempio osservando, costringendo i ragazzi a nascondersi o a confessare, spingendo gli educatori a sorvegliare) e *incorporazione delle perversioni e specificazione degli individui* la seconda (in cui potremmo rivedere nuovamente quell'aspetto antinomico del soggetto, secondo cui esso è funzionale al *dominio*), cfr. *ivi*, pp. 40-43.

²⁰⁸ Riassumiamo così questi tratti: la relazione *negativa* tra potere e sesso, secondo cui il primo si rapporta al secondo solo dicendo di no; l'istanza della *regola*, secondo cui il potere detta legge su ciò che è permesso o vietato in materia di sesso; il ciclo del *divieto*, il cui obiettivo è che si rinunci al sesso, pena una soppressione di esso (come sappiamo dall'esempio della minaccia di castrazione per l'incesto); la logica della *censura*, che tende a fare di ciò che è illecito, di ciò che non può essere detto e di ciò che non esiste l'uno la causa dell'altro, mentre si tratterebbe di fenomeni diversi; l'*unità* del dispositivo, per cui il potere si esercita allo stesso modo a ogni livello secondo un'unica forma, che è il diritto e che concepisce i soggetti assoggettati al potere solo come obbedienti.

²⁰⁹ *Ivi*, pp. 76-77; abbiamo lievemente ridotto il testo della citazione (complici anche i lunghi elenchi foucaultiani); per i vari tratti della rappresentazione del potere come limite, cfr. *ivi*, pp. 74-76.

anche del suo aspetto *affermativo*; non possiamo però più seguire Foucault quando pare dire che il modello “*negativo*” abbia in sostanza una funzione di copertura ideologica rispetto al potere stesso, che si servirebbe del segreto non tanto per imporlo ai sottoposti, quanto per rendersi *accettabile* a essi: «il potere è tollerabile a condizione di dissimulare una parte importante di sé» e dei suoi meccanismi, evidentemente “positivi”, dunque «il potere concepito come puro limite tracciato alla libertà è, almeno nella nostra società, la forma generale della sua accettabilità»²¹⁰; siamo disposti ad ammettere anche il carattere più affermativo del potere odierno, che crediamo abbia meno bisogno di porre restrizioni al desiderio, perché – se fosse vera (e pensiamo che lo sia almeno in parte) l’ipotesi di Marcuse – lo sviluppo tecnico le renderebbe meno necessarie a fini lavorativi; ciò non toglie però il fatto che il potere si serva anche di movimenti di “*chiusura*”, come anche Foucault a volte ammette e come anche la storia recente (non certo esente da censure e bigottismi) pare mostrare.

Azzardiamo anzi l’ipotesi che il potere (compreso quello capitalistico) si serva di un movimento doppio di “*apertura-chiusura*” rispetto al desiderio stesso, a seconda di ciò che è più o meno utile alla propria tenuta; Foucault, pur avendo tutti gli elementi per vederlo, è forse più interessato a criticare l’ipotesi repressiva, giustamente se essa si pretende come esclusiva. Eppure altrove anch’egli pare presupporre un movimento che potremmo dire di “*apri-chiudi*”, offrendo pure delle motivazioni al riguardo: più avanti, quando parla dell’importanza del *sezzo* nella gestione politica della vita (biopolitica), Foucault ne fa l’elemento di *congiunzione* tra le discipline del corpo (che servono a gestirne le forze, incrementandole certo, ma evidentemente anche limitandole) e la regolazione della popolazione (anch’essa crediamo incrementata o limitata a seconda delle esigenze); abbiamo così un movimento *doppio*, secondo cui la sessualità è «braccata nei comportamenti, [...] nei sogni, [...] nei primi anni dell’infanzia», fino a diventare «la cifra dell’individualità, quel che permette [...] di analizzarla e di renderla docile e utile», mentre d’altro lato diviene «tema di operazioni politiche», in quanto «indice di forza di una società»²¹¹; è evidente che Foucault pone l’accento sugli elementi *positivi* di queste operazioni, ma non si può escludere in esse anche un elemento *negativo* (evidente nella “*caccia*” al sesso, ma presente anche nella gestione della popolazione). Così Foucault legge i quattro insiemi strategici che legano sapere e potere intorno al sesso: sessualizzazione del bambino e isterizzazione della donna sono procedimenti regolatori che mirano a effetti di *disciplina*, mentre il controllo delle nascite e la psichiatrizzazione delle perversioni puntano all’opposto a una *regolazione* di procreazione e sessualità attraverso procedimenti disciplinari individuali. Foucault non riesce a evitare

²¹⁰ Ivi, p. 77. L’ipotesi di ricerca di Foucault in sostanza inverte i termini: è a partire dai meccanismi *positivi* di potere, che eccitano il sesso e soprattutto i discorsi e il sapere su di esso, che si spiega la *repressione* e non viceversa: cfr. ivi, pp. 67-68; sul fatto che esista una “*tecnologia*” del sesso più complessa e positiva sia rispetto al divieto (che proprio nel sesso parrebbe intervenire più che altrove), sia rispetto a un modello di potere come diritto e legge, cfr. ivi p. 81.

²¹¹ Ivi, p. 129. Qui Foucault pare sostenere la tesi, forse paradossale per chi crede come lui che il *soggetto* sia una costruzione sociale volta a dare *sudditi* al potere, che l’individuo è *indebolito* dalla sessualità stessa.

termini come disciplina [*discipline*] e regolazione [*régulation*], che rimandano alla sfera dell'obbedienza e del controllo, nei quali *limitazione* e *divieto* intervengono, eccome; egli si concentra sul fatto (forse vero) che la nostra sia una società «che funziona sulla base della “sessualità”», in cui «i meccanismi del potere si rivolgono [...] alla vita» e in cui il potere *suscita* piuttosto che reprimere tale sessualità – e il motivo dell'importanza di quest'ultima sarebbe «il fatto che è dappertutto, ravvivata e temuta a un tempo, più che la sua rarità» – «come il senso *proliferante* che va sempre rimesso *sotto controllo* perché *non sfugga*»²¹²; è ovvio che Foucault pone l'accento sul carattere affermativo più che su quello negativo del rapporto sesso-potere, ma suggerisce al contempo (forse suo malgrado) una tendenza *opposta*, in cui la sessualità è temuta e messa sotto controllo dal potere (secondo un movimento *doppio*, simile alla deterritorializzazione-riterritorializzazione di Deleuze-Guattari). Foucault prevede molto sottilmente le *critiche* (simili alle nostre) che potrebbero essergli mosse: anzitutto quando si sostiene che «se, per parlare del sesso, sono stati necessari tante stimolazioni e tanti meccanismi costrittivi è [...] perché regnava [...] un certo divieto fondamentale» e che se le condizioni hanno consentito un'apertura al discorso sul sesso, essa è «sempre limitata e [...] codificata» – Foucault ribatte *rovesciando* il tema per cui il sesso va liberato dal silenzio sotto il quale è posto, poiché tale tema farebbe «parte dell'ingiunzione con la quale si suscita il discorso», costituendo «la favola indispensabile» all'economia discorsiva del potere, che farebbe passare il sesso «per *il segreto*»²¹³, di cui è difficile e necessario parlare (quando evidentemente non lo è). In secondo luogo, Foucault contesterebbe il tema stesso della nostra ricerca, il legame tra *soggetto* e *desiderio*: «una certa china ci ha condotti [...] a porre al sesso la domanda: chi siamo? E, non tanto al sesso-natura [...], ma al sesso-storia, [...] al sesso-discorso», facendoci «passare quasi completamente [...] sotto il segno di una logica [...] del desiderio»²¹⁴; secondo Foucault andrebbe viceversa indagato il motivo di questa volontà di verità intorno al sesso. Noi non diciamo però che il desiderio sessuale sia *il segreto* (casomai *un segreto*, se è vero, come crediamo seguendo la psicoanalisi, che in esso agiscano dei meccanismi di *rimozione*, spesso *introiettati* nel super-io a partire dalla società) dei rapporti di potere, ma restiamo

²¹² Ivi, p. 131, corsivi nostri. Sulla combinazione di disciplina e regolazione cfr. ivi, p. 130. Per la spiegazione dettagliata delle quattro strategie di potere sul sesso, cfr. ivi, pp. 92-94: il bambino sarebbe al contempo sessualizzato e sorvegliato in quanto la sua sessualità precoce sarebbe una minaccia per l'avvenire della società; il corpo della donna sarebbe sessualizzato e medicalizzato in nome della salute di figli e società; il controllo delle nascite rientra in una socializzazione delle condotte procreatrici, che mira a *incitare* o *limitare* la fecondità delle coppie a fini sociali; nella psichiatrizzazione della perversione l'istinto sessuale è medicalizzato e reso suscettibile di essere normale o patologico. Pensiamo però che, se la medicalizzazione del sesso è un fenomeno senz'altro moderno, un certo suo uso politico è tipico di *ogni* epoca e società. Per Foucault l'analisi della sessualità tende a sostituire la vecchia simbolica del sangue (anche se per noi in entrambe il sesso ha valore politico), eppure egli nota che spesso i due ordini tendono a *sovrapporsi*: un esempio interessante (in cui potremmo vedere un tentativo di riterritorializzazione del vecchio ordine, reso però possibile dalla deterritorializzazione del nuovo, che unisce la forza simbolica del primo all'efficacia pratica del secondo) è il *razzismo* che, soprattutto nella variante nazista, innesta una disciplina del sesso e un'eugenetica (che prevedono controllo di popolazione e famiglia, educazione e organizzazione sociale) su una mitologia del sangue puro, della razza e del sacrificio: cfr. ivi, pp. 132-133.

²¹³ Ivi, pp. 35-36.

²¹⁴ Ivi, p. 70.

convinti che esso sia uno dei tanti aspetti che *costituiscono* la nostra soggettività e che vada chiarito non perché nascosto, ma perché fa problema; non pensiamo nemmeno che per sondare i rapporti di potere il desiderio sia sufficiente, ma crediamo che sia *necessario* esattamente come le questioni del soggetto e del bisogno; siamo altresì convinti che Foucault faccia esattamente *lo stesso* (anzi è il senso del suo libro), cercando i rapporti (a volte palesi, a volte oscuri: perché indagare altrimenti?) tra sesso, potere e soggetto, che proprio lui definisce in termini di *discorso*, aspirando inoltre a un certo grado di verità.

Ciò che insomma sosteniamo non è che la repressione sia l'elemento centrale del rapporto sesso-potere da cui derivare gli altri, ma solo che essa agisce in *sinergia* con i meccanismi positivi scoperti da Foucault, che ora si tratta di vedere più in dettaglio. In un'opera interamente dedicata al carattere affermativo del rapporto sesso-potere, scegliamo arbitrariamente un luogo dove si parla di *perversione*: contro l'opinione comune secondo cui quella del XIX secolo è una società che vieta le perversioni, Foucault sostiene che in essa il potere procede «attraverso la moltiplicazione di sessualità insolite. [...] Ne prolunga le forme diverse [...]. Produce e fissa la diversità sessuale. La società moderna è perversa», non in modo ipocrita, ma diretto perché «questi comportamenti polimorfi [...] con vari dispositivi di potere sono stati suscitati, [...], intensificati, incorporati»²¹⁵; più che oggetto di censura, la perversione è il *prodotto* dell'azione del nuovo potere sui piaceri corporali (punto su cui torneremo, perché pare escludere che la via di fuga dal potere possa passare dalla liberazione del piacere, anche perverso, incrementato proprio dal potere). Chiediamoci inoltre se vi sia un rapporto solo di contemporaneità tra il proliferare della *sessualità* (perversa e non) e l'espansione del *capitale*: per Foucault evidentemente no, perché come abbiamo visto in nota, questo processo è da mettere in relazione con l'ascesa del potere sociale della *borghesia*, la quale è l'agente dinamico del capitalismo; ora, Foucault non crede che la gestione del sesso da parte della borghesia sia dovuta alla sua volontà di controllo sulla forza-lavoro del proletariato, perché è *autodiretta* e volta all'affermazione anche corporea del proprio *dominio*; crediamo che egli offra così un importante sviluppo del rapporto *politico* sesso-potere, ma non possiamo escludere che tale rapporto mantenga un valore anche *economico*, collegabile peraltro al problema del *lavoro*: anche la borghesia lavora (oltre a dirigere lavoro altrui) risparmiando e *differendo* il piacere e, soprattutto nella composizione sociale novecentesca in cui essa tende a includere *tutti* come lavoratori e risparmiatori (non solo di denaro, ma anche di libido), non possiamo negare che in questa rinuncia alla felicità completa vi sia un elemento di *illibertà*.

²¹⁵ Ivi, p. 47. Se Marcuse lega la *critica* del principio di prestazione repressivo al recupero di un principio di piacere anche perverso, per Foucault le perversioni sono viceversa una creazione *del potere* stesso, volte ad assicurargli un'estensione più sicura e dunque rappresenterebbero forse difficilmente un'alternativa a esso.

Qual è però secondo Foucault il *motivo* di questa sollecitazione della sessualità da parte del potere? Si tratta della sua esigenza di *controllo* sulla vita, che lo caratterizza come *biopotere*; esso si svilupperebbe entro due poli: il primo riguarda il corpo come macchina, addestrato per il «potenziamento delle sue attitudini», ma anche per la «sua utilità e [...] integrazione a sistemi di controllo efficaci» tramite le «*discipline*» e un'«*anatomo-politica del corpo umano*», il secondo, riguarda il corpo-specie, come «supporto ai processi biologici», quali «la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita» attuando tramite «*controlli regolatori*» una «*bio-politica della popolazione*»²¹⁶. Foucault intende studiare questo potere sulla vita a partire dal suo elemento minimo, il discorso: «il fatto che se ne parla, chi ne parla [...], le istituzioni che incitano a parlarne [...], la “trasposizione in discorso” del sesso», al fine di vedere «insinuandosi in quali discorsi il potere arriva fino ai comportamenti [...] più individuali, quali vie gli permettono di raggiungere le forme [...] appena percettibili del desiderio, come [...] controlla il piacere», certo con effetti di «ostruzione, ma anche [...] d'intensificazione», che costituiscono «le “tecniche polimorfe del potere”», supportate da una determinata «volontà di sapere»²¹⁷. Come abbiamo visto in Lacan, il *desiderio* si iscrive da subito in un apparato *discorsivo* che ne determina la natura, producendo effetti di *potere*, i quali riescono a servirsi anche del *piacere* (o del godimento): evidentemente però non *ogni* discorso e volontà di sapere sul sesso ha lo scopo di rafforzare il potere, perché ce ne sono altri che mirano a comprenderne il funzionamento e prospettarne una critica (come illustrano Lacan, Marcuse o lo stesso Foucault).

Abbiamo detto che il potere si esercita sulla sessualità, ma da un punto di vista foucaultiano non è del tutto corretto perché il potere *produce* letteralmente la sessualità, come un *dispositivo* storico di cui si serve per estendere il proprio controllo sulla vita: la sessualità non è «una realtà sottostante sulla quale sarebbe difficile esercitare una presa [...], ma una grande trama di superficie dove la stimolazione dei corpi, [...] l'incitazione al discorso, [...] il rafforzamento dei controlli»²¹⁸ si legano

²¹⁶ Ivi, p. 123. Notiamo che nel corpo-macchina, che sarebbe stato introdotto nel XVII secolo, abbiamo una riduzione all'utilità *per altri* e alla disciplina che possono essere accostate anche allo sviluppo del *capitalismo* e del suo sistema di potere; per quanto riguarda il corpo-specie, introdotto nel XVIII secolo, la vita è espressa in esso come *biologia*, ossia una vita oggettivata e categorizzata, che non coincide con la vita-esperienza della *Lebenswelt*. Ricordiamo inoltre che tanto nella disciplina del corpo quanto nella regolazione della popolazione intervengono meccanismi sia positivi che negativi. In *ibidem* Foucault caratterizza inoltre questi due poli del bio-potere rispettivamente come «amministrazione dei corpi» e «gestione calcolatrice della vita», notando anch'egli quella dimensione di *ratio* e di calcolo che caratterizza il potere moderno pure per Heidegger e i francofortesi.

²¹⁷ Ivi, pp. 16-17. Ancora una volta Foucault indica alla base del rapporto tra potere e desiderio un movimento doppio di *apertura* e *chiusura*, le tecniche polimorfe del potere appunto, in cui intervengono tanto il *divieto* quanto l'*incitazione*, ciascuno con un ruolo tattico e locale, rispetto alla strategia complessiva. Foucault dà a pp. 86-89 alcune regole metodiche per lo studio del rapporto tra sesso, potere e discorso: regola d'imminenza, per cui bisogna cominciare da centri *locali* di potere-sapere, in quanto la sessualità è oggetto di sapere grazie a rapporti di *potere*, che a loro volta hanno bisogno di produrre su di essa *discorsi*; regola delle variazioni continue, per cui i rapporti di sapere-potere sul sesso *evolvono* continuamente; regola del doppio condizionamento, per cui ogni centro locale *tattico* funziona in relazione a una *strategia* globale di potere e viceversa; regola della polivalenza tattica dei discorsi per cui sapere e potere si articolano proprio nel *discorso*. Per il ruolo intensificatore del discorso sul sesso, cfr. ivi, pp. 24-25, per esempi concreti di questi discorsi sul sesso, cfr. ad esempio ivi, pp. 31 e 33-35.

²¹⁸ Ivi, p. 94.

in strategie complessive di potere e sapere. Foucault non è ingenuo e sa che in ogni società vi è una gestione politica del sesso, ma il sistema di matrimoni e parentele che vi si sviluppa dà luogo piuttosto a un “dispositivo di *alleanza*”, a cui dal XVIII secolo si affianca (riducendone l’importanza, ma senza eliminarlo) il “dispositivo di *sessualità*”; il contenuto dei due dispositivi può essere chiarito dal confronto reciproco: da una parte un sistema di regole che definiscono lecito e illecito, con lo scopo di mantenere la legge di riproduzione delle relazioni sessuali, che si concentra sul legame definitivo tra i partner e si lega all’economia tramite la *trasmissione* di ricchezze; dall’altra tecniche mobili di potere, con un’estensione permanente dei controlli, che si concentrano sulle sensazioni corporali, legandosi all’economia tramite il corpo di *produttori e consumatori*²¹⁹.

Va bene, ma se il sesso non esiste nella sua dimensione vitale-corporea al di fuori del dispositivo storico-sociale di sessualità, Foucault non perviene a una teoria in sostanza *castrante*? Egli prevede anche questa obiezione, ribattendo però che lo studio della sessualità come *dispositivo politico* non elimina il suo aspetto materiale, ma anzi mostra come il potere si eserciti sui corpi e sulla vita, consentendo dunque di unire *storia e biologia*: una risposta convincente. Meno convincente è la sua risposta, che pare contraddire la prima, a una seconda obiezione: la radice materiale della sessualità non è forse il *Sesso* stesso? Per Foucault il sesso è all’opposto un’idea *creata* dal dispositivo di sessualità, che permette a questo di raggruppare sotto un significante unico elementi biologici e comportamentali, di stabilire un contatto tra sessualità umana e riproduzione della specie, di dare l’illusione che il sesso possa essere una critica al potere esterna a esso, infine di creare l’apparenza che il sesso possa rivelare la nostra identità; queste quattro funzioni del sesso servono secondo Foucault a legarci ancor più al dispositivo di sessualità, dunque al potere: si potrebbe però rispondere che le prime due agiscono anche nella teoria della sessualità di Foucault (che non può criticarle senza *contraddirsi*); il sesso poi può certo costituire un punto d’aggancio del potere sulla vita degli individui, ma non si può escludere (come fa dogmaticamente Foucault) che possa *sottrarglisi*, costituendo la *singularità* irriducibile ai suoi meccanismi totalizzanti; infine l’individuo è definito *anche* dal sesso, e questo sia nel suo essere assoggettato al dispositivo di sessualità (come Foucault deve riconoscere), sia nel suo smarcarsene²²⁰.

²¹⁹ Per una descrizione dei due dispositivi, cfr. *ivi*, pp. 94-95. Foucault contro l’ipotesi repressiva nota che la sessualità, *così definita*, è una creazione moderna e che è in continua espansione e qui siamo d’accordo; meno però quando dice che si distingue dal dispositivo di alleanza perché in essa non conta più la *riproduzione* ed è legata all’*intensificazione* del corpo: un uso riproduttivo anche su larga scala permane anche nella sessualità moderna, mentre un uso del sesso legato all’*intensificazione* del corpo (che convive comunque con quello riproduttivo) è presente in altri luoghi ed epoche. Sull’insufficienza per Foucault (che ha comunque il merito di vedere altri usi della sessualità da parte del potere) del ruolo riproduttivo della sessualità moderna, cfr. *ivi*, p. 92.

²²⁰ Per il rapporto tra sesso e sessualità, abbiamo riassunto criticamente *ivi*, pp. 134-139. Sulla liberazione sessuale per Foucault come mero capovolgimento *tattico* interno al dispositivo di sessualità, che non lo rovescia, cfr. *ivi*, p. 117.

Il discorso attraverso cui si sviluppa il dispositivo di sessualità non trasmette solo il potere, ma produce (come nei discorsi lacaniani) *effetti* di *soggettività*. Infatti la società moderna sviluppa per Foucault una quantità innumerevole di discorsi sul sesso per produrre intorno a esso un sapere e una verità organizzati; proprio perché indagato così tanto, il sesso farebbe sorgere in noi il sospetto di racchiudere il nostro senso segreto, e perciò cerchiamo e diciamo la verità su di esso, cercando al contempo la verità riguardo a *noi stessi*: «è attraverso questo meccanismo che si è costituito [...] un sapere del soggetto; sapere [...] di ciò che lo determina forse, ma che soprattutto lo fa sfuggire a se stesso» e, grazie anche all'influsso della confessione (cristiana o giudiziaria), si è arrivati a legare la questione del *soggetto*, la sua causalità e il suo inconscio, al discorso sul *sesso*, non per «qualche proprietà naturale inerente al sesso, ma in funzione delle tattiche di potere [...] immanenti a questo discorso»²²¹. Foucault insomma sostiene giustamente che esiste un rapporto tra il sapere e la *verità* da una parte e la formazione del soggetto e di un certo *potere* dall'altra, suggerendo però che, finché la verità (soprattutto quella intorno al soggetto) è cercata nel sesso, ci si muove proprio per questo *entro* i binari già tracciati del potere: egli pare vedere il soggetto solo entro quel corno dell'antinomia in cui esso agisce nel suo doppio ruolo di *assoggettato-assoggettante*, escludendo che vi possa essere un *altro* tipo di soggetto e che questo possa essere cercato nel suo aspetto *desiderante*, per Foucault in quanto tale *inscritto* in un dispositivo di potere; ma è proprio così?

Prima di vedere altri tratti del bio-potere e del suo rapporto col sesso, occorre studiare quale posto occupa il soggetto in tale rapporto. Studiando il meccanismo della *confessione*, in cui l'uomo è indotto a rivelare la verità intorno ai propri atti e pensieri, che riguardano ovviamente anche (e soprattutto) il sesso, Foucault *rovescia* l'idea secondo cui la verità e la spinta a parlare sono collegate alla libertà, mentre il potere si esercita solo tramite censura: «la verità non è libera per natura, [...] ma [...] la sua produzione è interamente attraversata da rapporti di potere» e l'ingiunzione a dire è il lavoro al quale «l'Occidente ha piegato delle generazioni per produrre [...] l'assoggettamento [*assujettissement*] degli uomini; [...] la loro costituzione come "soggetti" [*sujets*] nel duplice senso della parola (soggetti e sudditi)»²²². Se il potere si esercita su dei soggetti, evidentemente è detenuto da altri soggetti in diversa posizione sociale; secondo Foucault non è però così semplice ed egli parla molto opportunamente di «relazioni di potere [...] intenzionali e non soggettive», *intenzionali* perché il potere si

²²¹ Ivi, p. 65. Per il rapporto tra sesso e verità, cfr. anche ivi, p. 52.

²²² Ivi, p. 56. Foucault parla anche del lavoro parallelo (non per forza legato, ma nemmeno separato) dell'*accumulazione di capitale*. Foucault vede nella società moderna una società "confessante" a tutti i livelli (anche in letteratura e filosofia), cfr. ivi, pp. 54-55. Notiamo comunque che le dicotomie foucaultiane sono spesso troppo nette: il *potere* può benissimo agire nel *silenzio* e la *libertà* può essere legata alla *parola* che lo mette in questione. Tale attitudine alla confessione si trasmette per Foucault anche nella scienza deputata a studiare il sesso, cfr. ivi, pp. 58 e ss. (*scientia sexualis*): questa si caratterizzerebbe, cfr. ivi, pp. 60-63, per la codificazione clinica a far parlare, il postulato di una causalità generale del sesso nella comprensione dell'individuo, il principio di una latenza intrinseca alla sessualità, un metodo di interpretazione e una medicalizzazione degli effetti della confessione; Foucault non la nomina, ma ovviamente quasi tutti questi caratteri sono applicabili alla *psicoanalisi*.

esercita comunque secondo obiettivi e calcoli, *non soggettive* perché non derivano «dalla scelta [...] di un soggetto individuale», e danno vita a «grandi strategie anonime, quasi mute, che coordinano tattiche loquaci»²²³, i cui agenti sono spesso individui inconsapevoli e al contempo crudeli. Se esiste dunque un potere senza soggetto (o comunque fondato su una soggettività *priva* di individuo), potremmo forse pensare che Foucault si sposti sull'altro lato dell'antinomia, in cui la lotta contro questo potere anonimo passa attraverso delle soggettività *individuali*, irriducibili a esso; anche qui le cose sono difficili perché Foucault, dopo aver aperto una possibilità, «là dove c'è il potere c'è resistenza», spegne gli entusiasmi perché «essa non è mai in posizione di exteriorità rispetto al potere»²²⁴; d'altra parte, anche i rapporti di potere «non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza», che gli si oppongono pur producendosi nello *stesso* campo strategico, disseminati in esso come i centri di potere: allora la possibilità di smarcarsi dal potere esiste anche secondo Foucault e riposa su «punti di resistenza mobili e transitori, che introducono in una società separazioni che si spostano, rompendo unità e suscitando raggruppamenti, marcando gli individui stessi, smembrandoli e rimodellandoli»²²⁵. I mutamenti della *società* e quelli del *soggetto*, possibili entrambi solo nella relazione tra *rapporti di potere* e *punti di resistenza*, rimandano l'uno all'altro; che cos'ha a che fare per Foucault il *sexo* con questo?

In apparenza niente, se non il fatto che esso serve a legare i soggetti più strettamente ai rapporti di potere, indebolendo i punti di resistenza; non è dunque possibile trovare in questo ascetismo foucaultiano la possibilità di fare del *sexo* una forza di *resistenza*? La si potrebbe forse cercare dove Foucault non si aspetterebbe di trovarla, ossia nei soggetti disadattati che il potere stesso crea per consolidarsi; essi, in quanto creati dal potere, non sono esterni a esso, ma non gli sono nemmeno del tutto interni, in quanto *deviazioni* rispetto a soggettività e condotte sessuali codificate come “normali”. Non solo la perversione è una medicalizzazione dell'istinto sessuale (definito in virtù di essa normale o patologico), incorporata in soggetti qualificati come perversi; il soggetto perverso è secondo Foucault anche un tentativo di restaurare il dispositivo di *alleanza* entro quello di *sessualità* da parte del potere: questo si serve della *famiglia*, che si riorganizza attorno ai genitori e si affianca a educatori e medici, producendo «la donna nervosa, [...] il marito impotente [...], la figlia isterica [...], il bambino precoce [...], il giovane omosessuale», nuove soggettività con cui il sistema di alleanza cerca «di far valere i

²²³ Ivi, p. 84. Anche qui Foucault ammette un silenzio del potere, ma solo ai piani alti, laddove in quelli bassi vi sarebbe parola, sia da parte dei dominanti, sia dei dominati, costretti a confessarsi; non può però la parola di questi diventare un grido di protesta?

²²⁴ Ivi, pp. 84-85.

²²⁵ Ivi, pp. 85-86. Questi centri di resistenza non costituiscono ciò che Foucault chiama *un* luogo del Grande Rifiuto, riferendosi (senza nominarlo) a Marcuse, ma sono più simili alle *singularità nomadi* di Deleuze; va detto che Marcuse, soprattutto in *Controrivoluzione e rivolta*, lega similmente la rivolta contro il potere capitalistico proprio alla società, alle soggettività e agli spazi *molteplici* e *delocalizzati* resi possibili da questo.

suoi diritti nell'ordine della sessualità»²²⁶ e nei “disordini” introdotti da questo. Certo, ci ritroviamo nell'aspetto del *soggetto* in cui esso è funzionale al *dominio*, tuttavia questi soggetti (in quanto portatori di desideri deviati) si trovano in una posizione *liminare* rispetto al potere che li produce; come l'isterico di Lacan o lo schizo di Deleuze-Guattari, essi si prestano dunque – di più rispetto a soggetti “integrati”, i quali possono però solidarizzare con loro o trovarsi in posizione liminare sotto altri aspetti – a costituire centri di resistenza refrattari alla logica del potere e ad approfondire le scissioni della società data per modellarne un'altra: potremmo parlare di “*desideri radicali*” che, *creati* dal potere, possono essere soddisfatti solo *superandolo*.

Questo superamento non è né facile, né imminente (su questo Foucault è saggiamente prudente), proprio per la natura “dispersa” del *bio-potere*, che ora si tratta di approfondire. Anzitutto: che cos'è il potere? Forse in termini foucaultiani la domanda è mal posta: il potere deriva dalla «molteplicità di rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano», le relazioni di contrasto o connessione intercorrenti tra di essi, le loro strategie, che poi prendono corpo in istituzioni, dunque «“il” potere, in quel che ha di permanente [...], non è che l'effetto d'insieme che si delinea a partire da tutte queste mobilità»²²⁷ e, pur prodotto da esse, cerca di fissarle; il *potere* [*pouvoir*] è dunque il nome che si dà a una *strategia* complessa in una data società e non coincide con la *potenza* [*puissance*] di qualcuno, ma si eleva su *rapporti di forza* nei quali piuttosto cercheremmo (forzando il dettato foucaultiano) la *puissance* stessa; in tali rapporti di potenza saranno da comprendere anche le relazioni sessuali: se «le relazioni di potere» sono immanenti ad «altri tipi di rapporti (processi *economici*, rapporti di conoscenza, relazioni *sessuali*)» – che si formano «negli apparati di produzione, nelle famiglie, [...] nelle istituzioni» – e se si ammette che le relazioni di potere non sono mera «sovrastruttura» e al contempo che «il potere viene dal basso», si concluderà che esse sono sia gli «effetti» che le «condizioni»²²⁸ di questi rapporti; vogliamo dire che, se Foucault intende mantenere la sua concezione del potere “*dal basso*” (e non ricadere nel potere-legge, calato dall'alto), è costretto ad ammettere su di esso un'influenza parallela di rapporti di potenza, tra cui quelli derivanti dal sesso, il quale non solo non è incluso interamente nel dispositivo di sessualità predisposto dal *potere*, ma può a sua volta determinare e *modificare* quest'ultimo. Continuiamo nell'analisi del bio-potere: per Foucault, nel “vecchio” potere sovrano il diritto del sovrano sulla vita dipendeva da quello di dare la *morte* (potendolo esercitare o meno) e il potere *sottraeva*, prelevando beni, lavoro e sangue ai sudditi; il “nuovo” bio-potere tende a «a produrre delle forze [...] piuttosto che a bloccarle», dunque «il diritto di morte

²²⁶ Ivi, pp. 98-99. Torneremo sul ruolo della famiglia nel dispositivo di sessualità. Nei termini di Deleuze-Guattari la “nuova” famiglia e le soggettività create al suo interno sono delle *riterritorializzazioni* con cui il potere cerca di ricreare le vecchie gerarchie dissolte (deterritorializzate) dallo sviluppo capitalistico.

²²⁷ Ivi, p. 82.

²²⁸ Ivi, pp. 83-84. Corsivi nostri. Potremmo definire le relazioni stabili di *potere* come l'aspetto “*ontico*” dei rapporti di *potenza* su cui si fondano, che costituiranno le loro condizioni “*ontologiche*”.

tenderà [...] ad appoggiarsi sulle esigenze di un potere che gestisce la vita»²²⁹ e che esercita questo diritto per proteggerla e *svilupparla*.

Non ci soffermiamo sugli argomenti di Foucault su guerra e pena di morte, ma prendiamo spunto dalla sua spiegazione della prima – «se il genocidio è il sogno dei poteri moderni, non è per una riattivazione del vecchio diritto di uccidere; è perché il potere [...] si esercita a livello della vita [...] e dei fenomeni massicci di popolazione»²³⁰ – per una riflessione sul rapporto tra potere e morte: seguendo l’asse Freud-Marcuse, sembra che tanto i massacri su larga scala quanto il *potere* si spieghino in termini di *pulsioni di morte* (le quali nell’ultimo caso, meno intuitivo, si depositano nel luogo che nell’individuo rappresenta il potere, il super-io) e per converso che la resistenza a essi passi attraverso il *solo* istinto di vita erotico; Foucault fa bene a correggere questo dualismo, legando il potere a qualcosa che non sia solo istinto di morte, ma anche una *vitalità distruttiva*; egli rischia però di cadere in un nuovo dualismo, sostituendo semplicemente un potere fondato solo sul diritto di morte con un potere basato *solo* sull’esigenza di gestire la vita: anche guerre ed esecuzioni del passato erano volte a preservare la vita di un’intera comunità e anche oggi esse fanno leva su istinti di morte; il motivo è lo stesso, un *istinto di vita* che crediamo fondamentale, che si serve anche di istinti *aggressivi*, ma che rischiano di “*impazzire*”, divenendo fini a se stessi e trascinando nella distruzione tutta l’umanità. Come abbiamo accennato, Foucault è scettico sul fatto che il motivo principale della gestione del desiderio da parte del potere sia la sua riduzione alla *riproduzione*; egli prevede un dubbio che è anche in parte nostro: l’aumento dei discorsi sul sesso o delle perversioni punite mirano a escludere «pratiche che non hanno per scopo la generazione» e «a riassorbire, a profitto di una sessualità centrata sulla genitalità, tanti piaceri senza frutto», con lo scopo fondamentale di «assicurare il popolamento, riprodurre la forza lavoro e la forma dei rapporti sociali», organizzando «una sessualità economicamente utile e politicamente conservatrice»²³¹? Risponde così: «non so ancora se l’obiettivo è [...] questo. Ma [...] non è affatto attraverso una riduzione che si è cercato di raggiungerlo»²³². Escluso che il potere si eserciti tramite l’istinto di morte e che l’obiettivo del suo controllo sul sesso sia di sicuro la riproduzione, Foucault dà allora forse un altro colpo alla teoria marcusiana, negando che la

²²⁹ Ivi, p. 120. Foucault individua cronologicamente tale mutamento in quella che chiama “età classica”, verosimilmente i secoli XVII e XVIII.

²³⁰ Ivi, p. 121. Gli argomenti di Foucault su guerra e pena di morte, cfr. ivi, pp. 121-122 sono peraltro in lieve contraddizione tra loro. Secondo Foucault la *guerra* a partire dal XIX secolo svilupperebbe sì una tecnica e un potere di morte micidiali, dando luogo a massacri inediti, ma questi sarebbero “vitali” in quanto svolti in nome dell’esigenza di sopravvivenza di una popolazione; riguardo alla *pena di morte*, Foucault dice che non sono i sentimenti umanitari ad averne ridotto l’applicazione, ma il fatto che un potere che protegge la vita non può dare la morte (applicata solo a individui che minacciano la vita altrui) senza contraddirsi. Foucault stesso non spiega però perché, se in entrambi i casi il dare la morte è subordinato a un potere che tutela la vita, nel primo assistiamo a un *aumento* dei massacri, nel secondo a una *diminuzione* delle esecuzioni. Per la distanza di Foucault dalla critica del potere che dipinge questo solo come “potere sovrano”, cfr. ivi, pp. 79-80.

²³¹ Ivi, p. 36.

²³² Ivi, p. 37.

critica al potere possa basarsi sul recupero del *principio di piacere*. Piacere e potere sono infatti *interconnessi*, non semplicemente opposti; questa connessione appare in primo luogo a un livello che diremmo “*tattico*”, legato all’esercizio particolare del potere, che viene “sensualizzato”, come il piacere che gli sfugge viene stuzzicato, acquisendo a sua volta un certo potere: «piacere di esercitare un potere che interroga, sorveglia [...], piacere che si accende per dover sfuggire a questo potere [...]. Potere che si lascia invadere dal piacere cui dà la caccia; e di fronte a esso, potere che si afferma nel piacere di mostrarsi [...] o di resistere»²³³. Il rapporto tra piacere e potere si esprime poi, e forse soprattutto, a un livello che diremmo “*strategico*”, in cui il potere si serve del piacere per *estendersi* globalmente, *incrementando* a sua volta piaceri inediti: le perversioni ad esempio sono un *effetto* di «proliferazione delle sessualità attraverso l’estensione del potere» e al contempo uno *strumento* di «maggiorazione del potere al quale ciascuna di queste sessualità regionali offre una superficie di intervento», secondo un nesso che Foucault vede inaugurato storicamente nel XIX secolo dagli «innumerevoli *profitti economici* che per il tramite della medicina [...], della prostituzione, della pornografia si sono innestati» a loro volta in questo rapporto in cui «piacere e potere non si annullano [...]. Si connettono secondo meccanismi [...] d’incitazione»²³⁴. Foucault ammette dunque che questo incremento reciproco di potere e piacere è legato allo sviluppo del *capitale*: come fa allora il piacere a rappresentare una critica del potere e del capitale, quando è prodotto e *incrementato* (a volte in quanto sfruttato, altre in quanto alleato volontario) da essi?

Foucault non vede nessuna via di fuga? In realtà ne vede una, a prima vista sorprendente in questo contesto; sappiamo che egli, invertendo quella che potrebbe essere un’apparenza di senso comune, sostiene che la sessualità sia un dispositivo *reale* di potere, che produce il sesso come una nozione *ideale* a essa funzionale: bisogna allora «far valere contro gli appigli del potere, con un rovesciamento tattico dei vari meccanismi della sessualità, i corpi, i piaceri, i saperi», ai quali soltanto sarà affidata la resistenza contro il dispositivo di sessualità e il potere, e non al «sesso-desiderio [*sexe-désir*]»²³⁵, che rimarrebbe *interno* a questi; ma non si diceva che il piacere è un alleato del potere? Il fatto è che il potere è così onnipervasivo che la critica non può invocare un “al di là” di esso, ma si deve muovere nel suo “*campo di immanenza*”, sfruttando i suoi strumenti (come ad esempio il piacere) e punti di resistenza: pensiamo che la ragione (condivisibile) del carattere immanente di questa critica sia che altrimenti essa sarebbe un’utopia non efficace sul piano pratico (anche se crediamo che la critica, per

²³³ Ivi, p. 44. Questo gioco di piacere e potere dà luogo a una “*spirale perpetua*” e insieme ai “*dispositivi di saturazione sessuale*”, cioè spazi come la famiglia, la scuola, i manicomi, che distribuiscono questo gioco, costituiscono le altre due operazioni del potere sul piacere alternative al divieto, cfr. ivi pp. 43-45.

²³⁴ Ivi, pp. 47-48. Corsivo nostro.

²³⁵ Ivi, p. 140. La critica foucaultiana è forse un opportuno correttivo a un certo naturalismo che, depositandosi anche nel concetto di sesso, fa di esso un elemento *solo* naturale (naturalità che crediamo non possa comunque essere omessa), non suscettibile *anche* di variazione storica.

non schiacciarsi sul “criticato”, debba mirare a un “fuori” rispetto a esso, qui una vita associativa che non debba pagare il prezzo del potere, come idea che la orienti).

Foucault però non è molto esaustivo sul “*sesso-desiderio*”, che costituisce forse un riferimento alla *psicoanalisi*: dobbiamo allora vedere come egli si rapporti a essa e (dato il riferimento al rapporto tra piacere e profitto) al *marxismo*. Cominciamo da quello che è uno degli oggetti di indagine della psicoanalisi, la *famiglia*: infatti secondo Foucault gli aspetti principali del dispositivo di sessualità si sviluppano proprio dalla forma familiare moderna, che è il «punto d’articolazione della sessualità e dell’alleanza: traspone la legge [...] nel dispositivo di sessualità e traspone l’economia del piacere [...] nel regime dell’alleanza»²³⁶. La famiglia non reprime per Foucault la sessualità, anzi la incita a esprimersi, anche sotto forma di affetti “incestuosi”, e qui ci avviciniamo alla problematica *edipica*: egli ammette che il divieto d’incesto è presente anche nella società fondata sull’alleanza, ma aggiunge che nella nostra società, «in cui la famiglia è il centro più attivo della sessualità, [...] l’incesto [...] occupa un posto centrale; vi è sollecitato», in quanto la famiglia deve *incitare* la sessualità a esprimersi e «rifiutato», perché la famiglia per “legittimarsi” deve funzionare ancora come dispositivo d’*alleanza*; Foucault opera un rovesciamento rispetto alla psicoanalisi: se nell’ultimo secolo ci si è interessati al divieto d’incesto, facendone la base primordiale di *ogni* civiltà, «è forse perché vi si vedeva un mezzo per difendersi, non da un desiderio incestuoso», ma dal dispositivo stesso di *sessualità* che, certo si era creato per estendere il potere, e che però, poiché rischiava di «sfuggire al [...] vecchio sistema dell’alleanza»²³⁷, dunque di sottrarsi a ogni regola, andava *limitato*; in termini simili a quelli di Deleuze-Guattari, il divieto edipico ci metterebbe di fronte a un movimento di deterritorializzazione, cioè la *dissoluzione* da parte del biopotere del dispositivo di alleanza per estendersi attraverso i dispositivi di sessualità e famiglia, e di riterritorializzazione, cioè il tentativo di *restaurare* su questi ultimi il dispositivo di alleanza, in modo da dar loro stabilità.

²³⁶ Ivi, pp. 96-97. Per famiglia moderna Foucault intende quella formata intorno al XVIII secolo e ruotante intorno al rapporto tra coniugi e tra genitori e figli; gli aspetti della sessualità sono corpo femminile, precocità infantile, gestione nascite, e specificazione perversioni.

²³⁷ Ivi, p. 97. Se si vuole accettare l’argomento foucaultiano per cui la nostra è una società, a differenza di altre, fondata sulla famiglia, si deve precisare che si tratta della *nuova* famiglia legata al dispositivo di sessualità. Per quanto riguarda il divieto di incesto, Marcuse sostiene, all’opposto di Foucault, che esso è più forte nelle società *antiche*, laddove oggi la famiglia servirebbe più per interiorizzare la *divisione del lavoro*; anche per Marcuse i genitori non si limitano a vietare il sesso dei figli, ma lo incentivano, per assicurare però la propria riproduzione (il cui ruolo è *ridimensionato* da Foucault). Foucault a pp. 45-46 parla della famiglia come un dispositivo di saturazione sessuale, ossia di una rete di piaceri-poteri, irriducibile al divieto di incesto: il complesso edipico sarebbe dunque *insufficiente* a spiegarla. A pp. 115-116 Foucault critica il divieto d’incesto, anche sulla base di una suo apparente “classismo”: infatti negli stessi anni in cui viene “scoperto” Edipo dalla psicoanalisi, della quale la *borghesia* può servirsi per formulare in discorso il desiderio incestuoso in modo da liberarsi dalla rimozione che grava intorno a esso e poterlo *incrementare*, vengono promulgate altresì leggi che puniscono le pratiche incestuose negli ambienti *proletari* urbani e rurali, *escludendole*; egli rischia però così di confermare l’ipotesi che *nega* altrove: la repressione della sessualità, parallela al suo incentivo nella borghesia, nei confronti del proletariato, magari a sostegno dello sfruttamento da parte della prima della forza-lavoro del secondo.

La critica foucaultiana si sposta dall'oggetto, la famiglia edipica, al sapere che ne ha accentuato l'importanza, la psicoanalisi: se questa, facendo del sesso un problema medico, «sembrava nelle sue modalità tecniche porre la confessione della sessualità al di fuori della sovranità familiare», ritrovando poi invece come radice della sessualità i rapporti tra coniugi, l'incesto e «il rapporto genitori-figli, permetteva di conservare la fissazione del dispositivo di sessualità sul sistema di alleanza»²³⁸; il ruolo *conservatore* della psicoanalisi risiede dunque nel rafforzare l'iscrizione della sessualità entro la legge, che insegna ai figli l'amore per i genitori, il desiderio per la madre e l'identificazione col fallo paterno; poiché per la psicoanalisi solo attraverso i genitori si ha «accesso al desiderio [*désir*]» e con essa «la sessualità [...] dà corpo e vita alle regole dell'alleanza saturandole di desiderio», capiamo che per Foucault il termine “*desiderio*” indica il sesso vissuto *all'interno* del dispositivo di sessualità, soltanto come *legge* e al contempo “*affetto*” che vivifica tale legge. Capiamo anche che è forse proprio questo ciò che Foucault intende per “sesso-desiderio”, che *non* può sottrarsi al potere perché ne fa parte. Esso tende dunque a coincidere con il desiderio-legge di Lacan; ciò non significa però che Foucault sposi tesi anti-repressive contro di esso, il quale anzi costituisce per lui la giusta *descrizione* del desiderio: questo non sarebbe un'energia selvaggia esterna al potere e che questo reprime, perché «è la legge che è costitutiva del desiderio e della mancanza che lo instaura. Il rapporto di potere sarebbe presente già là dov'è il desiderio»²³⁹; pensiamo però che il sesso vada recuperato *anche* nella sua dimensione naturale (e che anche Foucault con il riferimento al corpo e ai piaceri sarebbe stato forse in parte d'accordo), anche se è vero che per farlo possiamo muoverci solo all'interno dei binari del *potere*, quindi del desiderio come legge e linguaggio, perché conosciamo solo questo: ciò non significa però che non dobbiamo, almeno come “esperimento mentale”, cercare di guardare *oltre*. C'è tuttavia un elemento della critica di Foucault al sesso-natura che recupereremmo ed è la critica contro la “*falsa*” naturalità, falsa in quanto introdotta dal potere per confermare se stesso. È proprio qui che egli recupera il valore anche *critico*, non meramente ideologico, della psicoanalisi; infatti il dispositivo di sessualità sviluppa una medicina delle *perversioni* e programmi *eugenetici*, che si sostengono reciprocamente (in quanto si fa risalire le perversioni all'ereditarietà genetica, mentre le perversioni causerebbero a loro volta tare genetiche), dando vita a una *tecnologia*

²³⁸ Ivi, p. 100. Foucault ha sulla psicoanalisi una prospettiva simile, in rapporto alla sessualità, a quella che aveva, in rapporto alla follia, nella *Storia della follia* dove, affermando che “bisogna essere giusti con Freud”, vedeva in questi colui che, sottraendosi alla razionalità scientifica moderna, aveva dato voce alla pazzia; ma non del tutto perché, inscrivendola nel linguaggio, l'aveva di fatto consegnata all'ospedale e alla legge. Derrida cercherà di essere più fedele allo stesso motto foucaultiano, scrivendo un testo intitolato appunto “*Essere giusti con Freud*”. *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, trad. it. di G. Scibilia, Raffaello Cortina, Milano, 1994: egli sostiene che Freud abbia mostrato come la follia, e aggiungeremmo anche il desiderio, lungi dall'essere solo esclusi dalla ragione, siano l'insensato e l'indicibile all'origine di essa, del senso e della parola; noi viviamo per Derrida nell'epoca della psicoanalisi perché la nostra ragione, dunque anche la nostra soggettività, non possono più evitare di riflettersi in quel fondo pre-rappresentativo (rivelatoci ad esempio nei sogni o negli atti mancati) in cui le nostre rappresentazioni e verità trovano la loro origine.

²³⁹ Foucault, *La volontà di sapere*, pp. 72-73.

del sesso; la psicoanalisi opera una rottura con il «sistema della degenerescenza», riprendendo la «tecnologia medica propria dell'istinto sessuale», ma liberandola «dalle sue correlazioni con l'ereditarietà e dunque con [...] i razzismi», opponendosi quindi «agli effetti politici»²⁴⁰ di tale sistema.

Vediamo infine se l'analisi di Foucault del potere ha dei punti in contatto con quella operata in seno al marxismo; scegliamo anzitutto il tema del rapporto tra sessualità e *divisione di classe* perché, come abbiamo accennato, nella critica foucaultiana dell'ipotesi repressiva, c'è anche il rifiuto della spiegazione secondo cui il sesso sarebbe represso nelle classi inferiori per estorcere loro prestazioni *lavorative*. Foucault non nega che il dispositivo di sessualità giunga a toccare le classi *inferiori*, ma insiste sul fatto che esso è stato inizialmente introdotto per quelle *superiori*: «il dispositivo di “sessualità”, elaborato nelle sue forme [...] più intense per e dalle classi privilegiate, si è diffuso nell'intero corpo sociale, senza però assumere dappertutto le stesse forme»²⁴¹; quale motivo adduce Foucault per l'applicazione del dispositivo di sessualità alla borghesia e quale per la sua estensione al proletariato? Il primo lo conosciamo: all'inizio la *borghesia* non applica la sessualità per reprimere il piacere altrui, ma solo *a sé*, e non secondo l'ascetismo borghese e l'etica del lavoro descritti da Weber, ma viceversa per valorizzare il proprio corpo e la propria vita: «l'autoaffermazione di una classe piuttosto che l'asservimento di un'altra: una difesa [...], un'esaltazione», e qui veniamo al secondo quesito, «che furono in seguito [...] estese agli altri come mezzo di controllo economico e di subordinazione politica»²⁴². La contraddizione dell'argomento di Foucault è troppo evidente perché egli non se ne accorga: infatti come fa lo stesso oggetto, la sessualità, a essere prima *affermazione* di sé e poi *oppressione* dell'altro? Seguiamo allora il suo argomento: anzitutto la *coscienza di classe* pare essersi sviluppata nella borghesia e appare dapprima come «affermazione del corpo», laddove «le condizioni di vita» imposte «al proletariato, soprattutto nella prima metà del XIX secolo, mostrano che si era lontani dal prendersi cura del suo corpo e del suo sesso»²⁴³. Cos'è successo nel frattempo? La comparsa di conflitti soprattutto per quanto riguarda lo spazio urbano, lo sviluppo dell'industria che rende necessario il controllo demografico per assicurare (stavolta sì) forza-lavoro e infine la creazione di una tecnologia di controllo (scuole, ospedali etc.) per tenere a bada una sessualità che ormai si riconosce al *proletariato*; la petizione di principio è evidente: si estende al proletariato un dispositivo di sessualità per controllare gli effetti della *sessualità stessa* che gli si è data per controllarlo; per mantenere la sua idea secondo cui l'apparato tecnico occorre a «importare senza pericolo il dispositivo di

²⁴⁰ Ivi, p. 106.

²⁴¹ Ivi, p. 108. Le tappe storiche dell'estensione della sessualità alle classi povere sono per Foucault le politiche di natalità del XVIII secolo, l'estensione al proletariato della forma borghese di famiglia intorno al 1830 per *assoggettarlo*, infine il controllo giudiziario e medico delle perversioni per proteggere la società a fine XIX secolo.

²⁴² Ivi, p. 109. Foucault si spinge a dire che non ci sarebbe mai stata un'epoca di restrizione sessuale; ora, per quanto egli avanzi prove storiche a sostegno della propria tesi, potrebbero esserne mostrate altre a sostegno della tesi *contraria*.

²⁴³ Ivi, p. 110. Questo disinteresse per il sesso del proletariato è per Foucault notato da Marx stesso.

sessualità nella classe sfruttata, in quanto non rischiava più di svolgere un ruolo di affermazione di classe nei confronti della borghesia, ma restava anzi lo strumento della sua egemonia», Foucault è costretto a unire la sua idea che la sessualità è in origine borghese con l'idea veteromarxista di effetti asimmetrici della struttura sulla sovrastruttura in base alla divisione del lavoro, in quanto la sessualità indurrebbe «effetti di classe specifici»²⁴⁴; per avere ragione, egli non solo deve mutare tesi sulla sessualità, ma ammettere che proprio quest'ultima deve essere *modificata* affinché non diventi un'arma e postulare una divisione di classe che in realtà sembra *attenuarsi* col progresso del dispositivo di sessualità, cioè appunto quando nel XX secolo il proletariato viene via via *inglobato* nella borghesia anche sotto questo aspetto. Eppure Foucault potrebbe aver ragione quanto all'evoluzione storica e alla necessità di modifica della sessualità: ovviamente bisogna forzare il suo testo e ammettere che la sessualità abbia una *potenza vitale* di cui la borghesia si serve per scopi egemonici – autoaffermazione e sfruttamento di energia lavorativa altrui, cercando per tali fini di incanalarla *anche* a fini riproduttivi –; la cosa sfugge di mano proprio in virtù del carattere dirompente della sessualità che, estesa a borghesi e proletari (ormai una cosa sola), è *refrattaria* all'ordine che il potere vuole imporle: di qui la necessità da parte di quest'ultimo di *castrarla*, dirottarla in forme *codificate* o in una forma *estraniata*, in cui essa diventa funzionale al ciclo lavoro-consumo.

Bisogna allora studiare non solo il *mutamento* di capitalismo (più orientato sui consumi) e potere (privo di sovrano e ramificato), ma anche il loro possibile *nesso*. Il genio di Foucault ci dà anche alcune indicazioni sul rapporto tra bio-potere e capitalismo; in breve, il primo rientra tra le *condizioni* del secondo, ma sviluppa poi scopi *autonomi*: il «bio-potere è stato [...] uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo», che ha avuto bisogno «dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione» e dell'adattamento della «popolazione ai processi economici»²⁴⁵, ma ha proseguito la gestione e l'incitamento di corpi e popolazione ai propri fini di *controllo* della vita; il bio-potere mette a disposizione le proprie istituzioni (Stato, famiglia, scuola, medicina) e le tecniche operanti a ogni livello di esse, per assicurare la produzione, l'espansione delle forze produttive, l'accumulazione di *capitale*, servendosi d'altro canto di essi per introdurre *altre* gerarchie sociali: Foucault mostra così la *reciprocità* del rapporto tra capitale e bio-potere, tra economico e politico, che crediamo permanga anche oggi. Quando egli dice che col bio-potere la vita entra nella storia e nel campo delle tecniche politiche, non nega ingenuamente che la pressione della vita (o della morte), con epidemie e carestie, sulle società sia stata più forte in passato; sostiene viceversa che si genera un processo parallelo per cui «lo sviluppo economico, [...] l'aumento della produttività e delle risorse», che consentono ciò che in termini marxisti diremmo la liberazione *del* bisogno come bisogno

²⁴⁴ Ivi, p. 113.

²⁴⁵ Ivi, p. 124.

umano “ricco”, «hanno permesso che queste minacce allentassero [...] la loro pressione», mentre «lo sviluppo delle conoscenze relative alla vita [...] allontanava alcune imminenze della morte»²⁴⁶, realizzando la liberazione *dal* bisogno come indigenza naturale. Siamo d'accordo sul fatto che la vita diventa per la prima volta tema di una *tecnica* politica sviluppata e non semplicemente in modo emergenziale e contingente, legato al pericolo della morte; la «bio-politica» è tutta qui e indica ciò «che fa entrare la vita [...] nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana»; crediamo però che il potere abbia *sempre* cercato di realizzare una sorta di controllo tecnico *sulla vita*, da cui la sopravvivenza e l'agio della società dipendono, e che non si possa forzare la dicotomia tra vecchio potere fondato sulla morte e nuovo potere fondato sulla vita; il discrimine è piuttosto nel fatto che la modernità ha *raffinato* le tecniche di controllo della vita (che hanno sempre come limite la morte e prevedono anche un certo uso di essa): esse diventano più efficaci, pervasive, fino al punto da mettere in pericolo la stessa vita che dovevano proteggere. Questa d'altra parte non è completamente riducibile a tali tecniche: anche Foucault riconosce che essa «sfugge loro senza posa» e insisteremmo sull'opposizione di tale vita *ribelle* a un potere che distribuisce «ciò che è vivente in un dominio di valore e utilità»²⁴⁷, piuttosto che su quella di tale potere a quello omicida del passato; se *valore* e utilità (*per altri*) caratterizzano il *potere* – aggiungeremmo, anche quello del *capitale* con la sua estraniamento del soggetto-vivente e dei suoi bisogni, finalizzati a valore e profitto – nel suo controllo della vita, è proprio sul campo di essa che si combatte per Foucault la *resistenza* contro il potere: «le forze che resistono si sono appoggiate proprio su quello ch'esso investe – cioè sulla vita», *rivendicandola*, «intesa come bisogni fondamentali [*besoins fondamentaux*], essenza concreta dell'uomo, realizzazione delle sue virtualità», capovolgendola «contro il sistema che cominciava», o continuava su diverse basi (diremmo noi), «a controllarla» e facendo di essa, «molto più del diritto [...], la posta in gioco delle lotte politiche, [...] al di là di tutte le oppressioni o “alienazioni”»²⁴⁸. Il campo di lotta individuato da Foucault (non sappiamo se in veste di teorico o di militante) è più o meno lo stesso scorto da Marx: crediamo sia la via giusta, anche se tendiamo a pensare che la base materiale di molti conflitti precedenti fosse comunque la vita, e che l'incremento moderno del carattere vitale della lotta è dettato dalla *maggior presa* (anche mortale) che il potere riesce ad avere sulla vita e dunque dalla *maggior intensità* e consapevolezza della resistenza che sarebbe necessario mobilitargli contro, se si volesse costruire una società in cui il potere è al servizio *della vita* e non viceversa.

²⁴⁶ Ivi, pp. 125-126.

²⁴⁷ Ivi, pp. 126-127.

²⁴⁸ Ivi, p. 128.

Il nostro compito è ora vedere brevemente se vi siano i presupposti per tracciare una teoria *congiunta* del rapporto tra desiderio e potere, utilizzando i “*poli*” opposti Marcuse e Foucault. Anzitutto il termine utilizzato prevalentemente dai due non è desiderio, ma *Eros* nel caso del primo e *sessualità* nel caso del secondo; è curioso peraltro che Marcuse usi senza volerlo il termine-chiave di Foucault per indicare una forma deteriorata del proprio, in quanto la sessualità è per lui una riduzione dell’eros alla dimensione riproduttiva (funzionale all’estrazione e riproduzione di forza-lavoro); Foucault vede nella sessualità un dispositivo, che serve a estendere il controllo del potere sulla vita – criticando peraltro il sesso-desiderio, forse per la sua astrattezza, e cercando un radicamento della sessualità nella vita e nei corpi, come abbiamo tentato di fare noi col godimento, anche se per lui essa è già segnata dal potere –: egli esclude che la sessualità sia solo quella riproduttiva, ma non può fare a meno di riferirvisi quando parla di fenomeni come la popolazione; semplicemente integra questo aspetto (forse insufficiente) con altri, come la valorizzazione del corpo, l’uso del piacere o l’autoaffermazione di classe. Saremo necessariamente imprecisi e diremo che, nonostante i nomi diversi, l’oggetto è lo *stesso*: il nesso complessissimo che intercorre tra *desiderio* e *potere* produce effetti di *soggettivazione* e condiziona i rapporti tra *economia* e *politica*, venendo a sua volta influenzato da tali effetti e rapporti. Questo nesso ha un dinamismo interno, i cui momenti principali sono probabilmente l’*apertura* e la *chiusura* del desiderio da parte del potere: diremmo che Marcuse, studiando la *repressione* dell’eros, ha riconosciuto tendenzialmente la chiusura, mentre Foucault, insistendo sul forse meno notato *incitamento* della sessualità, ha scorto l’apertura; né si estremizzerà questo dualismo perché Marcuse vede anche l’apertura, nel modo in cui il potere è in grado di consolidarsi anche favorendo un pluralismo in cui, oltre alle opinioni, è inclusa anche la libertà sessuale (*tolleranza repressiva*), mentre Foucault ammette anche la chiusura, non escludendo il divieto del sesso, ma includendolo in una strategia *più ampia*. Dobbiamo allora chiederci i motivi di questo “apri e chiudi” esercitato dal potere, compreso quello capitalistico; il *capitalismo* è in origine solo un modo di produzione, ma intreccia il suo destino col potere politico, diventando a sua volta un *sistema di potere* (forse via via quello principale) pervasivo ed esteso in una pluralità di centri, con il quale i sistemi tradizionali, come lo Stato, sono costretti a confrontarsi: il capitale diviene infatti la forza che riesce (almeno in teoria) a garantire nel modo più efficace produzione, accumulo e circolazione di risorse necessari alla sopravvivenza economica delle società. Vi sono momenti in cui per il potere è necessario *chiudere* i “flussi” di desiderio: i motivi (che spesso non si trovano in forma “pura”, ma si incrociano tra loro) possono essere il bisogno di indirizzare la libido in prestazioni *lavorative* che garantiscano la produzione in periodi di povertà e scarso sviluppo tecnico, l’incanalamento di essa nella *riproduzione*, magari per assicurare la riproduzione di forza-lavoro in casi di ingente bisogno di manodopera, la necessità di garantire *obbedienza* sociale tramite il controllo di una forza come quella

sessuale refrattaria alla disciplina, spesso la *persistenza* di alcuni comandamenti che avevano queste funzioni in passato (o semplicemente quella di garantire coesione sociale), che lo sviluppo ha poi reso inutili e desueti; l'*apertura* può servire per incrementare la *vitalità* dei corpi (magari al fine di estendere la popolazione oppure “solo” di affermare il proprio gruppo sociale o etnico) e al contempo estendere il *controllo* su di essi, per aumentare i *piaceri* allo stesso fine, o per generare l'*illusione* di una società libera offrendo una contropartita di piacere, per creare *consenso*, oppure per incoraggiare il *consumo*, piegando entro la forma merce il desiderio e sfigurandolo (e sarà contro questa *estranizzazione* che dovrà dirigersi la critica). È anche possibile che *micro-momenti* di apertura permangano (magari incoraggiando il desiderio di qualcuno a scapito di quello del resto della popolazione) in macro-momenti di chiusura, o viceversa (castrando il desiderio di determinati gruppi). Il quesito che si tratta quindi di porre è il seguente: se è così intrecciata al potere (in particolare col suo momento di apertura), è possibile mantenere la liberazione sessuale come una forza di *critica* contro il potere stesso? La risposta è sì: anzitutto è costretta a muoversi nello stesso campo tracciato da questo, che è quello della sua gestione delle forze della *vita*, compresa quella rappresentata dal *Sesso*, e non può sperare di liberarsi e liberare così la società fuggendo altrove. Perché però il piacere sessuale libererebbe la società, se è uno dei mezzi con cui il potere stringe la sua morsa sulla vita? Sappiamo che il potere non riesce a esercitare una presa totale sulla vita e che questa, nel suo sottrarsi al potere, fa leva anche su una forza sessuale non perfettamente inquadrabile in un dispositivo. È proprio su questa *esteriorità* del desiderio rispetto al potere che la critica del dominio – che, certo, deve prendere la sua scia, ma non può aderire a esso al punto da cessare di essere una critica – deve insistere: ovviamente si tratta di un eros che (come il gioco e l'arte) è espressione di una *vita libera*, e dunque è finalizzato a *se stesso*, non ad altro, come il lavoro, la realizzazione di profitto, la riproduzione. Tale critica va però integrata anche con quella di quanto rimane di *oppressivo* nel sesso “liberato”; almeno fino a quando esso rimane entro la cornice del potere, che se ne serve per *estendere* il suo controllo (il quale non esclude comunque la sua riduzione alla procreazione) sulla vita e sui corpi o per creare la rappresentazione *ideologica* di una libertà in realtà inesistente – anche se potremmo chiederci se un potere che si rende, anche producendo una percezione di libertà negli individui (i quali sono a rigore gli unici giudici sul fatto di essere liberi), sopportabile e piacevole, rimanga ancora tale –; potere che infine riduce il desiderio alla sua forma *monetizzata*, la quale ne annulla il potenziale critico rispetto al principio di prestazione, ma anche la vitalità erotica e corporea²⁴⁹.

²⁴⁹ Ad esempio, la pornografia, usata in diverse epoche e culture per *incrementare* la forza sessuale, inserita in un circuito merce-consumo, diventa una *merce* come le altre: messa in circolo per realizzare profitto, rischia nell'atto del consumo addirittura di *castrare*, inibire, ridurre a stereotipi sessualità ed eros, dunque di privarli di vitalità e anche di potenziale *critico* (che, ripetiamolo, starebbe nella loro invendibilità e irriducibilità alla prestazione).

d) *Desiderio ed economia: economia libidinale e schizoanalisi*

Il nostro studio sul rapporto tra desiderio e politica richiede di essere integrato con quello del rapporto tra *desiderio* ed *economia*, o meglio sfocia in esso. Perché? Anzitutto economia e politica, l'abbiamo visto nella sezione sui bisogni, sono *interconnesse*: come ha insegnato Marx, i rapporti di potere (incluse la loro genesi, trasformazione e dissoluzione) non possono essere compresi al di fuori della relazione con la base economica materiale della società; abbiamo cercato di mostrare come questa base non possa evitare di riferirsi ai *bisogni* concreti del *soggetto*. A fondamento del soggetto concreto troviamo però anche le questioni del *desiderio* e del *godimento*, che si collegano a loro volta ai rapporti sociali, come hanno notato Husserl e Paci, Freud e Lacan, Marcuse e Foucault; non solo, ma molti di loro mostrano anche che la relazione tra potere e desiderio rimanda spesso alla sfera economica e che anzi esiste una vera e propria *economia politica* del *desiderio*: Paci tratta in uno stesso libro, *Funzione delle scienze*, il bisogno, riferendolo a Marx, e il desiderio, legandolo a Freud e Husserl, mostrando come entrambe le questioni rimandino a politica ed economia; Lacan elabora una teoria dei discorsi, in cui desiderio e godimento producono effetti di soggettività e di potere (o di sovversione), spesso realizzabili tramite una gestione dell'economico (come nel discorso del padrone o in quello del capitalista); Marcuse legge Freud con in mente Marx, studiando la repressione del desiderio come metodo utilizzato dal potere per imporsi utilizzando la sfera economica, attraverso una divisione del lavoro e una riduzione del desiderio alla dimensione procreativa che assicuri la riproduzione di tale divisione; Foucault, pur escludendo il modello repressivo e ridimensionando l'importanza del prelievo di forza-lavoro e della limitazione del sesso alla riproduzione, mostra (impiegando anche un'economia politica dei discorsi) la relazione tra la nascita del bio-potere e della biopolitica, che fanno un certo uso della sessualità e del piacere, e quella del capitalismo. Per studiare il rapporto tra desiderio ed economia, useremo come linea-guida l'idea che abbiamo introdotto alla fine del paragrafo precedente: il movimento di *apertura* e *chiusura* che il potere esercita nei confronti del *desiderio* è direttamente collegato allo sviluppo del *capitalismo*, modo di produzione principale degli ultimi secoli, che vive in simbiosi col *potere* e le sue esigenze (e viceversa), diventando sistema di potere esso stesso. Ci serviremo degli strumenti messi a disposizione dall'*Economia libidinale* di Jean-François Lyotard e dall'*Anti-Edipo* di Gilles Deleuze e Félix Guattari: si tratta di opere – e per studiarle non useremo la logica oppositiva impiegata per Foucault e Marcuse, data la maggior integrabilità delle loro analisi – che hanno al loro centro il nesso del *desiderio* con i *rapporti economici* – in particolare quelli capitalistici, che costituiscono larga parte del campo in cui funzionano i meccanismi del potere (e l'eventuale resistenza a essi) – nonché tra le discipline che li studiano, rispettivamente *psicoanalisi* ed *economia politica*.

d1) Lyotard e l'economia libidinale

Cominciamo dall'*Economia libidinale* di Lyotard, un tentativo di scoprire gli effetti dell'economia, *in primis* nei suoi sviluppi capitalistici, sul desiderio erotico; se Marcuse legava il potere (compreso quello capitalistico) alla repressione del desiderio e Foucault viceversa a un suo incitamento, Lyotard cerca, recuperando in un certo senso dal primo la volontà di *emancipazione* dell'eros e dal secondo la diagnosi sul capitale come *incremento* del desiderio, di vedere quali spazi di libertà offra il *capitalismo* al desiderio stesso: intuendo, come cercheremo di mostrare, il movimento *doppio* di apertura-chiusura che il capitale esercita sul desiderio, egli tenta di far leva sull'*apertura* (comprendendo e cercando di contrastare le ragioni della chiusura) per trasformare il desiderio in una forza di *liberazione* politica. L'opera è una vera e propria liberazione del desiderio, ma non attendiamoci forti valutazioni morali circa il desiderio non libero; Lyotard pensa infatti che la *moneta* non esprima, tradendola, la *pulsione* e che anzi tra le due vi sia coesistenza: non si tratta «di *affrancare* il desiderio dalle sue maschere grottesche, non essendo quelle del capitale né peggiori né migliori [...] di altre», ma si deve scorgere le «nuove “pratiche” [...] che *sia* libidinalmente quanto economicamente invocano la distruzione del distinguo fra i sentimenti e gli affari»²⁵⁰; Lyotard vede un'associazione di *libido* ed *economia* che effettivamente c'è stata nella storia, sostenendo in sostanza che *non* esiste un desiderio “puro”, nemmeno come vedremo dall'alienazione: ovviamente non siamo convinti, non solo perché crediamo che il capitale *alieni* a fini di profitto il desiderio (che certo non è mai “puro” rispetto alla sua iscrizione in forme storiche e simboliche, ma può anche tramite esse venire privato della sua vitalità), ma perché, se nessuna distinzione è possibile, nemmeno Lyotard potrà invocare un desiderio *libero* dall'identità e l'utilità che altrove rifiuta. *Economia libidinale* prende forse le mosse dal medesimo dibattito che ha portato Deleuze e Guattari alla stesura dell'*Anti-Edipo*, opera a nostro avviso più filosoficamente robusta, in quanto riesce a mantenere un giudizio maggiormente *critico* rispetto all'oggetto d'indagine; Lyotard forse apprezza i colleghi, ma insiste dicendo che non si tratta di «*valorizzare un certo [...] dispositivo libidinale*, la [...] ammirevole viscosità dei flussi che erigono e cancellano [...] la grande pellicola libidinale», attribuendo un valore esclusivo di verità al «desiderio schizo»²⁵¹, perché così si rientrerebbe nella logica esclusiva dei vecchi enunciati che si vuole combattere. E allora che cosa si deve fare? Lyotard, non accorgendosi che sta esprimendo anch'egli un giudizio *valutativo*, dice che bisogna solo *descrivere* i dispositivi libidinali (ad esempio quello

²⁵⁰ J. F. Lyotard, *Economia libidinale*, 1974, trad. it. originale di M. Gandolfi, Colportage, Firenze, 1978, ora PGreco, Milano, 2012 (probabilmente con la stessa traduzione), p. 107. Lyotard qui avvicina desiderio e pulsione, che altri come Lacan distinguono: abbiamo però cercato di mostrare che la pulsione è l'elemento-base del desiderio.

²⁵¹ Ivi, p. 116. La *pellicola libidinale* nel lessico lyotardiano è la superficie prodotta dallo scorrimento del desiderio, che vi agisce come una *barra di rotazione*; il riferimento, qui implicito, di Lyotard a Deleuze e Guattari, colleghi a Vincennes-Saint-Denis, diviene esplicito a pp. 123-124, dove egli afferma (*sbagliando*) che non c'è alienazione, aggiungendo giustamente che anche nello scambio capitalistico c'è intensità libidica (noi crediamo appunto *alienata* e depotenziata).

marxiano). Egli appare più convincente quando cerca di smarcare la *potenza* intensiva del desiderio da ogni scadimento nel *fascismo*, spesso paventato da certo socialismo “tradizionale”: questo – innanzi al «pensiero come libido» che Lyotard, convinto del suo carattere “intensivo” e conscio della coappartenenza di godimento e dolore, propone – agita «lo spauracchio del *fascismo*», confondendo «il *potere* con la *potenza*»²⁵², forse per mantenere una *propria* posizione di potere. Intuiamo così che il desiderio-potenza *non* solo non coincide col potere, ma forse rappresenta (contro ad esempio la tesi di Foucault) una *critica* di esso (anche se Lyotard non chiama “critica” il proprio lavoro).

Il sesso si esprime come potenza forse anche nel suo rifiuto di essere circoscritto alla *procreazione* (che lo riduce all’utilità, aggiungerei “per altri”); sulla base dell’idea della coesistenza di desiderio e denaro, Lyotard (che non è interessato però al nesso di sesso riproduttivo ed estorsione di forza-lavoro) celebra la “sterilità” del sesso presso gli antichi; egli individua in essa due momenti: nel primo, rappresentato dagli Elleni, abbiamo una società di guerrieri omosessuali che, scambiandosi il seme, realizzerebbero un commercio fondato su una *scambiabilità* e un’equivalenza perfette e, poiché in questi scambi la somma è zero, su uno “zero centrale”; qui il rapporto con le donne non è finalizzato al godimento, ma alla riproduzione: in esso l’uomo si “prostituirebbe” alla donna, ottenendo in cambio un figlio, futuro membro della città di pederasti. Il secondo momento sarebbero i mercanti Lidii che, facendo invece prostituire le loro figlie, realizzerebbero un “progresso”, in quanto allargherebbero il mercato, inserendo nella logica di godimento sterile anche le *donne*, il cui corpo non è finalizzato alla riproduzione di figli, ma di *denaro*: poiché il cliente paga la prestazione, la prostituta riceve del denaro che poi potrà spendere sul mercato per i propri bisogni, *estendendo* la scambiabilità di ogni bene, anche delle *pulsioni*, e anticipando così il capitalismo. Non facciamoci ingannare dalle improbabili genealogie storiche e dalla compiaciuta amoralità di Lyotard: il punto è che così le pulsioni sono messe in contatto (anche se secondo noi tale contatto non richiede necessariamente lo scambio in denaro) con altre, sempre più *diverse* e che la possibilità di un amore non finalizzato alla procreazione (comunque non esclusa) sia estesa anche all’*eterosessualità*; il sesso è sottratto alla sua naturalità per essere destinato a un uso perverso polimorfo (anche se crediamo che la sua dimensione naturale non possa essere del tutto eliminata, nemmeno riguardo alla perversione), per Lyotard precondizione alla sua scambiabilità, la quale diventa addirittura più importante delle intensità stesse, che devono essere comparabili: egli giunge a negare ogni utilità in questo mercato, subordinandola allo *scambio*; ora, noi crediamo che egli sbaglia, celebrando una perequazione universale che finisce

²⁵² Ivi, pp. 42-43. Abbiamo visto anche in Lacan e Freud questa vicinanza di dolore e godimento. Quanto al fascismo, esso non ci sembra affatto una posizione di intensità vitale affermativa (né necessariamente un’espressione dell’istinto di morte), quanto una forma di *vita debole*, circoscritta ai propri *confini* (per quanto espansi), *reattiva* rispetto ad altre forme di vita da cui si sente minacciata (si spiegano così il suo altalenante anticapitalismo e i suoi intrinseci anticomunismo, xenofobia, omofobia etc., che si dirigono contro forme di vita refrattarie ai suoi confini e norme).

per annullare le differenze e *depotenziare* le intensità libidiche; Lyotard non fa poi che invertire utilità e scambio, il quale certo soprattutto nella sua fase capitalistica *allarga* le condizioni di sviluppo e universalizzazione del desiderio, ma non può divenire un fine a se stesso *rimandandone* all'infinito la soddisfazione attraverso continue mediazioni: anzi esso dovrebbe essere il mezzo per *incrementare* il desiderio stesso, distruggendo i divieti erotici che gli impediscono di prosperare, e per creare nuove ricombinazioni delle pulsioni che lo compongono²⁵³.

In questo elogio della sterilità vediamo anche un esempio di come per Lyotard *economia politica* e ciò che egli definisce “*economia libidinale*” non siano separabili, non solo quanto al loro oggetto, ma ovviamente anche come discipline; egli prende come esempio Marx stesso, volendo «ritrascrivere in un discorso libidinale le intensità» che nel suo pensiero dominano «dissimulate nel [...] discorso dell'economia e della politica», per mostrare come *ogni* «economia politica è un'economia libidinale»²⁵⁴; saremmo d'accordo quanto all'impostazione (non ai risultati che, come vedremo, in riferimento a Marx sono scarsi) – dopotutto *bisogni* e *desideri* concreti, alcuni dei quali non scambiabili, non sono solo l'*oggetto* dell'economia politica, ma spesso la sua *motivazione* profonda, a cui essa cerca di dar forma scientifica –; Lyotard non vuole però vedere una dimensione del desiderio che preceda l'economia politica, libera da produzione e potere, in cui ci si scambiano solo *libido* e *potenza*, secondo la volontà di verità che rimprovera senza severità ma forse con troppa fretta a Baudrillard, ed è scettico sulla critica di Marx dell'estensione della prostituzione, tramite il medium della merce, a tutta la società; più accorto è secondo lui Klossowski, che vedrebbe intensità libidinali anche negli scambi in apparenza neutri del capitalismo²⁵⁵; forse su questo hanno in parte ragione: pure il capitale è un'*intensità libidinale* (e Lyotard compie un'operazione simile a quella di Foucault per il potere, che *non* viene visto come una sorta di “anti-energia”), anche se crediamo che si tratti di un'intensità “*debole*”, in quanto è costretto a servirsi di un desiderio che gli *preesiste*, contribuendo in parte anche al suo “arricchimento” (diffondendolo e rendendolo più complesso), ma per accumularlo e *differirne* all'infinito (sia per il produttore che per il compratore) la soddisfazione completa.

²⁵³ Per la descrizione del dispositivo ellenico, abbiamo riassunto *ivi*, pp. 173-177, per quello lidio, pp. 184-187; per la perversione come condizione dello scambio per Lyotard (che a p. 154 fa risalire, sbagliando, un supposto orrore di Marx per il *denaro* a un suo orrore per la *perversione*, che violerebbe l'ordine *naturale* uomo-donna), cfr. p. 191; per l'inversione di utilità e scambio cfr. *ivi*, pp. 196-199. Nemmeno Lyotard, quando parla delle prostitute lidie, riesce però a evitare di riferirsi ai diversi *bisogni* come base dello scambio; egli non riesce inoltre a postulare un'utilità “superiore”, in cui anche il desiderio non è finalizzato ad altro, ma messo in condizione di raggiungere la maggiore *intensità* possibile: anche questo può forse definirsi un bisogno.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 119.

²⁵⁵ Per la critica a Baudrillard, cfr. *ibidem*, per quella a Marx, contrapposto a Klossowski, cfr. *ivi*, p. 104. Lyotard cerca poi di dare contributi concreti studiando l'economia libidinale non solo degli economisti, ma dei diversi modi di produzione: ad esempio il mercantilismo è un dispositivo economico libidinale cfr. *ivi*, p. 210, come pure lo è il capitalismo avanzato, di cui egli cerca di descrivere in parte l'economia libidinale, cfr. *ivi*, p. 255.

Questo ci porta a studiare la *monetizzazione* del desiderio; secondo noi il denaro è una sorta di “*vettore*” simbolico del desiderio che gli consente di *espandersi* e di cui questo, raggiunti i suoi scopi, potrebbe fare *a meno* (almeno per quanto riguarda l’aspetto erotico, per quello economico è impossibile in una società complessa come la nostra), mentre non vale l’inverso, in quanto il denaro è un simbolo che può esercitarsi solo su qualcosa da riferire ad *altro* (ad esempio il valore, espressione astratta di bisogni e desideri, al lavoro); Lyotard non sarebbe d’accordo, poiché per lui il desiderio è *in quanto tale* monetizzato, ma potremmo forse trovare dei punti di contatto: infatti egli sembra voler assorbire l’economico *nel libidinale* piuttosto che l’inverso, quando suggerisce che «è il cammino verso la *moneta libidinale* che occorre aprire a ogni costo»²⁵⁶; egli in questo cammino rifiuta invero di considerare la moneta come “segno” d’altro, come simbolo della “cosa” (del *desiderio*), che le si *sostituisce*, costituendo una catena infinita di significazione che rimanda a un grande significante assente, e che soprattutto le *toglie* materialità; è ovvio che Lyotard si sta scagliando contro la concezione strutturalista lacaniana del desiderio, eppure egli rinviene in questa smaterializzazione forse l’occasione di una “*nuova*” materialità, in quanto essa è «l’astrazione di pezzi della banda pulsionale», ma anche «l’occasione di un raffinamento [...] dei passaggi di affetti», la «cartografia di un viaggio *materiale*, di nuove regioni dello spazio», che «offrono alla libido nuove occasioni per intensificarsi»²⁵⁷. È un’ipotesi che ci trova d’accordo e che Lyotard vuole confermare cercando dei precedenti di moneta libidinale; il nome da fare è ancora quello di Klossowski: Lyotard prende le mosse dal suo concetto di *fantasma*, oggetto “fabbricato” per *deviare* la pulsione dal suo uso procreativo e che in quanto tale non è scambiabile; riferendosi però a un corpo, che invece è una cosa *scambiabile* (di nuovo, la prostituzione), esso consentirebbe la monetizzazione della libido: ciò dà modo a Lyotard di immaginare il capitale come insieme di «regioni *intensive*», in cui la “*barra di rotazione*” che traccia il “campo” di esso, disgiungendo e delimitando proprietà, diviene essa stessa «oggetto dell’attrattiva delle pulsioni», costituendo la possibilità che il capitale stesso sia *investito* di libido, diventando luogo di «moneta vivente, [...] negozio del senza-prezzo, ragione passionale»²⁵⁸. Questo è avvenuto nella storia e darà a Lyotard la chiave epistemica per leggere diversi movimenti del capitale: possiamo però

²⁵⁶ Ivi, p. 55.

²⁵⁷ Ivi, p. 56. Lyotard aggiunge che ogni *segno* è segno di *potere* e che (forse a ragione dal punto di vista storico) la via verso la moneta libidinale è cosparsa di sangue: il capitale ad esempio ha incorporato nuovi pezzi di banda libidinale nel proprio sistema, allargando le proprie frontiere con conquiste di tipo *militare*. Per capire il funzionamento dei segni per Lyotard è bene tenere a mente il suo concetto di *dissimulazione*: non esiste un dualismo tra una regione *fuori* dalla rappresentazione, fatta di intensità e tensori, e il dominio dei segni; sono gli *stessi* segni a poter essere *anche* intensità, esperiti più in termini di movimento e qualità, piuttosto che di quantità e parola-comprensione; l’affetto passa attraverso la struttura, che coprendolo, lo *dissimula*, cfr. ivi, pp. 62-67.

²⁵⁸ Ivi, p. 92. Per il fantasma in Klossowski, cfr. ivi, p. 84, per la monetizzazione della libido, cfr. p. 89. *Moneta vivente* è il titolo di un’opera di Klossowski, in cui questi si immagina (riferendosi a Sade) una nuova economia, alternativa al sesso riproduttivo e fondata sulla perversione, in cui i corpi sono usati appunto come moneta vivente; per questi temi, cfr. i capitoli *La sintassi come pelle* e *Senza prezzo*, ivi, pp. 89-107.

fermarci qui, senza chiederci se esiste una dimensione della vita davvero “*senza prezzo*”, in cui quest’ultimo non ha potere, anche se si è dovuti passare attraverso di esso per giungervi? Il *desiderio* appartiene proprio a essa²⁵⁹.

Una precisazione terminologica: siamo stati finora volutamente imprecisi, usando “desiderio” come in alternativa a termini quali libido, intensità, pulsioni; la psicoanalisi ci ha insegnato però che non si tratta di sinonimi e Lyotard ne è al corrente. Egli anzitutto evita ottimamente un dualismo ingenuamente *rovesciato* rispetto alla tradizione filosofica, per il quale la “banda libidinale” sarebbe buona e gaia, e il grande Zero, che ne intercetta i flussi neutralizzandoli, malvagio: per i due motivi innegabili che le intensità della banda *non* sono vivibili al di fuori della rappresentazione e che questa, come il dominio, è espressione di desiderio, per quanto depotenziato; ecco, questo desiderio in cui cominciano *negazione* e concetto, nonché «l’indebolimento delle intensità», è «il desiderio nostalgico, [...] il *Wunsch*», che «comincia con l’abbassamento dell’economia libidinale»²⁶⁰. Quando parliamo di desiderio in Lyotard ovviamente non intendiamo quest’ultimo tipo di desiderio (corrispondente a quello lacaniano), ma il nesso di desiderio, libido e godimento perverso e corrosivo da sofferenza, che Lyotard vuole recuperare nella sua *affermatività* e rispetto al quale la negazione è un “raffreddamento”. Tra i desideranti Lyotard occupa dunque l’ala degli affermativi e ha come avversario il desiderio come *mancanza*: le intensità della banda «vi corrono senza incontrare [...] un limite che sarebbe il marchio di una mancanza, no, la libido non manca di niente»²⁶¹. Secondo Lyotard anche la polis greca soffre di un *nichilismo* in cui le pulsioni sono ripiegate sullo zero del mercato e del discorso filosofico e politico e l’affermazione è equiparata alla negazione: Lyotard invece, conscio del fatto che «il desiderio in quanto spostamento di potenze sul corpo libidinale non conosce il no» e

²⁵⁹ Lyotard esplora qui la possibilità del “senza prezzo”, ma più come paradossale investimento libidico *sul capitale* stesso, che come *alternativa* a esso; nelle sue opere successive si muove forse anche in tale direzione: G. Baggio, in *Fuori prezzo: Lyotard oltre il postmoderno*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce-Brescia, 2016, che non abbiamo letto, sonda la possibilità di un “hors de prix” in Lyotard stesso, in riferimento alla sua lettura della *Critica del Giudizio*. Senza il concetto di moneta libidinale non si capirebbero le pagine più decisive di *Economia libidinale*; esisterebbero due tipi di moneta: una funzionerebbe come *moneta di pagamento* e sarebbe fondata sullo zero centrale del mercato, che *equipara* tra loro gli scambi, come nel caso degli Elleni, l’altra che funziona come *moneta di credito*, fondata su un altro tipo di zero che consente di *estendere* gli scambi; per essa Lyotard si serve dell’esempio del coito riservato dei taoisti, in cui l’uomo ritiene il seme eccitando al contempo la donna in modo da rifornirsi dell’energia sessuale di lei: anche il mercante moderno suscita nuovi scambi, ritenendo come il cinese l’uso dei beni che fa circolare, eccitando un’energia monetaria che li mette in contatto con altri, cfr. Lyotard, *Economia libidinale*, pp. 233-235. Nella moneta di credito che caratterizza l’espansione del capitale intervengono in realtà entrambi gli zeri, quello dell’*annullamento* e del valore, e quello della *conquista* e del profitto; questo zero conosce a sua volta due usi della moneta (che non van confusi coi due zeri): uno di *riproduzione* (globale e organico) e uno di *rapina* (mortifero e “geloso”), che determinano due tipi di conquista, per *annessione* o per *saccheggio*, cfr. *ivi* pp. 229.

²⁶⁰ Lyotard, *Economia libidinale*, p. 36. Per la critica dell’opposizione “banda libidinale buona-zero centrale cattivo”, cfr. *ivi*, p. 23. il godimento, dal punto di vista economico, è lo zero non più centrale, la *spesa vana* che si estende al di là del circolo di una società, *estendendolo* verso la banda libidinale, e che la società, non potendolo sopportare senza andare in pezzi, fa *tornare a sé* per mezzo di un pagamento in denaro, come Lyotard vede nei casi del sacrificio, della prostituzione e della psicoanalisi, cfr. *ivi*, pp. 200-205.

²⁶¹ *Ivi*, p. 16. Per la critica alla mancanza, cfr. anche *ivi*, pp. 62 e 84.

nemmeno l'esclusione o il blocco di certe zone, operazioni negative poiché «ciascuna procede soltanto dall'investimento della libido», cerca di rinvenire in Freud stesso «un inconscio interamente affermativo, che accumula simultaneamente su tutti i punti del corpo libidinale gli investimenti [...] (per il logos) più contrastanti»²⁶², anche perché dopotutto l'es è refrattario alle norme dello spazio e del tempo. Lyotard si muove verso l'affermatività pura del desiderio che abbiamo cercato, almeno come idea-limite, con e contro altri autori e che la rappresentazione, pur necessaria per renderla vivibile, rischia di *indebolire* quando cerca di sostituirsi a essa.

Molto deludente è invece in tale contesto la lettura che Lyotard fa di Marx, la quale costituisce il nostro primo tema dopo questa introduzione dei concetti fondamentali di *Economia libidinale*. Lo scopo, già di per sé poco interessante, di Lyotard è vedere «che ne è della libido di Marx [...] nel suo testo e nelle sue interpretazioni soprattutto pratiche», trattandolo «come un'“opera d'arte”»²⁶³; la tesi che ne deriva è grottesca: in breve Marx sarebbe un ircocervo, col corpo di fanciulla desiderosa d'amore, scandalizzata dalla *perversione* del capitale (la piccola Marx), e la testa di vecchio, che studia *razionalmente* il capitale per accusarlo e superarlo (il procuratore Marx); in sostanza una tesi non originale (che ci fossero “due” Marx lo diceva già Althusser, che almeno salvava il secondo), ma anche contraddittoria: infatti perché due Marx, se essi dicono la *stessa* cosa, che il capitale è un mostro perverso e che bisogna ritrovare la natura che esso ha distrutto? Marx è ridotto a un moralista: questa *natura* sarebbe quella di un corpo organico dotato di sessualità solo *riproduttiva*, a cui si sovrappone un *capitale* che, nel suo scopo di valorizzazione, mischia tutti gli usi, scatenando le *pulsioni parziali*; poiché negli «scambi capitalisti [...] sembra che *tutte le modalità* di godimento siano possibili», lasciando emergere la banda libidinale, «la piccola Marx inventa la critica [...] per *difendersi*» dal «fascino inorridito», che «prova per il disordine pulsionale»²⁶⁴, rifiutando di godere con esso. Troppo facile però attribuire a Marx un'idea che non ha sostenuto: la natura per lui non è statica, ma *si muove* sempre in un intreccio con la *storia*, che ne modifica usi e funzioni, compresi quelli economici e (anche se, in pieno secolo XIX, non se ne è occupato) libidinali; né è detto che (da critico dell'ideologia che si cela dietro famiglia e religione, spesso al servizio di potere e capitale) egli si sarebbe

²⁶² Ivi, pp. 181-182. Lyotard vede nella dialettica greca, in cui l'affermazione è raggiunta solo tramite la negazione, un anticipo di quella hegeliana. Quanto a Freud, la valutazione di Lyotard è ambivalente, in quanto altrove, cfr. pp. 34-35, egli vi rinviene un inconscio già segnato da identità e negazione.

²⁶³ Ivi, p. 110.

²⁶⁴ Ivi, pp. 156-157. La tesi di Lyotard è opposta a quella di Marcuse, per cui è il *capitale* che si serve di un uso *riproduttivo* dell'eros, canalizzando una perversione che gli preesiste; è diversa anche da quella di Foucault, per cui la perversione è sì una creazione moderna, ma creata ai fini del *potere*. L'osservazione di Lyotard sul supposto moralismo marxiano è comunque notevole perché cerca in esso un'ipotesi (in base a quanto detto, crediamo *errata*) dell'origine dei totalitarismi marxisti: il capitale, pur unificando sotto di sé la società, lo farebbe secondo tratti antiunitari e *antitotalitari* che spaventano Marx, lasciando intravedere la banda libidinale: cfr. ivi, p. 155; Marx vorrebbe invece ricondurre le pulsioni parziali scatenate dal capitalismo a un altro tipo di unità e totalità, fondata sulla “*genitalità*” della riproduzione “naturale”, che costituirebbe la “*verità*” dell'economia politica, secondo «una furiosa spinta concentrazionaria», cfr. ivi, p. 233.

scandalizzato di fronte alle “perversioni” scatenate dal XX secolo²⁶⁵; d’altra parte, come Foucault rispetto al potere, Lyotard vede (almeno qui) solo il momento di apertura del capitale, senza scorgerne il carattere “*conservatore*” rispetto alla libido, che esso sfodera ad esempio quando la riduce all’uso riproduttivo. Sorprendiamo però subito dopo Lyotard utilizzare schemi marxiani; dopo aver deriso Marx per aver voluto scovare i movimenti (*reali*, ma non per forza solo naturali) che si celano dietro l’*ideologia* del capitale (poiché è spesso esso stesso a chiamare “naturali” i propri meccanismi), egli recupera da Bataille la paradossale figura della prostituta Edwarda che esercita senza protettore, dunque senza nessuno che stabilisca il prezzo del godimento: con essa «il velo di intenzioni con cui l’organizzazione [...] del commercio delle donne [...] o del lavoro dissimula le intensità si solleva un po’, rivelando che basta un niente perché, in seno allo stesso ordine prostitutivo salariale, si scateni [...] la follia di Edwarda»²⁶⁶, sorta di “rivoluzione” (anche se Lyotard non si esprimerebbe così) libidinale; il capitale *occulta* la base materiale sia dell’economia politica (i *bisogni*) sia di quella libidinale (i *desideri*), scoperta la quale i rapporti di potere che lo costituiscono possono essere messi *in discussione*.

Lyotard avrebbe dunque i mezzi per guardare il capitale con una prospettiva almeno *critica*, eppure il suo sguardo rimane solo quello meravigliato (che fu forse in parte anche quello di Marx) rispetto alle nuove possibilità (produttive e libidinali) aperte dallo sviluppo capitalistico e pare più *celebrarlo* che limitarsi a riconoscerne la necessità storica; di fronte ad esempio alle terribili condizioni di lavoro del proletariato inglese, Lyotard non si concentra sull’oppressione prodotta da esse o sul loro carattere di unica alternativa alla morte, quanto della strana compresenza in esse di godimento e morte, che le renderebbe desiderabili: «i disoccupati inglesi non si sono fatti operai per sopravvivere, hanno [...] *goduto* dell’esaurimento isterico [...] di *resistere* nelle miniere, nelle fonderie, [...] della folle distruzione del loro corpo organico [...], della decomposizione della loro identità personale»²⁶⁷; Lyotard si

²⁶⁵ Lyotard, cfr. *ivi*, pp. 146-151, attribuisce erroneamente a Marx un *naturalismo* costituito dalla ricerca di una natura organica che preesiste al capitalismo, a partire dalla quale operare la critica di esso; Lyotard non si limita a riscontrare tale *naturalismo* nel giovane Marx – dove però, ricordiamo, il riferimento alla natura è motivato non da primitivismo, ma dall’esigenza di trovare la base *materiale* dei rapporti economico-politici, che la “grammatica” filosofica idealistica non consentiva di scorgere –, ma sostiene addirittura che esso si accentuerebbe nel Marx maturo: una lettura frettolosa di alcuni passi dei *Grundrisse* fa giungere Lyotard alla bizzarra conclusione che Marx vede nel corpo inorganico della terra un corpo organico, tutt’uno coi corpi organici di lavoratori e società, costituente insieme a essi una natura *data*, alla quale va riferita la produzione: proprio i *Grundrisse*, l’opera in cui Marx più insiste viceversa sullo *sviluppo* delle forze produttive, che modifica, grazie anche al capitalismo, la base naturale dell’economia e arricchisce i bisogni! Lo sviluppo capitalistico va poi per Marx superato per garantire un maggior accesso di tutti a tali bisogni, ma non si tratta affatto di un ritorno all’organico, ma di un progresso sociale *inedito*; Lyotard non convince nemmeno quando inserisce in questo contesto il *Capitale*: proprio qui infatti Marx *critica* il *naturalismo* (feticismo) con cui l’economia politica chiama “naturali” i propri concetti, mentre i riferimenti marxiani alla natura – che non può sparire del tutto senza privare di una base nemmeno l’economia libidinale, le cui intensità hanno anche un carattere naturale (certo amplificabile artificialmente) – come base dell’economia sono sempre aperti alla *modifica* umana. Per la critica di Lyotard al concetto di natura organica in Marx e nei marxisti, cfr. anche *ivi*, pp. 122, 137 e 166.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 158.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 126. Per tale masochismo rivoluzionario, cfr. *ivi*, p. 131; un esempio convincente di esso è invece quello di Deleuze ne *Il freddo e il crudele*, cit. pp. 68 e ss. o 138 e ss., in cui il masochista si fa colpire dalla padrona per colpire in

dà arie da *maudit*, ma recupera ancora di fatto uno schema marxiano (che agisce ad esempio nel concetto di coscienza di classe), per cui al massimo di *sofferenza* corrisponde la massima intensità della *consapevolezza* (anche corporea) da parte degli sfruttati della propria condizione: se di qui i marxisti traggono la necessità di trasformare la sofferenza in forza rivoluzionaria, Lyotard si ferma al *godimento masochistico* che il capitale procurerebbe. Il fatto è che egli, che già abbiamo visto abdicare alla critica dei dispositivi libidinali (i quali andrebbero solo descritti), contesta la stessa idea di *rivoluzione*; il motivo è che l'affermazione libidinale non è una regione *al di fuori* del potere capitalistico, la cui lontananza ci condanna alla disperazione: «non c'è riferimento esterno seppur immanente, a partire dal quale sia [...] possibile distinguere tra ciò che è del capitale [...] e ciò che è della sovversione»²⁶⁸, dove insomma il desiderio riesca a *sottrarsi* alla sua monetizzazione; ovviamente in quest'ordine santo fatto solo di intensità libidinali, *non* ci sarebbe alienazione, né feticismo perché gli scambi capitalistici, anche quelli più feticizzati, genererebbero *sempre* potenza libidinale: il desiderio può investire il lavoro alienato, gli oggetti di consumo, lo stesso sistema di potere capitalistico (come rilevano Deleuze e Guattari, che però giustamente vi vedono un investimento reazionario); noi pensiamo invece che siano il *potere* o il *capitale* a vincolare le intensità a strutture di potere o prodotti di consumo, *manipolandole* ed eccitandole o depotenziandole a seconda dei propri fini. Secondo Lyotard va tutto bene e non c'è nulla da fare se non prenderne atto; come faceva con il potere Foucault (per il quale almeno esso genera centri di resistenza), Lyotard ha però ragione a dire che si deve stare *dentro* i dispositivi libidinali senza fuggire altrove: se vogliamo che la critica (per lui impossibile) della manipolazione del desiderio sia efficace, essa deve essere *immanente* al criticato, anche se per essere davvero alternativa a esso deve avere come bussola l'idea-limite di un desiderio affermativo *fine a se stesso* e non al mantenimento dell'ordine sociale o al profitto²⁶⁹. Eppure, a ben vedere Lyotard non accetta del tutto supinamente il nesso capitale-potere; torniamo all'idea del godimento-

se stesso l'immagine del padre, rovesciandone il potere: almeno qui il godimento masochistico ha il valore di *critica* dell'ordine entro cui è prodotto. Lyotard inoltre eredita forse dalla psicoanalisi l'equivalenza di godimento e morte, senza ammettere la possibilità di un godimento non masochistico, aderendo quindi alla nozione *negativa* di inconscio che altrove contesta.

²⁶⁸ Lyotard, *Economia libidinale*, p. 123. Per Lyotard (in pratica trasferendo in termini libidinali l'argomento antimarxista volgare per cui la critica del capitale sarebbe motivata solo da invidia sociale) l'idea stessa di rivoluzione sarebbe sempre reattiva, motivata da *risentimento* e dalla volontà di far *pagare* agli oppressori il *prezzo* della loro oppressione: cfr. ivi, p. 115.

²⁶⁹ Per la critica di Lyotard al feticismo, cfr. ivi, p. 125. Per Lyotard non può esserci alienazione, in quanto «nessuna metamorfosi "produttiva" [...] è mai stata compiuta [...] da un corpo organico unitario» ed è solo dalla «dissoluzione di questo [...] che essa è stata possibile», anzi non c'è «neppure una tale *dissoluzione*» proprio perché «tale corpo raccolto [...] nella sua identità [...] è una fantasia», ed è solo «in rapporto a questa fantasia che ogni alienazione viene pensata e *risentita* nel senso del risentimento»: ivi, p. 127; noi pensiamo però che si possa benissimo pensare l'alienazione *senza* postulare un'identità e una totalità organiche (né risentimento, ovvio), a partire dalle quali essa si sarebbe prodotta come loro "scadimento" a molteplicità; viceversa, per quanto possa sembrare controintuitivo, è l'alienazione *propriamente detta* a essere la riduzione (spesso opera di agenti esterni, come il capitale o il potere) dell'elemento bisognoso e desiderante del soggetto – che certo, riferendosi ad "altro", costituisce una sorta di *alienazione fondamentale*, il principio differenziale delle sue continue metamorfosi, dunque della sua vitalità – a identità rappresentative mortificanti, che lo vincolano e ruoli (lavorativi, sociali, familiari, sessuali) fissi. Per la critica di Lyotard all'idea di alienazione, cfr. anche ivi, pp. 83 e 135.

sofferenza che il capitale scatenerrebbe nel proletario: «un tale godimento [...] in nessun modo esclude le rivolte più dure [...]. Il godimento è *insopportabile*» e questo spinge a una *lotta* motivata dal fatto che «ci sono posizioni libidinali tenibili o no, ci sono posizioni investite che d'un tratto si disinvestono» e viceversa, «inventando nuovi frammenti» sulla banda libidinale «e nuove modalità di godimento»²⁷⁰; se sorvoliamo sulla *contraddizione* di Lyotard che, dopo aver ridotto ogni rivoluzione e critica a risentimento e utopia, recupera l'idea di rivolta, siamo d'accordo con lui quando lega la possibilità di lotta non alla volontà di vedere *riconosciuta* dall'altro la propria dignità, ma a una base *materiale*, libidinale: le rivoluzioni sono fatte per *desiderio* e *godimento* (non solo però come per Lyotard in quanto sofferenza insopportabile, ma anche come godimento interdetto che cerca nuovi sbocchi), che fanno ricombinare le forze sociali.

Ci spiace notare però ancora che l'analisi di Lyotard di questa base, economica e libidinale, non funziona; in un primo momento egli sostiene la *scambiabilità assoluta* di tutte le intensità libidinali: «la vita non è che moneta, nel senso che non vi sono che [...] segni [...], ma senza riferimento a un *altro ordine*, a un significato; [...] un'economia politica, ma che lungi dall'essere il tradimento [...] dell'economia libidinale è questa economia libidinale»²⁷¹; tutto ha un prezzo, anche se questo non si fonda su nessun valore: di nuovo, Lyotard critica la teoria dell'*alienazione* applicata alla libido, poiché *non* ci sarebbe una base di affetti intensi e di bisogni concreti la cui traduzione in beni economici sarebbe una formulazione inadeguata; la “base” dell'economia politica e libidinale ci pare però così *perdere* il suo carattere materiale e intensivo, in un mondo dove tutto è ridotto alla *forma pura* dello scambio. Più avanti tuttavia egli, pur di mantenere la critica del bisogno, inverte la sua tesi dello scambio universale delle intensità; Lyotard (che parla ancora della polis greca) comincia criticando la divisione di valore d'uso e di scambio: il *valore d'uso* è sì il valore in *godimento* di un bene ma, quando questo è immesso sul “corpo” desiderante della città, tale godimento è *subordinato* alla sua capacità di essere immesso sul mercato ed eguagliato agli altri beni, al valore di *scambio*; Lyotard giura di non sostenere una teoria dell'*alienazione* perché «l'uso e il bisogno non sono [...] naturalità»,

²⁷⁰ Ivi, p. 128. In quest'ottica, potremmo stavolta cercare in Lyotard un più valido masochismo rivoluzionario (critica del potere e del capitalismo), a livello della sua analisi delle memorie del presidente Schreber: quando questi immagina di essere punito dal dottor Flechsig, diventando la prostituta alle sue dipendenze, non è solo in una posizione subordinata di potere, ma prova anche una gioia mista a vergogna, che coincide con la *dissoluzione* del suo io (che diremmo, forzando un po' il testo, non è il soggetto, ma la sua rappresentazione illusoria); quando la prostituta si offre al padrone, ogni centro è abolito ed emerge la banda libidinale come potenza che spezza ogni ostacolo che blocca le intensità: la *potenza* è dalla parte di lei, mentre il protettore, in cui si condensano le figure dell'uomo di *potere* e del capitalista, rifiuta tali intensità di godimento, accontentandosi di produrre da esse plusvalore: cfr. ivi, pp. 75-76.

²⁷¹ Ivi, p. 106. Tale scambiabilità si basa sull'assenza di un'istanza centrale, lo zero, che permetta di capitalizzare i flussi di desiderio, dunque sul loro *libero scorrimento*: siamo d'accordo se si parla di flussi di desiderio, ma crediamo che la loro monetizzazione, che pure contribuisce a estenderli, non può essere il loro fine e va subordinata a ciò che, più che scambio, chiameremmo *messa in contatto* di flussi sempre più *diversi* tra loro. La critica dell'*alienazione* applicata all'eros ha come bersaglio Klossowski, che per Lyotard non è abbastanza coraggioso nel distaccarsi dal marxismo, dalla critica al capitalismo e dalla teoria del valore fondata su bisogni concreti.

a partire da cui «si possa criticare lo scambio, essi ne fanno parte»²⁷²; e sia, dopotutto i bisogni naturali conoscono sempre uno sviluppo *storico*, che certo passa *anche* dallo scambio, il quale consente di arricchirli; manteniamo però la critica dell'alienazione, con cui lo scambio subordina *a sé* la soddisfazione di bisogni e desideri, esaurendone la vitalità. Lyotard stesso sembra però riprendere proprio una sorta di teoria dell'alienazione, in cui il bisogno è la forma *alienata* del desiderio: «i termini dello scambio non sono scambiabili, *ogni segmento della banda libidinale è assolutamente singolare*. Ma [...] si rende misurabile, con il nome di bisogno, la spinta delle forze del desiderio in determinati punti della banda», associando un bene a ogni bisogno, il quale è «ciò che può annullarsi in moneta, [...] il riassorbimento delle intensità [...], è desiderio mantenuto in canoni di identità, scambiabile perché non differente»²⁷³: il *bisogno* è criticato perché sarebbe la *perequazione*, attuata attraverso lo scambio, della *differenza* rappresentata dal *desiderio*, che sarebbe non scambiabile: ma come, il desiderio non si estendeva per Lyotard, guadagnando intensità, proprio tramite scambio e moneta? Tale contraddizione grossolana si spiega solo con l'adesione alla critica del bisogno, tipica del pensiero francese dell'epoca, che, per emancipare il desiderio, colpisce la base della critica dell'economia politica e che è opposta, ma ugualmente unilaterale, all'ortodossia marxista che squalifica il desiderio come bisogno inconsapevole per difendere la critica del capitale; si tratta invece di vedere come bisogno e desiderio si intrecciano: certo che il desiderio va recuperato nella sua dimensione *irriducibile* allo scambio (è quanto dicevamo noi), tuttavia esso può spesso liberarsi solo sulla base di un'espansione dei bisogni, preparata *anche* dai mercati (non era ciò che diceva Lyotard?), ma che non si può arrestare a essi perché esistono bisogni *non* monetizzabili. L'incoerenza di Lyotard, che prima sostiene lo scambio universale e poi lo critica, criticando con esso la produzione – «se bisogna uscire dalla produzione, e bisogna, eludiamo anche lo scambio, l'istanziamento dei flussi» sugli scambianti

²⁷² Ivi, p. 178-179. Qui Lyotard attribuisce la teoria dell'alienazione in sede erotica alla volontà di Marcuse di trovare un *eros* senza *pulsione di morte*, laddove questa in Freud sarebbe ciò che consente di disgregare i vari dispositivi libidinali; se Marcuse è forse *naïve* sulla modificabilità storica degli istinti, va però detto che per Freud la pulsione di morte, che agisce scombinando le unità della pulsione erotica, è più *originaria* di questa, non una forza perturbatrice. Dalla critica di Lyotard del supposto naturalismo marxiano discende, cfr. ivi, p. 170, anche quella del concetto di *scienza* di Marx, che mirerebbe a ricostruire la totalità organica naturale, dopo la rottura operata dal capitale; crediamo però che l'idea marxiana di scienza si fondi invece su un soggetto concreto con bisogni in costante evoluzione, che possono anche in parte *allontanarsi* dalla natura; Lyotard contrappone l'idea marxiana di scienza (che si attenderebbe il collasso del capitale da una sua contraddizione interna, cosa non vera perché a tal fine per Marx è necessario l'intervento di una forza *soggettiva*) a quella di Sraffa, che elaborerebbe una teoria più aderente al capitale, in quanto il suo "corpo" seguirebbe le stesse metamorfosi di questo; questa idea di una critica che *aderisce* al suo oggetto è molto interessante, anche se essa deve sapere guardare anche *oltre*, se non vuole farsi replica mimetica del dato.

²⁷³ Ivi, pp. 179-180. Lyotard vede il *bisogno* come mera *forma solvibile*, tramite pagamento in denaro, del *desiderio*, che lo vincola a una forma permanente e lo rende prevedibile; Lyotard concepisce il bisogno solo come soddisfazione di un'urgenza naturale, senza riconoscere il suo carattere anche storicamente *mutevole*; potremmo definire lo stesso accesso alla banda libidinale una forma di bisogno "*superiore*", con cui l'uomo si connette con le intensità da cui trae forza. La critica (per noi sbagliata) di Lyotard al bisogno, il quale per lui mette ogni "parte" del mercato economico-libidinale alle dipendenze di un *centro fisso* e si deposita nel pensiero economico (Marx compreso), fa di esso uno dei principi della guerra economica che caratterizza il *mercantilismo*, in cui ogni Stato vedrebbe l'altro in condizione appunto di bisogno: cfr. ivi, p. 210. Per la critica di Lyotard al bisogno in favore del desiderio, cfr. anche ivi, pp. 195-196.

– non deve però farci dimenticare il suo pregevole tentativo di subordinare, come Marx, lo scambio alla produzione, ossia la «metamorfosi generale di tutto quello che passa sui corpi inscrivendosi in corpo sociale», e soprattutto la produzione a «una produzione generale senza iscrizione, che altro non è che la grande pellicola»²⁷⁴: Lyotard pare muoversi, prendendo la scia dalla sfera economica (in cui lo scambio, che permette al desiderio di espandersi, è al servizio della produzione, che consente il mutamento continuo di ciò che è coinvolto in essa), verso una dimensione in cui è il desiderio a subordinare a sé i rapporti economici e politici; insomma verso una *produzione* che è (come in Deleuze e Guattari) in quanto tale *desiderante*.

Essa è l'oggetto e il punto di congiunzione di economia *politica* e *psicoanalisi*: Lyotard non dedica a quest'ultima una sezione apposita, forse perché l'oggetto di essa (il desiderio) è, nei suoi nessi con l'economia, tema dell'intera opera; diciamo subito che egli non è soddisfatto del modo in cui la psicoanalisi, in particolare nella sua variante *lacaniana*, affronta il desiderio, in quanto la trasposizione di esso in *linguaggio* ne *depotenzerebbe* le intensità libidinali: nell'inconscio lacaniano, che avrebbe tra le sue fonti la lotta hegeliana servo-signore, ci sarebbe un'unione «fra la morte nella dialettica hegeliana», in cui la coscienza per raggiungere l'universalità deve mettere a rischio la sua vita particolare, «e la castrazione nella drammatica freudiana», perché l'Altro coinciderebbe col padrone che minaccia la *morte*, e dunque la divisione del soggetto «che dà luogo all'inconscio richiede questa morte sospesa», la quale è anche «terrore davanti alla castrazione»²⁷⁵; il fatto che l'inconscio sia pensato come «*discorso dell'Altro*» fa sì che il soggetto abbia, «anche se diviso, un'unità» che è «quella del linguaggio» e, anche se questa parte del soggetto (la quale si sottrae alla coscienza ma continua a parlare) è inconscia, è possibile istituire un «dialogo» con l'altra parte, dialogo che «è ciò che Lacan chiama cura»²⁷⁶. Secondo Lyotard, Lacan peggiora Freud introducendovi Hegel: se «una delle principali figure» dell'*es* freudiano è la sua «*opacità di corpo*», verosimilmente il suo carattere *pulsionale*, corporeo e opaco alla coscienza, «dialettizzare l'inconscio, come fa Lacan, vuol dire [...] mettere lo spirito là dove ci sono le pulsioni»²⁷⁷. Freud, con la *pulsione di morte*, recupererebbe invece una dimensione inconscia refrattaria all'*eros-linguaggio*. Diremmo però che il desiderio è linguaggio *solo* nella lettura di Lacan e che in Freud entrambe le pulsioni, pur manifestandosi anche tramite il linguaggio, *non* sono riducibili a esso: la pulsione di morte è più vicina alle intensità libidinali solo

²⁷⁴ Ivi, p. 139. Sull'idea simile di "potenza improduttiva", di cui però Lyotard evidenzia i limiti, cfr. ivi, p. 146.

²⁷⁵ Ivi, p. 140.

²⁷⁶ Ivi, p. 141. Lyotard si riferisce a *Direzione della cura* del '58 (contenuto in *Scritti*), che appartiene al "primo Lacan".

²⁷⁷ Ivi, p. 142. Lyotard sta discutendo l'interpretazione hegeliana dell'ebraismo, che sarebbe, a differenza del cristianesimo, ancora legato all'esistenza animale: dialettizzare l'inconscio sarebbe una sorta di conversione; il contesto è la critica di Lyotard all'idea di Baudrillard per cui i selvaggi non avrebbero inconscio, in quanto vivrebbero un *eros spontaneo*; per Lyotard questo *eros* è in realtà l'imposizione a essi di un *eros già* inserito nella struttura del *linguaggio*. Riguardo all'*opacità di corpo*, va detto però che Freud tende a legare la *corporeità* all'*io*, che darebbe una direzione "fissa" al carattere insieme *pulsionale* e *incorporeo* dell'*es*, altrimenti disperso in infinite direzioni contraddittorie.

perché Lyotard stesso, per criticarlo, *accetta* il presupposto lacaniano dell'eros come linguaggio. La lettura di Lacan da parte di Lyotard è comunque parzialmente condivisibile, a patto che si riferisca al cosiddetto primo Lacan, che si concentra sul desiderio strutturato come linguaggio; notiamo però che è forse impossibile non inserire il desiderio nel linguaggio, il quale, come la moneta, è una dimensione *simbolica* che permette di viverne i flussi senza esserne *travolti*: certo, bisogna poi cercare, almeno come idea regolativa, una dimensione desiderante-pulsionale *oltre* il simbolico, altrimenti questo rischia di irrigidirsi, soffocando le intensità libidinali; va detto anche che il “secondo Lacan”, senza le cui riflessioni il godimento-morte di Lyotard sarebbe stato *difficilmente* immaginabile, si spinge sempre più verso questa istanza *intensa e pulsionale*. Se la ricerca del nesso di desiderio e godimento *al di là* della mancanza è un compito per qualsiasi filosofia del desiderio, bisogna tenere a mente l'apertura *di Lacan* in questa direzione quando si guarda alla lettura con cui Lyotard compara Freud e Lacan, riassumibile più o meno così: il primo è il geniale scopritore del desiderio e delle pulsioni da cui è composto, il secondo il “traditore”, che *normalizzerebbe* il desiderio sottomettendolo al linguaggio; chiaro il riferimento a Lacan quando Lyotard dice che «l'inconscio è strutturato come linguaggio», ma «solo quando le intensità si abbassano» – esplicito quello a Freud, quando dice che questi introduce la «pulsione di morte [...] per tenere [...] l'intera economia libidinale al riparo dal concetto» e dal dualismo di pulsioni di morte e di vita, la cui confusione deve essere «sempre possibile», e introduce il principio di Nirvana affinché il suo «inconscio non si chiuda in un sistema teorico»²⁷⁸.

La discussione sulla psicoanalisi ci porta dritti a un tema centrale di *Economia libidinale*, quello del *soggetto*; Lyotard pare vedere in esso solo la struttura *rappresentativa* fissa che, immobilizzando i flussi libidinali, esercita una funzione di *potere* su di essi, rischiando di esaurirne la *potenza*: la liberazione del desiderio passerebbe allora dalla *dissoluzione* del soggetto. Ma è davvero così? Cominciamo dal rapporto tra soggetto e *linguaggio*, perché è proprio a livello dell'inconscio concepito come linguaggio che si produce per Lyotard il depotenziamento del desiderio: il messaggio costituito da segni «*rimpiazza* la cosa significata», ma ha bisogno di «un soggetto [...], cioè un'istanza a cui vengono riferiti tutti i predicati», un «io» si costruisce (ma come *assente*, in modo mai definitivo) con

²⁷⁸ Ivi, pp. 39 e 41. La lettura di Lyotard è comunque imprecisa, in quanto Freud mantiene sempre espressamente un *dualismo* tra eros e pulsioni di morte: esse sono indissociabili solo nei casi di impasto. Altri luoghi sulla psicoanalisi (che non possiamo analizzare qui) sono: a p. 29 sull'inscindibilità delle due pulsioni; a p. 40 sulla volontà di guarire come malattia; a p. 76 sulla dialettica lacaniana dell'isterica come mera inversione di ruoli all'interno del dominio (il quale però pare confermato anche da Lyotard quando si limita a censurare i tentativi altrui di uscirne); sulla permanenza di Lacan nella filosofia del *soggetto* (di cui per Lyotard, che crediamo sbagli, occorre fare piazza pulita) cfr. p. 138 e nel “nichilismo della perdita”, p. 146. Sul godimento lacaniano come oscillazione (1/0) del desiderio tra soggetto unario (1) e non essere (0), cfr. p. 194. Sulla necessità di farsi corpo anonimo per lasciarsi attraversare dagli effetti delle intensità e condurli a nuove metamorfosi cfr. pp. 278-279: qui Lyotard boccia anche la schizoanalisi dell'*Anti-Edipo* perché sarebbe una mera analisi; posto che in essa l'inconscio è più una questione di produzione che di mera interpretazione, cosa fa di diverso Lyotard, che altrove dice che si tratta solo di *descrivere*, non di criticare, l'economia libidinale di potere e capitale?

l'esperienza come «destinatario [...] e come decifratore»²⁷⁹ di segni, costruendo così anche ciò che dicono l'*es* e l'altro; notiamo per ora che Lyotard usa "io" e "soggetto" come *sinonimi*, facendo coincidere quest'ultimo con il referente linguistico che piega la "cosa" (desiderio compreso) a *segno*, assente perché significato da un altro segno (e così via). Anche la *coscienza* è inserita in tale quadro in quanto «essere semiologico», che fa tutt'uno con questo «soggetto assente, [...] significato mancante», *mancanza* su cui «si costruisce il grande significante [...] assente ma supposto principio di ogni presenza» – a cui Lyotard oppone il fantasma klossowskiano, in cui i pezzi del corpo pulsionale che «si consumano [...] in intensità di godimento» non sono «*sostituti di niente*», perché «nella continua trasformazione delle energie libidinali non vi sono più *oggetti* e *soggetti*», ammonendo però a non ricadere nell'errore di cercare la «verità di questo "oggetto"-fantasma»²⁸⁰ in un significante. Lyotard si spinge al di là della dicotomia soggetto-oggetto, cercando tale "al di là" nell'affermatività pura delle *intensità libidinali*: chiediamoci però se il *soggetto desiderante* possa essere circoscritto a questo soggetto *mancante* e rappresentativo e venire ridotto all'*io* – forse *necessario* punto d'appoggio delle intensità, che però *non* può piegarle a sé e in certi momenti (come nella psicoanalisi) è costretto ad abbandonare le proprie resistenze per lasciarsi guidare da esse – e alla *coscienza* – forse unico punto di *contatto* (se stiamo alla topica freudiana) tra mondo esterno e corpo da una parte e dimensione informale e inconscia delle intensità –; il soggetto ci pare piuttosto il *processo* sempre in corso tra *intensità* e *struttura*, mai solvibile nella mutevolezza della prima o riducibile alla rigidità della seconda. Lyotard però non demorde e nega l'*esistenza* del soggetto stesso, quando ad esempio esclude dal desiderio i temi della castrazione, del dono e dello scambio simbolico: «non c'è soggetto,

²⁷⁹ Ivi, p. 60. Il bersaglio di Lyotard è Hegel, il cui soggetto si costruirebbe tramite il lavoro del *concetto* che cerca di inscrivere ogni cosa entro i propri limiti, verso cui si muove senza raggiungerli mai (riguardo alla sinonimia di soggetto e io, non siamo riusciti a reperire l'originale francese, ma verosimilmente Lyotard usa rispettivamente *sujet* e *je*). *Economia libidinale* è costellata di riferimenti polemici contro Hegel, impliciti o espliciti, tipici del pensiero francese dell'epoca, cfr. ivi, pp. 24, 83, 262; essi riguardano soprattutto la sottomissione del *desiderio affermativo* al *lavoro negativo* del concetto, attraverso cui si forma il *soggetto* (Spirito): un esempio interessante è a pp. 235-236, in cui Lyotard sostiene che tale sottomissione sarebbe ottenuta dipingendo anzitutto il desiderio immediato (sessuale o di lavoro) come qualcosa che *distrugge* sia il soggetto che l'oggetto e che necessita allora di essere inibito tramite un termine *medio* (rispettivamente procreazione o utensile); questo processo per Lyotard è una capitalizzazione che inibisce la *potenza* distruttiva del desiderio, *scindendo* però gli oggetti e i soggetti (ad esempio in soggetti libidinali e parenti con diritti regolati) che vuole proteggere e preparando la divisione marxiana in valore d'uso e di scambio; Lyotard crede che tale divisione e la relativa polemica sull'alienazione voglia radicalizzare la dialettica hegeliana, fondata sull'*inibizione* del desiderio tramite mediazione: egli non capisce che Marx cerca viceversa di *spezzare* questa mediazione, per cogliere la *potenza* concreta del lavoro *al di là* della sua riduzione astratta a valore, e che tale discorso si può estendere anche alla scoperta della potenza del desiderio, al di là dei ruoli astratti e familistici imposte (anche dallo sviluppo capitalistico). Hegel prefigura per Lyotard anche l'*io* freudiano, fondato sullo stesso *ripiegamento* del desiderio pulsionale, che porta alla desessualizzazione della libido: l'*io*, come il capitale in economia politica, mette in riserva i flussi (determinando anche ciò che è reale), anche se questi possono ritorcersi contro; pensiamo che Lyotard colga così il carattere *antinomico* del rapporto soggetto-desiderio all'interno del capitale, cfr. pp. 238-239. Egli ha forse ragione nel vedere, cfr. ivi, p. 241, il nichilismo non nella potenza del desiderio ma nell'idea hegeliana che esso venga migliorato inibendolo, anche se poi esagera nel ricondurre *ogni* filosofia della coscienza a tale "potenza" del negativo: ad esempio la fenomenologia novecentesca si avvicina a tale desiderio affermativo, pur non cogliendolo del tutto.

²⁸⁰ Ivi, pp. 84-85. Lyotard usa il fantasma di Klossowski come arma contro il soggetto-mancanza, ma senza aderirvi.

quindi non c'è che amore; [...] non c'è mai niente da dare [...], non c'è nessuno per donare né per ricevere»²⁸¹; iniziamo a vedere come il rifiuto lyotardiano del soggetto si esprima sia a livello di economia libidinale che di economia politica, in quanto esso sarebbe una *finzione* che si crea per consentire lo scambio di oggetti altrettanto artificiali: «nello scambio simbolico» sono implicati sia «il rapporto di un soggetto con altri soggetti attraverso la mediazione di oggetti che valgono solo come simboli di affetti ambivalenti», sia il «rapporto che determina [...] le qualità e le quantità di oggetti suscettibili di divenire tali simboli»²⁸²; potremmo addirittura pensare che la polarità *soggetto-oggetto* si crei (oltre che tramite il *dominio*, come vari filosofi hanno sostenuto), anche tramite lo *scambio*, che ha bisogno che siano costruiti soggetti-produttori-consumatori per i suoi oggetti di consumo; in realtà, qui Lyotard si riferisce a uno scambio di tipo particolare, praticato in certe società “primitive”, con il quale Baudrillard critica la legge del valore su cui si fonda il capitale, e forse anche quella d'utilità, in quanto questo scambio simbolico è volutamente inutile.

Lyotard più avanti utilizza però lo stesso schema quando studia la *formazione* del soggetto, a partire dallo scambio “normale”, cioè quello realizzato in base a fini di utilità, valore e profitto: punto di partenza sono ancora i Lidi che effettuano sul piano economico ciò che la *psichiatria* fa per Lyotard sul piano libidinale; per *comparare* le pulsioni singolari essa le deve ricondurre a un'*unità complessiva*, ma solo al prezzo di *annullarle*, esattamente come i Lidi comparano i singoli investimenti per poterli scambiare; è proprio a questo livello che si formano *corpo organico* e *soggetto*: «l'*unità* del corpo organico», che riassorbe le pulsioni parziali, «è subordinata a una sorta di annullamento degli investimenti che serve a raggiungere l'equilibramento. [...] Il soggetto mercante cittadino è contemporaneo di una specie di *negoziato* su pezzi di banda labirintica»²⁸³; la psichiatria si mostra solidale col mercato anche nel lessico, parlando di interesse e profitto, e piegando l'economia libidinale al «cerchio dell'economia politica» e al «potere di calcolare delle utilità»; con la trasformazione del corpo pulsionale in organico, che installa lo zero sul primo di essi, si ha «l'istituzione dell'Io», il «proprietario di campi libidinali ormai definiti»²⁸⁴, che può vendere o comprare. Lyotard rintraccia

²⁸¹ Ivi, p. 138. Oggetto della critica è il desiderio-castrazione di Lacan; per Lyotard l'*impotenza* è incapacità (che spesso coincide col *potere*) di accedere alle correnti di intensità; il desiderio non è castrazione, la quale (diciamo, forzando un po' il suo testo) coincide invece proprio con questa incapacità.

²⁸² Ivi, pp. 139-140. Per la critica di dono e scambio simbolico, il cui modello è il *potlach* dei nativi americani, Lyotard si riferisce a Mauss e Baudrillard: entrambi rimarrebbero però entro la dialettica del *riconoscimento* derivante da Hegel.

²⁸³ Ivi, p. 189.

²⁸⁴ Ivi, p. 190. Il corpo organico non è dunque una naturalità data, ma si *costruisce* anche con lo scambio; crediamo, con buona pace di Lyotard, che lo sapesse anche Marx quando mostrava il carattere *divenuto* (e la sua necessità storica) del valore di scambio, che costituisce, riducendo a unità comparabili i singoli valori d'uso, il corpo organico del capitale. Quanto a Marx, Lyotard studia a pp. 164-165 il suo concetto di *soggetto*, riferendosi probabilmente al “frammento sulle macchine” dei *Grundrisse*: qui emerge un *individuo sociale*, sapere costituito dall'appropriazione sociale della natura e delle forze produttive, che si sostituirebbe con il suo corpo fatto di *macchine* anche al corpo organico voluto dalla “piccola Marx” e che dovrebbe preludere alla fine del capitale; Lyotard però attribuisce tale fiducia nel crollo del capitale alla legge valore = tempo di lavoro, che sarebbe un'invenzione dettata a Marx dall'odio, e sostiene che questo corpo di macchine sia lo stesso del capitale, in grado di sopravvivere anche alla legge del valore: è vero che non ci si può attendere il

la genesi del soggetto (che identifica ancora, a torto, coll'io) nello scambio, integrando (a ragione) dal punto di vista economico e libidinale analisi come quelle dei francofortesi e di Heidegger sul rapporto col dominio di *ratio*, soggetto e metafisica. Ora, potremmo calcare la mano sull'incoerenza di Lyotard, che altrove esalta lo scambio perché espande il desiderio, mentre qui pare *criticarlo* insieme al profitto per colpire il soggetto, definito “*negoziioso*”: questo è l'«instabile risultato di un'interminabile negoziazione» la quale, inscrivendo la libido nel denaro, istituisce il soggetto in quanto prostituto calcolatore che, conservandosi «per un godimento futuro», istanzia «le intensità sullo zero di un continuum temporale», piegandole a moneta per realizzare profitto e dando luogo al «tempo del soggetto»²⁸⁵, segnato dalla *permanenza*. Con l'accusa di incoerenza non centreremmo però il punto; è forse più corretto pensare che anche Lyotard colga l'*antinomia* del soggetto, nel suo rapporto col desiderio: certo, il soggetto si forma anche a prezzo di *dominio*, che in questo caso passa attraverso l'astrazione dei *mercati*, i quali ripiegano le intensità libidinali entro forme scambiabili, fisse e uguali, che ne *annullano* l'affermatività e la mutevolezza; ma questa astrazione ha anche la funzione di arricchire, rendendoli più *complessi*, il desiderio, il bisogno e il soggetto che li porta, in quanto consente loro di sottrarsi con un movimento di *apertura* alle particolarità regionali, entrando in contatto con *altre* forme di desiderio e soggettività, che la mediazione dello scambio *non* riesce a ridurre del tutto: si pensi agli scambi commerciali, che procurano beni fino a prima sconosciuti, portando con sé scambi culturali e, tramite nuovi contatti erotici, di popolazione; il soggetto desiderante *non* è la natura organica primitiva all'inizio della storia, ma si può liberare solo a un certo grado di *sviluppo*, reso possibile anche dal capitale. Non ci si può tuttavia fermare a questo: le forme in cui si realizza lo scambio recano con sé il pericolo di ridurre il soggetto a un *ego stereotipato*, una rappresentazione certo *utile* per estendere e gestire i flussi libidinali, ma dannosa quando si *solidifica*, immobilizzandoli e bloccando la vita che doveva aiutare a sviluppare.

La via d'uscita pare allora l'insistenza sul momento di *apertura* (pur sapendo che non è una posizione sempre mantenibile) dell'*antinomia*; Lyotard vede ad esempio nella prostituzione non solo il ripiegamento della libido sulla moneta, ma anche la possibilità di raggiungere un anonimato che ci *sottragga* al dominio del soggetto (almeno, aggiungeremmo, concepito come io): nella relazione prostitutiva che, nel delirio di Schreber, lo lega al suo medico-magnaccia Flechsig, il *nome* di questi è un mezzo con cui il primo lo innesta nella banda libidinale di flussi *anonimi*, mentre la supplica del

crollo *automatico* del capitale dal semplice sviluppo delle forze produttive (che va integrato da un analogo sviluppo di una soggettività rivoluzionaria), ma la legge del valore non è un'invenzione di Marx, che Lyotard non riesce a leggere senza inciampare goffamente, ma di Smith e Ricardo; ammesso inoltre che il capitale possa sopravvivere alla legge del valore basata sul tempo di lavoro, non si vede perché non possa fare altrettanto la sua critica, che si modella su di esso.

²⁸⁵ Ivi, pp. 193-194. Lyotard analizza a tal fine uno scritto di A. Rapoport, probabilmente *The Use and Misuse of Game Theory*, apparso in francese su *Les Tempes Modernes* nel 1963, che legge la *Tosca* calcolando i vantaggi che i personaggi possono ottenere dalle loro azioni. Notiamo che la critica di Lyotard del *differimento* del godimento, in cui il soggetto si costituisce *reprimendo* le pulsioni, lo avvicina a Marcuse.

presidente a essere *usato* come una prostituta mira a *dissolvere* ogni relazione io/tu, sebbene egli tenda al contempo a costituirsi anche come soggetto *calcolante*, mostrando così il carattere *antinomico* (dissimulatore nel lessico lyotardiano) di questa soggettività paradossale²⁸⁶. Bisogna tenere a mente questa *dissimulazione* (che rende indecidibile se l'intensità sia eros o scambio) – anzi per Lyotard bisogna volerla, anche se «questa volontà è essa stessa oltre ogni volontà soggettiva» – quando si cerca di giungere a tali intensità che «non appartengono a nessuno», a questo «*anonimato*», ottenibile «solo disinvestendo i dispositivi di [...] esclusione, che si chiamano io, proprietà, corpo voluminoso chiuso»²⁸⁷. La dissoluzione dell'io ha un significato *politico*, in quanto Lyotard cerca con essa di giungere alla *potenza* anonima al di là del *potere*: se «il potere è di un io, [...] la potenza di nessuno. Procedere allo sradicamento di ogni soggettività è la violenza propria della potenza»²⁸⁸. Chiediamoci allora se la via per giungere alla potenza affermativa del desiderio sia l'*anonimato* (anche se dobbiamo prima domandarci se e *come* questo sia raggiungibile, poiché Lyotard da un lato lo lega a un'azione, il disinvestimento delle strutture di potere, che pare riposare su una decisione, dall'altro sembra farlo dipendere dal caso): in un certo senso sì, perché solo nel mondo impersonale del «*si*», al di là dell'ego, possiamo trovare la potenza informale delle *intensità*; in altro senso no, perché tale intensità *non* è come tale vivibile dall'uomo adulto (come sa Deleuze, che parla di soggetti larvali) e va riportata all'esperienza fattibile coi *nostri* mezzi: fra di essi, l'*io* e la *coscienza*, con cui il soggetto desiderante può riflettersi nella propria *potenza desiderante* (come deve fare, se non vuole che la sua vita sia mera adesione ai modelli imposti dal *potere*), *senza* sciogliersi in essa; questa riflessione, per noi un modo di stare dentro l'antinomia, *non* coincide con la dissimulazione di Lyotard: non consentendo alcuna distinzione, nemmeno tra potenza e potere (dissimulati tra loro), come può essa permetterci davvero di raggiungere l'*anonimato*?

I limiti che ci sembra di vedere nell'opera lyotardiana non ci devono far dimenticare la sua capacità di cogliere alcuni elementi centrali del rapporto tra capitale e potere da una parte e desiderio dall'altra:

²⁸⁶ Per il nome proprio come accesso alla banda anonima, cfr. *ivi*, p. 72, per l'appello di Schreber a essere usato e al suo carattere dissimulatore, cfr. *ivi*, pp. 77-78. L'apparente incoerenza di Lyotard, che rivela invece la sua consapevolezza dell'*antinomia* del soggetto, si rivela anche nella sua analisi del sesso taoista: il Tao condividerebbe con altre filosofie «naturalistiche» (Sade, la metempsicosi pitagorea, Spinoza) l'esigenza di smantellare il soggetto stesso, cfr. p. 199; più avanti Lyotard sostiene «l'inesistenza» per il Tao «della questione del soggetto», *ivi*, p. 223, per poi attribuirgli lo scopo della «perdita della falsa soggettività nella debolezza», nell'assenza di intenzione, «che è la vera forza», *ivi*, p. 225. Tre formulazioni a prima vista contraddittorie: perché dissolvere un soggetto, o la sua forma «falsa», se esso è una questione inesistente? Il fatto è che forse questa forma *falsa* del *soggetto* consiste probabilmente nel suo *irrigidirsi* annullando i flussi di *desiderio*; il superamento di essa, deve portarsi al limite (senza però valicarlo, crediamo) della dissoluzione del soggetto stesso e della sua intenzionalità cosciente, in modo che esso possa lasciarsi percorrere dalle *intensità libidinali* che ne costituiscono la genesi, la sorgente di forza presente e la direzione verso nuovi imprevedibili sviluppi.

²⁸⁷ *Ivi*, pp. 277-279.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 282. Lyotard oppone la violenza (termine per noi infelice) della potenza, al terrore del potere, cadendo nella stessa logica *oppositiva* che rifiuta col concetto di dissimulazione. Altri luoghi della critica lyotardiana del soggetto, che va di pari passo con quella della rappresentazione sono *ivi*, pp. 53, 62, 82 e ss. (dove il fantasma klossowskiano, inscambiabile, che incrementerebbe la forza e l'*anonimato* delle intensità, è opposto al simulacro agostiniano fondato sulla somiglianza), e pp. 262-263.

in particolare ci pare che Lyotard colga quello che abbiamo definito il movimento “*doppio*” di apertura e chiusura nei confronti del *desiderio* da parte del *capitale* (e delle strutture di *potere* a esso collegato, diremmo integrando Lyotard con la lezione foucaultiana), che forse costituisce l’azione principale del secondo sul primo. Mentre però Foucault limita la sua diagnosi al bio-potere moderno, Lyotard pare riscontrare tali movimenti in diversi luoghi ed epoche (primitivi, Greci, Lidii, Cinesi); non esisterebbero società primitive, perché esse prefigurerebbero gli sviluppi del capitale o, il che è lo stesso, questo replicherebbe su un altro livello tali dinamiche, che sono quelle del rapporto tra desiderio, politica ed economia, e dalle quali le società dipendono: anche le società primitive si reggono «sull’istanza almeno mercantile del grande Zero, che [...] esige [...] *l’equilibrio* [...] *delle entrate e delle uscite di affetti*» e pure le intensità estreme e ambivalenti di pratiche come il sacrificio «*si leggono anche* in termini di ordine, [...] le tensioni che [...] s’inscrivono al limite o al centro della superficie sociale [...] non la sovvertono ma [...] la compongono»²⁸⁹, come segni scambiabili e leggibili. Seguendo autonomamente Lyotard, diremmo che la “*capitalizzazione*” (a livello sia libidico che economico) è costituita da un momento di *espansione* e da un altro di *iscrizione*, che non vanno intesi come un prima e un poi (né tanto meno come i gradi d’una dialettica), ma piuttosto come un ritmo di diastole-sistole, spesso imprevedibile e irregolare; è chiaramente assurdo attribuire a tutte le civiltà caratteristiche specifiche di quella moderna occidentale (bio-potere e capitale), eppure potremmo pensare che esse siano *un* esempio, circoscritto nello spazio e nel tempo, dei modi con cui *ogni* società cerca di mantenersi in vita e prosperare e che vanno superati qualora non siano più efficaci; il fatto che l’“*apri e chiudi*” esista in ogni società non significa però (come pare dire Lyotard quando nega che vi sia un “fuori” rispetto al capitale) che, se tale movimento reca con sé rapporti sociali *oppressivi* – in quanto dirige i vantaggi dell’espansione e dell’accumulazione di denaro e libido solo verso *alcuni*, e gli oneri di lavoro e continenza (quest’ultima più equamente distribuita tra dominati e dominanti) solo verso *altri* –, esso non vada *modificato*, in modo da estendere i suoi benefici a quanti più individui possibile. Se la dissimulazione non permette di scorgere chiaramente la dinamica di apertura-chiusura, né tanto meno di capire quali aspetti di essa siano oppressivi o potenzialmente emancipativi, ha comunque il merito di non farci illudere che tale analisi sia facile, in quanto è il *medesimo* capitale a provocare i momenti di chiusura o apertura, spesso *indiscernibili* poiché l’uno causa dell’altro: ad esempio l’ordine della proprietà privata (anche nella sfera sessuale) «è l’ordine del capitale», ma il disordine che la sconvolge è «il disordine del capitale. L’ordine computa e fa le sue scritture, il disordine si moltiplica grazie a questi computi e li trasforma in scosse»²⁹⁰. Lyotard ci consente di evitare la riduttiva dicotomia chiusura-potere da una parte, apertura-libertà

²⁸⁹ Ivi, p. 124.

²⁹⁰ Ivi, p. 160.

dall'altra. Il capitale farebbe saltare il “*corpo organico*” dei rapporti politico-economici, sostituendolo con relazioni *singolari* e *anonime* tra lavoratori e consumatori, laddove l'unico “corpo” più o meno definito sarebbe «la collettività dei [...] capitalisti», che forma una specie di «stato maggiore», ed è solo «all'istanziamento delle pulsioni [...] sul loro centro di potere che si deve una sorta di esistenza collettiva [...] dei consumatori e dei produttori»²⁹¹; anche se Lyotard vuole dire che il capitale ha una funzione dissolutrice rispetto alle strutture fisse dei rapporti sociali, non riesce a evitare di riferirsi a uno “*stato maggiore*” e un “*centro di potere*”, di cui, seppure in zone limitate (spesso legate agli apparati statali), il capitale continua ad avere bisogno per funzionare: momento di *chiusura*, dunque. Il capitale però non può restare nel cerchio fisso degli scambi a somma zero (tautologia) e del godimento procurato da questa perequazione di valori, cerchio che rappresenta solo un suo *momento*, perciò Lyotard introduce «il concetto di *bordura* che mette in contatto il sistema nella sua tautologia con una riserva esterna di energie catturabili» e secondo cui il capitale «include sotto il nome di accumulazione allargata, di crescita [...] un *dispositivo di regolamentazione della conquista*», la quale si basa, oltre che sulle armi, «su un certo uso della moneta, che è un gioco sul tempo», con «*funzione libidinale*»²⁹². Il potere passa dunque anche da un'*apertura* del desiderio (come sapeva Foucault), non solo dalla sua chiusura, mentre la *resistenza* al potere può richiedere anch'essa un'*apertura* liberante del desiderio, o viceversa opporre ai suoi flussi una chiusura quando questi sono imposti da agenti esterni (come nelle lotte contro gli imperialismi politici ed economici); si tratta di capire come avvengano tali aperture e chiusure e se abbiano una funzione orientata alla libertà o all'assoggettamento. Lyotard fa bene a dire che anche il potere e il capitale si desiderano, ma si potrebbe dire che in essi (come nel nichilismo, dove si vuole il nulla piuttosto che non volere) si desiderano delle intensità che (pur non essendo sempre nulle) sono comunque spesso per pochi, distribuite secondo gerarchia e somiglianza con modelli stabiliti e funzionali al potere stesso, iscritte in essi, dunque *depotenziate*; noi riconosciamo a differenza di Lyotard la necessità dell'iscrizione delle intensità in “*forme*” fisse, come la coscienza: sappiamo che *alcune* di esse sono regressive, altre no, mentre Lyotard afferma che *non* esiste distinzione tra l'intensità e il suo segno, per poi accanirsi, sbagliando, contro soggetto e coscienza *in quanto tali*.

Cerchiamo allora anzitutto in Lyotard alcune tracce sul movimento di *apertura*, anche se abbiamo anticipato molto di esso in quanto detto prima; prendiamo l'esempio della tecniche sessuali taoiste:

²⁹¹ Ivi, p. 156. Lyotard continua a usare il modello della prostituzione, in cui le prostitute sono i lavoratori-produttori, i clienti i consumatori e i protettori i capitalisti; egli continua ad attribuire a torto il desiderio di corpo organico a Marx, anche se dobbiamo chiederci se il capitale non crei altri *corpi organici*, politici, come le strutture di potere statali di cui ha bisogno, oppure economici, come i monopoli.

²⁹² Ivi, pp. 171-172. Sul carattere desiderante anche del capitale, cfr. ivi, p. 120. Possiamo vedere il movimento di apertura-chiusura del capitale prefigurato dai mercanti Lidii, che *estendono* il mercato, ma lo *ripiegano* sullo zero della perequazione di ogni segmento con ogni altro: cfr. ivi, pp. 186-187, 191, pp. 198-199.

durante il rapporto sessuale, l'uomo mantiene l'erezione e si trattiene il più a lungo possibile dall'eiaculare, in modo da portare al massimo il godimento della donna; lo scopo non è però questo, ma incrementare l'energia *Yin* della donna, in modo che l'uomo possa sottrargliela assorbendone gli umori e rafforzare così la propria energia *Yang*; questo atto crea un'intensificazione e un'espansione della libido, che tenta di iscriverla nella neutralità del Tao, al di là di *Yin* e *Yang*, dove essi sono comparati, resi scambiabili e accumulati in vista del maggior arricchimento possibile; quella taoista è una *capitalizzazione*, che non si limita a *immagazzinare* nell'uomo l'energia presa dalla donna (risparmio), ma la *incrementa*, sia fecondando la donna sia soprattutto attraverso la continuazione dell'atto sessuale: «l'intenzione del taoista [...] è quella di una riproduzione *allargata*», simile a quella diagnosticata da Marx nel capitalismo, mossa da un'«*intenzione di intensificazione*», che impedisce ogni «definitiva suddivisione del libidinale e del politico» e che pone il problema di «cosa ne è del godimento nel capitalismo»²⁹³. Non sappiamo che dire sulla suggestiva somiglianza riscontrata da Lyotard dei meccanismi del sesso taoista con quelli capitalistici, ma egli ha ragione quando attribuisce al capitale un ruolo *dinamico* nell'espansione del desiderio: «il sistema non è isolato, ma trova il suo supplemento di ricchezza, non per inibizione interna, ma [...] confiscando sorgenti energetiche “esterne”» e, se le sue intensità possono conoscere anche un movimento all'“indietro”, la loro ulteriore intensificazione è «il risultato dell'eccitazione che l'erotica o la crematistica contro natura suscitano in depositi di energia inizialmente posti al riparo dal sistema»²⁹⁴, come organi sessuali femminili, materie prime o forza-lavoro, per *sfruttarli*; non è una coincidenza se sia Lyotard che Foucault parlano di un'espansione, non solo di un'inibizione, a livello del desiderio, da parte rispettivamente di capitale e potere ed è altamente probabile che i due fenomeni siano *collegati*. Ciò che suscita perplessità è piuttosto l'idea secondo cui questa espansione si eserciterebbe suscitando *godimento* negli sfruttati, che Lyotard sottintende senza chiedersi se in tale espansione il loro godimento non sia piuttosto messo a *repentaglio* o subordinato a quello degli sfruttatori. Se ci si chiede cosa fare rispetto all'espansione del desiderio causata dal capitale, Lyotard risponde che non ci si deve opporre: «non c'è quasi niente da cambiare in ciò che ci circonda», se non far sì che «la conduzione di intensità

²⁹³ Ivi, p. 228. Per la spiegazione del Tao (di cui esiste anche una degenerazione, che avviene quando l'accumulazione di seme è finalizzata alla procreazione di figli sani e che piega il sesso taoista, “burocratizzandolo”, a finalità *riproduttive*, dunque al *potere*) abbiamo riassunto ivi, pp. 220-222 e 226-229.

²⁹⁴ Ivi, p. 240. La crematistica è contro natura in quanto (come notava Aristotele) atta a ricavare una somma *maggiore* di quella investita, non a soddisfare bisogni, l'erotica in quanto *non* finalizzata alla riproduzione: proprio esse consentono di “*aprire*” il sistema per Lyotard; egli contesta l'idea di un sistema *chiuso* di energie (in cui ogni interesse è ottenuto rinunciando prima alla soddisfazione immediata e poi realizzandolo in un sistema organico di creditori, i cui interessi si compensano), che esclude ogni crescita del capitale: egli riconduce tale idea a Hegel, sostenendo che essa si depositerebbe nella teoria marxiana del *plusvalore*, dimenticando però che il concetto di riproduzione allargata che egli impiega per leggere il dispositivo libidinale taoista è di derivazione *marxiana* e che non implica solo una chiusura del sistema, ma anche un'apertura, cfr. ivi, pp. 239-241. Vedremo che si tratta di un'apertura che annette nuovi pezzi di banda libidinale, ma che finisce per piegarli sull'uguaglianza dello scambio, portando dunque anch'essa a una sorta di *chiusura*.

diventi possibile su *tutti* i pezzi del corpo sociale»²⁹⁵; siamo in parte d'accordo: non si tratta di opporsi allo sviluppo, peraltro *già* avvenuto, delle forze produttive promosso dal capitale e alla conseguente espansione di bisogni e desideri; ciò non significa però che si debba accettare tutto e bisogna anzi chiedersi se davvero *tutti* possono essere partecipi di questo desiderio o se lo stesso capitale che lo ha *esteso*, ne *blocchi* le potenzialità: nell'espansione possono esserci anche dei momenti *regressivi*, in cui il desiderio di alcuni è estraniato, piegato su oggetti di consumo, subordinato a quello di altri, secondo quella che è stata ed è una colonizzazione libidinale; la *rivoluzione* aborrita da Lyotard non si dirige contro il desiderio, ma contro questi elementi che ne limitano la stessa espansione voluta da lui; essa fa leva su una *nuova* soggettività, un'"*internazionale libidinale*" che, preparata da tale espansione, vuole coglierne appieno i benefici, resi solo parziali da particolarismi e limiti che continuano a caratterizzarla.

La stessa astrazione capitalistica che va superata è funzionale a questa *universalizzazione* e a tal fine recupereremmo *in parte* un aspetto dell'opera lyotardiana, che apparentemente contraddice le nostre riflessioni sul bisogno, cioè la critica del valore d'uso nella sua distinzione da quello di scambio; partiamo dalla valutazione (da noi non condivisa) che Lyotard dà alla discussione marxiana del problema: Marx critica il denaro in quanto sarebbe il linguaggio del valore di scambio, che equipara ogni cosa e subordina l'uomo alla cosa (alienazione), dividendo soggetto e oggetto «in base all'opposizione valore d'uso/valore di scambio»²⁹⁶ e rompendo l'originale immediatezza dei rapporti degli uomini tra loro e con le cose (feticismo); se per Lyotard Marx, in un mondo dominato dalla mediazione del denaro, può solo *simulare* di potere raggiungere tale immediatezza, noi crediamo che egli *non* la cercasse affatto, riconoscendo il carattere *storico* delle categorie di valore d'uso e di scambio e sostenendo che l'alienazione sarebbe stata superabile non nel ritorno all'immediatezza naturale, ma nella liberazione *a venire* dal dominio del profitto in ogni aspetto della vita umana. Questa si esprime come *forza vitale*, di cui la *forza-lavoro* che Marx cerca di liberare dall'astrazione capitalistica è solo un aspetto; così Lyotard ha forse ragione a ricostruire la critica di Marx al profitto come la critica dell'occultamento del plusvalore, a sua volta occultamento del valore d'uso della forza-lavoro dietro il valore di scambio: Marx opporrebbe a tali astrazioni la *forza viva* del lavoro esterna a esse, il senza prezzo e valore all'origine di prezzo e valore, l'elemento *politico* in grado di sottrarsi al dominio integrale dell'economico, fungendo da base alla lotta di classe; secondo Lyotard tale esterioresità non esisterebbe perché non ci sarebbero che valori di uso-scambio²⁹⁷. Ora, è vero che storicamente quasi ogni valore d'uso è stato inserito in quello di scambio, ma chiediamoci se la forza-lavoro e, in genere

²⁹⁵ Ivi, p. 275.

²⁹⁶ Ivi, p. 145.

²⁹⁷ Abbiamo riassunto gli argomenti di Lyotard a pp. 160, 162 e 169.

la nostra forza vitale, *debbano* rimanere entro lo scambio: dopotutto anche Lyotard si era opposto alla perequazione delle intensità libidinali a opera dello scambio universale che produce il soggetto negozioso; Marx in sostanza perseguirebbe un fine analogo a quello di Lyotard: lungi dall'essere un moralista spaventato dalla perversione del capitalismo, egli ne riconosce la necessità non solo quanto allo sviluppo delle *forze produttive*, ma anche ai fini della liberazione della *libido*, che gli "idoli" tradizionali (Chiesa, Stato, famiglia) non permettono; solo che egli postula anche un'esteriorità della vita (rappresentata sia dalla forza lavorativa che dall'intensità libidinale) rispetto a scambio e profitto, che, pur prendendone la scia, si sottrae al loro potere, come anche Lyotard dovrebbe riconoscere. E allora perché diciamo di voler riprendere la sua critica della distinzione valore di scambio-valore d'uso? Anzitutto non si può sempre insistere sull'utilità, non certo su quella che riduce uomini o cose all'essere utili "per altro", privandole del loro valore (*extraeconomico*) intrinseco: il *desiderio* appartiene appunto a questo ambito, in cui la vita si trova faccia a faccia con se stessa, senza essere finalizzata ad altro; a meno che non si pensi una sorta di "utilità" *superiore*, in cui la vita stessa nella sua intensificazione potenzialmente infinita è fine *a se stessa*; proprio per questo non si può rigettare del tutto l'idea di utilità, né la critica al valore di scambio: anch'esso rimanda all'utilità "per altro" di ciò che viene scambiato. Eppure, e qui viene il secondo motivo per cui recuperiamo Lyotard, lo stesso scambio ha avuto la funzione di *espandere* il desiderio: proprio dopo aver criticato la prostituzione universale del mercato, Lyotard ricorda (facendo l'esempio dei Lidii, che prostituiscono le loro figlie) che, se lo scambio «implica la svalorizzazione dei pezzi di corpo libidinale presi nella loro singolarità intensa», può d'altra parte far circolare gli influssi, aprendo loro «nuove strade sull'immensa banda dei corpi», aumentando il carattere polimorfo del godimento e creando e soddisfacendo «nuove concentrazioni di desiderio»²⁹⁸; lo scambio (che, ripetiamo, non va esaltato in quanto tale) ha avuto comunque il merito di incrementare le *possibilità* del desiderio, trascinandolo con sé e sottraendolo a certe particolarità *supposte* naturali: ciò ha permesso la sua estensione universale, aprendoci il mondo delle *quantità intensive* (che Lyotard esprime a volte come qualità singolari, a volte come appunto come quantità intensive incrementate a dismisura dal capitale) e della *potenza*. Ricordando che le quantità intensive, nella loro ambivalenza e affermatività, *si oppongono* alle strutture simboliche fisse e mancanti, ma sempre iscrivendosi *in esse* e, indiscernibili da esse, sfruttandole e talvolta travolgendole per ottenere la massima intensificazione possibile; e che la potenza libidinale *si distingue* dal potere, ma può essere raggiunta nel suo carattere di forza anonima solo *attraverso di esso*, anche

²⁹⁸ Ivi, p. 195. Per la critica del bisogno, del valore d'uso e della forza produttiva come basi "nascoste" di scambio, valore, plusvalore, profitto, cfr. ivi, pp. 95, 174, 234-235 (dove il sesso taoista esprime la sostituzione del ciclo D-M-D a quello M-D-M, fondato sui bisogni, e l'estensione dello scambio attraverso l'"energia monetaria"), 239 (dove Lyotard scarta troppo in fretta l'idea "marxiana" che il plusvalore si produca con la *rimozione* dell'energia libidica dell'operaio, anche se pone il giusto problema se tale rimozione, quando è desiderata dagli stessi operai, possa portare alla formazione di un gruppo *assoggettato*), e 278.

quando vi sta una posizione di servitù: senza l'artificio di una dialettica, in quanto potere e potenza si danno insieme, la potenza supera ogni dominio, a cui è impermeabile e di cui in ultima analisi si serve per affermarsi²⁹⁹; pensiamo che Lyotard abbia ragione sia nel dire che intensità e potenza siano esperibili e raggiungibili solo *tramite* struttura e potere (*meno* quando dice che non c'è un "fuori" rispetto a essi, neppure come idea-limite), sia nel cercare di spingersi il più possibile *verso* le potenze intensive, che sono la ragione della nascita, del mutamento e della fine delle strutture di potere.

Concludiamo la nostra analisi dell'opera, cercando di vedere se Lyotard scorga anche un movimento di *chiusura* del desiderio da parte di capitale e potere. In effetti egli scorge un movimento di chiusura, ma a livello del *mercantilismo*; come però vedremo, il mercantilismo non si limita a precedere nel tempo il capitalismo, ma costituisce secondo Lyotard (crediamo a ragione) un "momento" dissimulato e sempre operante *in esso*, un modo di scambio che può far capire il godimento del capitale, e un'entità instabile il cui godimento *non* è definibile in termini di interesse. A prima vista il mercantilismo sembra (e in parte è) un movimento di *apertura*, in quanto è un tentativo di *conquista commerciale* da parte di uno Stato degli altri Stati (esemplarmente illustrato dalla Francia di Colbert e Luigi XIV), che non si limita a usare la moneta come mezzo di pagamento, ma anche come tesoro che denota la potenza dello Stato e usa le merci per distruggere concorrenti stranieri: alla base di esso troviamo un'idea di ricchezza *limitata*, secondo cui questa è in quantità finita e determinata dalla quantità di *oro* a disposizione dello Stato, in cui ci pare di trovare già un primo movimento di *chiusura*; per Colbert si tratta di procurarsi la massima quantità d'oro mandando in rovina gli altri paesi ed equiparando «l'oro alla forma tradizionale della ricchezza, alla terra», in quanto non si limita a cercarlo *estendendo* i confini della Francia, ma lo fa affluire *entro* di essi, in modo che «la conquista deve rinchiudersi su se stessa»³⁰⁰; in termini deleuziani si tratta di una territorializzazione, un'apertura di conquista che in realtà si chiude "*a tenaglia*" su se stessa, risolvendosi in chiusura. Vediamo se tale movimento sia compatibile con l'*espansione* della libido: per Lyotard sì, anche se si tratta di una forma di *godimento sadico* che vessa con esazioni e sfruttamento i contadini francesi (di cui i giovani nel castello sadiano sono un "campione") e con guerre commerciali quelli stranieri, che estende «il corpo da distruggere», concependolo però come «corpo *finito*», perché solo la stagnazione conseguente a questo uso dispendioso del commercio «è la condizione di un plusgodimento»³⁰¹; vediamo che il *limite* mostra il suo volto malvagio, prefigurando la *rareté* che caratterizza *alcune* fasi del

²⁹⁹ Per le quantità intensive, anche nel loro rapporto con la struttura, abbiamo riassunto liberamente *ivi*, pp. 27, 37, 56, 63, 130 e 223. Per quanto riguarda il rapporto potenza-potere, abbiamo analizzato *ivi*, p. 97, ma cfr. anche pp. 134, 229, 237, 270 e 281.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 209. Il *limite* agisce anche a livello del tempo degli scambi, limitato al momento in cui tutto l'oro europeo non giungerà a Versailles. Per l'impostazione del problema di come il mercantilismo possa farci comprendere il godimento del capitale, cfr. *ivi*, p. 206.

³⁰¹ *Ivi*, p. 213.

capitalismo. La figura libidica che caratterizza questo godimento distruttivo e nichilista è la *gelosia* (provata e suscitata), fondata sulla comparazione e la volontà di ridurre a *zero* (dissimulata in una moneta “neutrale” che si presta a fare da equivalente generale tra i vari Stati) tramite commercio la ricchezza altrui, che finisce però per esaurire anche la propria: infatti il mercantilismo si basa su una *doppia chiusura*, il confine doganale, che segna il limite esterno al di fuori del quale si muove la guerra commerciale e quello interno della reggia, dove il plusvalore guadagnato dal commercio è dilapidato in feste che sono inutili dal punto di vista del bisogno, ma sono riti indispensabili a rappresentare la potenza annientatrice dello Stato dispotico³⁰². Lyotard avrà ragione nel vedere questo mercantilismo operante all’interno del capitale, in cui scorgiamo ancora oggi dinamiche di *dominio* “coloniale”, attuate attraverso la *ratio* di una moneta che si pone come equivalente generale in apparenza neutro, e un *protezionismo* attuato quando non si è in grado di reggere gli effetti del mercato fino a poco prima celebrato; ha però forse torto quando parla, a proposito del mercantilismo, di godimento (contribuendo peraltro alla demonizzazione di questo): se il sadismo è una forma di pulsione solo *parziale*, tale godimento, caratterizzato appunto da sadismo, sarà *incompleto* e il movimento di espansione della libido ha in realtà l’effetto di *depotenziarla* in figure funzionali al potere come la *conquista* e la *lotta*; il godimento, che si infrange contro i vari confini istituiti dal mercantilismo, non è pieno né nel piacere di distruggere del re, né quando è istanziato sullo zero perequativo dei mercati, né tanto meno presso i contadini, a cui solo con cinismo si attribuirà un godimento masochistico derivante dall’oppressione patita: sarà dunque difficile che il capitalismo possa garantire il godimento pieno, almeno se questo deriva dal suo momento mercantilista.

Prima però di vedere più in dettaglio come il mercantilismo si relazioni al capitalismo, dobbiamo vedere un *altro* movimento di chiusura, che colpisce il desiderio non solo nella sfera economica, ma lo raggiunge anche in quella propriamente *politica*: si tratta di una violenza (forse non priva di intensità libidinale) che Lyotard vede all’opera nel *totalitarismo*; attenzione però a non confondere tale violenta chiusura col mercantilismo, anche perché qui ci troviamo *già* nel capitalismo, che la rafforza con la propria espansione (anche se essa forse lo precede, potendo verificarsi in ogni sistema politico

³⁰² Abbiamo qui riassunto alcuni dei tratti fondamentali del mercantilismo per come descritto da Lyotard, a pp. 212-217; va detto che il mercantilismo si basa storicamente sul maggior peso dato alle *esportazioni*, in modo da incrementare la ricchezza nel paese, non solo sull’importazione di beni superflui presso la corte; interessante comunque l’idea che tale *importazione* è, senza corte, ereditata dai modi di produzione successiva. Ci pare che ciò che abbiamo chiamato movimento a “tenaglia” della conquista mercantilistica sia descritto in questi termini da Lyotard a p. 217: «avvolgersi della banda libidinale su se stessa con esclusione per sostituzione di ciò che questa chiusura esclude», ossia tramite guerra contro la *barbarie* al di fuori del regno attraverso l’adozione da parte del re della *medesima* barbarie. Rispetto a quella mercantilista, la moneta del capitale è *invidiosa*, non invidiabile, e ha una funzione di *credito*, fondata sulla volontà di impresa e profitto; mentre il tempo mercantilista si conta alla rovescia, fino alla *distruzione* dell’avversario, quello capitalista si riproduce sul continuo *prolungamento* dei crediti. La moneta del capitale non è allora un tesoro, quanto una relazione di *potere*, fondata sul diritto di anticipare, dando credito, e di beneficiare di questo mostrandosi solvibili, e al tempo stesso una relazione di *espansione* (anche attraverso la sua provvisoria inibizione) del desiderio: cfr. *ivi*, p. 214.

che cerca di gestire l'economia libidinale). La chiusura totalitaria va riportata alla volontà da parte dei dirigenti di un sistema di incarnare lo "zero centrale" di annullamento, ossia quello che equipara gli scambi; il vizio di fondo è concepire la società come un sistema *chiuso*, quando essa è invece in costante movimento: «il sogno dispotico del padrone di situarsi nel luogo supposto dello zero centrale» lo costringe «ad allargare la sua idea della *minaccia* e dunque della *difesa*»³⁰³ perché ogni avvenimento è potenzialmente una perturbazione dell'ordine del sistema. Egli deve dunque istituire un dispositivo di difesa formato non solo da *polizia* ed *esercito*, ma fondato sull'idea impossibile che l'intera società sia traducibile in *informazione* trasparente; deve estendere il controllo non solo ai settori economico e politico, ma anche quelli culturale e scientifico, inscrivendo «ordini regolatori [...] sul corpo sociale, soprattutto quando lo si immagina in preda a qualche violenta emozione», attraverso «l'infiltrazione assidua [...] di canali» in tale corpo e realizzando in questo modo il totalitarismo, che Lyotard definisce come «il processo di dominazione dell'insieme padrone sull'insieme asservito»³⁰⁴. Se in poche righe scorgiamo molte idee di altri autori che si sono occupati del nesso capitale-potere, è forse perché esso presenta caratteri troppo evidenti per non essere visti: l'ipotesi di un potere che si esercita attraverso la *repressione* delle emozioni, tra cui quelle di natura erotica (Marcuse), in quanto rappresentano la differenza incompatibile con la sua identità compatta, l'opposta (ma per noi compatibile) idea foucaultiana di un potere che si infila nella società tramite *molteplici canali*, la concezione di Deleuze e Guattari di gruppi soggetto e gruppi assoggettati, che dipendono dalla direzione di *investimento* della libido, che spiegherebbe perché anche la sinistra, in particolare comunista, non riesca a evitare il rischio di autoritarismo; non ci sarebbe discontinuità tra la dittatura comunista e il *controllo capitalista*, che Lyotard finalmente riconosce, su *ogni* aspetto della vita grazie a metodi morbidi come la pubblicità o duri come la polizia: «il totalitarismo, che è il processo stesso della circonversione», cioè la volontà di ripiegare dispoticamente i flussi sullo zero centrale, «si estende nella misura in cui nuove quantità di energie vengono incluse nella circolazione del capitale», e aumentano le possibilità per le «pulsioni parziali di investire sul "corpo" sociale, rendendone aleatoria l'unità», in «un movimento concentrazionario»³⁰⁵, che definiremmo di fuga: delle intensità

³⁰³ Ivi, p. 230. Il modello che Lyotard ha in mente è un sistema cibernetico a regolazione "omeostatica", con un'unità di misura che permetta di misurare l'introduzione di un avvenimento nel sistema e di ricondurre il sistema allo stato di partenza mediante l'annullamento dell'avvenimento. Ricordiamo che lo zero di *annullamento* si distingue dallo zero di *conquista* che estende i mercati e che i due zeri *non* vanno confusi con la moneta di pagamento e quella di credito: in quest'ultima, che caratterizza il capitale, agiscono invero *entrambi* gli zeri, esattamente come nello zero di conquista abbiamo *due* usi della moneta, di riproduzione e di rapina, che determinano una conquista rispettivamente per annessione o saccheggio; né si attribuisca al mercantilismo i secondi tipi di moneta e conquista, e al capitalismo i primi, perché in quest'ultimo agiscono *entrambi* gli zeri ed *entrambe* le monete.

³⁰⁴ Ivi, p. 231.

³⁰⁵ Ivi, p. 232. Le tesi sono leggermente diverse: per Deleuze e Guattari la formazione del gruppo assoggettato, che può essere anche di sinistra, è dovuto all'investimento della libido *sulla* formazione di potere; Lyotard perviene all'idea bizzarra che, mentre la destra tende a pensare che il capitalismo si regoli *da solo*, la sinistra, la quale avrebbe (non si capisce

libidinali che, *scatenate* dal capitalismo (nei termini dell'*Anti-Edipo*, deterritorializzazione) per estendere i suoi mercati, vengono inseguite da questo per cercare di *ripiegarle* e annullarle sullo zero del mercato e della politica (riterritorializzazione); ci troviamo anche qui innanzi a un movimento di apri e chiudi, insomma. Anche Lyotard pare criticare finalmente il capitale, in quanto *incompatibile* coll'espansione del desiderio che lo minaccia: «il capitale in quanto grande circonverso [...] vuole circuiti stabili, cicli uguali [...]. Vuole eliminare ogni pulsione parziale, [...] immobilizzare il corpo»³⁰⁶; si tratta di una chiusura forse impossibile, ma vediamo come essa sia voluta dagli *stessi* agenti che hanno innescato il capitalismo e le sue aperture: stesso amore per la perequazione, timore che l'apertura di conquista che avevano amato travolga anch'essi, conseguente amore per l'ordine.

Veniamo allora al capitale e ai suoi elementi più tipici, iniziando da *credito* e *riproduzione*, per poi vedere come vi si innesti (o vi permanga) il mercantilismo; la moneta di credito ha in realtà un uso sia *riproduttivo* che *speculativo*, e in essa agiscono sia lo zero *annullatore* che quello di *conquista* o, se si preferisce, essa funziona anche come moneta di pagamento in un sistema in crescita come è il capitale: il problema è capire come un sistema basato sull'*uguaglianza* delle merci scambiate possa *creocere*, acquisendo nuove merci e raggiungendo nuove intensità; esso rimanda all'altro problema, capire come pagare i mezzi di produzione se solo la vendita dei prodotti può dare il denaro necessario, problema che si spiega semplicemente tramite il *credito* accordato per comprare i primi: il credito è l'anticipo di una ricchezza che non esiste, un credito di tempo che tuttavia ha senso solo progettando di includere *nuove energie* nel sistema, le quali rimandano però alla *produzione* in cui si realizzino i prodotti per pagare l'anticipo; la produzione diviene così una *riproduzione allargata* che *annette* nuove regioni al capitale. La circolarità della ricostruzione lyotardiana va attribuita alla circolarità dell'oggetto in questione, in cui crescita e produzione rimandano l'una all'altra; ci troviamo in un sistema in cui anche l'*apertura* della riproduzione allargata, ci sembra implicare una *chiusura*, un'annessione a confini crescenti, ma che restano limiti, basati sull'idea dell'*uguaglianza dello scambio*³⁰⁷.

bene in base a cosa) un desiderio erotico più marcato, rischia di essere addirittura più *concentrazionaria* e accentratrice: cfr. p. 231.

³⁰⁶ Ivi, p. 233. L'apri e chiudi toccherebbe anche la *scienza* (economia politica o psicoanalisi), che si troverebbe innanzi un oggetto da un lato sempre più complesso e mutevole, il capitale in quanto *perverso*, dall'altro sempre più concentrazionario e desideroso di imporre il proprio potere sulle scienze, il capitale in quanto *circonverso*, cfr. pp. 232-233. Sulla funzione della *polizia*, che (come il "Giro" di Sade o la *Mitte* di Hegel) è *dissimulatrice*, in quanto è mossa da un *desiderio*, ma che ha lo «scopo di *circonvenire*» tutte le «pulsioni parziali sul cerchio del negozio e sul corpo sociale di cui il poliziotto è uno dei produttori», facendo parlare l'interrogato «per ristabilire il godimento nel luogo assegnato dall'ordine», cfr. ivi, p. 96.

³⁰⁷ Per l'uso riproduttivo della moneta di credito, cfr. ivi, pp. 241-245. Lyotard nota che i due usi, riproduzione e speculazione, sono discernibili solo in situazioni di *crisi*; per spiegare la riproduzione egli parte dalla sfera della *circolazione* (non dalla produzione come Marx) come forse è più consono rispetto agli sviluppi novecenteschi del capitale, senza però riuscire a evitare di rimandare alla *produzione* per spiegare l'"allargamento". Anche Lyotard nota il carattere chiuso e *uguale* della riproduzione, parlando di cicli diversi solo *quantitativamente* (n +1) e di identità di passato e futuro.

È a livello dell'uso *speculativo* del credito che il *mercantilismo* fa la sua comparsa, non tanto come tappa fondativa del capitalismo, quanto, più radicalmente, in quanto installato nella *stessa* moneta che condiziona la riproduzione, come potenza virtuale di *conquista*, la quale può alterare la circolazione del capitale: «la speculazione è il mercantilismo nel capitalismo»³⁰⁸. Lyotard attribuisce quelli che diremmo gli aspetti più vistosi del capitalismo, come speculazioni, guerre commerciali, crescita sregolata, proprio al suo mercantilismo intrinseco: la speculazione non è derivabile necessariamente dal fatto che essa prometta tassi di interesse più alti rispetto alla produzione, ma da contingenze che si verificano nella Borsa, che è «un terreno di guerra e di conquista mediante compravendita», in cui la moneta «non serve a produrre ma a prendere»³⁰⁹; molti aspetti della lettura di Lyotard sono apprezzabili: il fatto che questa *distruzione* sia dissimulata nella produzione più pacifica, come in un impasto tra pulsioni erotiche e di morte, il quale ci parla della coappartenenza nel capitalismo del momento *mercantilista* e di quello propriamente *capitalista* e ci dissuade dal pensare che esistano speculatori cattivi e imprenditori buoni perché le due fasi dipendono da un processo *complessivo*, che dipende anche dalla direzione dei flussi libidinali; l'idea che dall'accumulazione del capitale *non* sia prevedibile la necessità di una rovina della società e del capitale stesso, idea con cui Lyotard corregge tramite la *contingenza* il determinismo storico presente troppo spesso nel marxismo. Quanto alla *crescita sregolata* del capitalismo, essa non sarebbe dovuta al momento propriamente capitalista – la *riproduzione*, che non avrebbe niente di mortale in quanto fondata su una merce campione – ma al *mercantilismo*; questo in realtà prepara il capitale, con il saccheggio di ricchezze della prima età moderna che rimane parte integrante di esso: se il mercantilismo produce per *vendere* e *accrescere* quantità di moneta, esso si comporta come il capitalismo, *meno* se questa moneta coincide in quanto tale con la ricchezza che si *accumula*; Lyotard è forse troppo dualista nell'assolvere il momento *riproduttivo* del capitale (ricordiamo che per Marx accumulazione e riproduzione allargata sono *sinonimi*), che implica anch'esso un'*annessione* delle intensità basata sull'uguaglianza del mercato, una chiusura; anche se forse il problema non è quello di vedere a quale dei due momenti (dato che sono intrecciati) appartengono i vari fenomeni del capitalismo, egli fa bene sia a notare il legame dell'accumulazione e dei suoi saccheggi col mercantilismo, sia a cercarne le cause libidinali: *storicamente* l'accumulazione originaria si è prodotta proprio ai tempi del mercantilismo, mentre l'accumulazione *continua* ad agire in maniera simile a esso quando «si accumulano quantità di metalli che formano tesoro», sottraendoli «ai cicli [...] degli scambi» e bloccando «la riproduzione», per creare tra le parti del corpo economico-libidinale «una disegualianza di ricchezza sempre più grave» e «una gelosia nei

³⁰⁸ Ivi, p. 245.

³⁰⁹ Ivi, p. 246.

confronti dell'intensità sempre più odiosa»³¹⁰, evidentemente quella che crea tesori più grandi; Lyotard pare criticare giustamente la *violenza* dell'accumulazione che toglie ricchezza dalla circolazione, *spegnendo* le intensità: chiediamoci però se la riproduzione allargata non pieghi *anch'essa* le intensità all'uniformità dello scambio. Lyotard trova un esempio di questo mercantilismo interno al capitale nella crisi del '29, non prevedibile dalle supposte difficoltà del sistema riproduttivo, ma derivante dalla scomposizione e ricomposizione delle *imprevedibili* intensità libidinali e della loro *gelosia* a partire dal periodo successivo alla Prima guerra mondiale. Tagliando corto, la speculazione non è mossa solo da scelte razionali, ma anche da *pulsioni libidinali* (e pensiamo che Lyotard colga ancora nel segno, anche se non sapremmo se esse implicino solo la gelosia); quando un titolo viene acquistato, esso si valorizza e i compratori suscitano *invidia*, la quale cessa se la tendenza si inverte, spingendo alla vendita del titolo: si guadagnerebbe tramite «la gelosia libidinale, [...] che le parti della grande pellicola provano per quelle investite dall'intensità, [...] fa sì che le masse di capitale fluttuante sul corpo dei valori di borsa *non possano* ripartirvisi equamente [...], ma vi si spostino incessantemente, producendo i più grandi scarti di potenziale»³¹¹. Ciò crea un'accelerazione, in cui potremmo vedere un movimento d'apertura dei flussi (ricordando però che si tratta di un'apertura di *conquista*, dunque anche di una chiusura a “tenaglia”): «ogni conquista è una fuga in avanti, verso cose *non ancora* valorizzate e tuttavia *già* svalorizzate dal fatto che si appresta a impossessarsene»³¹².

La dissimulazione tra i due tipi di moneta (con le intensità che possono spingersi imprevedibilmente sull'uno o l'altro) è evidente quando il capitale di *riproduzione* è spinto anch'esso dalla pulsione a *speculare*; ciò porta a un'intensificazione della potenza libidinale del capitale, in cui ogni intensità si consuma fino a esaurirsi e in cui si va «verso la *maggiore spostabilità possibile*»³¹³. Lyotard ammette che «questo dispositivo non possa funzionare che ai margini [...] della [...] riproduzione», la quale a rigore dovrebbe rimandare anche alle sfere di *produzione, lavoro e bisogni* – ed egli infatti aggiunge che nel mercantilismo odierno della compravendita di petrolio i produttori sono in posizione di forza perché non hanno il *bisogno* (che si dimostra ancora concetto ineludibile) di

³¹⁰ Ivi, p. 247. Sull'assenza di speculatori malvagi e imprenditori buoni, cfr. ivi, p. 245 e 255. Per Lyotard la *cattiva infinità* che Aristotele imputa a certa crematistica (e Marx al capitale) è da attribuire al *mercantilismo*, al saccheggio che accumula ed esaurisce le risorse di un corpo riproduttivo finito, non all'accumulazione di capitale da reinvestire; come essere certi però che la riproduzione allargata, che allarga i suoi cicli (diversi solo quantitativamente perché fondati su una merce campione), sia *immune* da questa cattiva infinità, solo perché eviterebbe la rapina? I cicli che, pur *allargandosi*, continuano a ripiegare le intensità sul *sempre-uguale* dello scambio son forse “buoni”? Lyotard vede il *mercantilismo* nel processo che porta tra il '21 e il '29 nelle banche americane la ricchezza sottratta al capitale europeo, con l'accumulazione dei *segni di credito* su un polo del corpo del capitale (USA) e la caduta nella *dismisura* nell'altro polo (Europa), cfr. ivi, pp. 251-252.

³¹¹ Ivi, p. 253. La *dismisura* è dovuta al fatto che le permutazioni sono *infinite*, ma il numero di titoli è *finito*, come lo è la *quantità di ricchezza* in un sistema, cfr. anche 256. Per il riferimento alla crisi del '29, cfr. anche ivi, pp. 247 e ss.

³¹² Ivi, p. 254.

³¹³ Ivi, p. 256. La *dissimulazione* fra le due monete sarebbe provata storicamente dal fatto che i prestiti accordati ai broker nel '29 non provenivano solo da *banche*, ma anche da *industrie*, che acquistavano in cambio titoli, che poi liquidavano quando il tasso era vantaggioso.

contropartite – eppure ancora una volta egli ritiene «impossibile descrivere tutto questo scompiglio in termini di sfruttamento della forza lavoro»³¹⁴; più avanti sostiene, in maniera ancora contraddittoria, che l'aumento nel capitalismo dei segni monetari «non è che una concentrazione su un polo della circolazione della ricchezza rubata all'altro polo», secondo «movimenti svincolati dagli obblighi di qualsiasi consumo riproduttivo»³¹⁵. A non giovare a Lyotard è la polemica col marxismo; certo egli fa bene a integrare la riflessione marxiana su lavoro e produzione, accentuando la fase della *circolazione* che, con la finanza novecentesca, assume un'importanza e un'autonomia forse impensabili per Marx, mentre né il lavoro né i consumi (dunque i bisogni) sono del tutto *sufficienti* a spiegare queste dinamiche; eppure essi rientrano, eccome, nella *riproduzione*, ai margini della quale si sviluppa (per stessa ammissione lyotardiana) la speculazione: anche i *consumi* rimangono centrali nell'economia del XX secolo, anzi assumono un'importanza inedita nella *valorizzazione* del capitale, che non può far affidamento sulla sola speculazione (dato il carattere distruttivo di questa). La *speculazione* a sua volta nel capitalismo avanzato integra la riproduzione: è la speculazione che moltiplica a dismisura i segni monetari, facendo di essi «degli acceleratori e dei rallentatori», una «speculazione senza intenzione, un'incandescenza delle superfici spazzate»³¹⁶.

Non vorremmo aver dato l'impressione che la chiusura riguardi il mercantilismo e l'apertura la riproduzione, poiché Lyotard pare sostenere addirittura il contrario: l'investimento è «la sedentarizzazione [...] di energie su mezzi di (ri)produzione, [...] legata alla natura, [...] che fa del corpo produttivo una specie di terra», mentre «la speculazione e il mercantilismo non hanno modelli naturali», ed egli li paragona «all'antimateria, [...] energia completamente positiva»³¹⁷, che quando incontra l'energia fissata in materia dà luogo a un annientamento reciproco; ma non si deve nemmeno pensare ingenuamente che basti questo rovesciamento, perché apertura e chiusura intervengono in *entrambi*: il mercantilismo è un'*apertura* di conquista dei flussi, che finisce poi per accumularli, *chiudendoli*, in tesori (Stato territoriale o fondi di investimento) dove vengono dilapidati, il capitalismo vero e proprio è un'*apertura* di annessione progressiva dei flussi tramite riproduzione allargata, che però li *chiude*, riducendoli all'uguaglianza della merce campione e dello zero dello scambio. Non si tratta di capire se la *violenza* derivi dalla “parte” speculativa o da quella riproduttiva del capitalismo, ma *se e come* avvenga, e come i *rapporti sociali* ne siano condizionati. Potere e capitale forse hanno avuto un importante ruolo *civilizzatore* e hanno contribuito allo sviluppo di bisogno e desiderio, anche se l'apri-chiudi è sempre funzionale più ai *loro* fini che a quelli della maggioranza degli individui coinvolti in questo processo; per quanto riguarda la *chiusura*, essa sembra toccare non solo i momenti

³¹⁴ Ivi, pp. 255 e 257.

³¹⁵ Ivi, p. 259.

³¹⁶ Ivi, pp. 259 e 259.

³¹⁷ Ivi, p. 258.

speculativo e riproduttivo del capitale, ma anche ovviamente la riterritorializzazione totalitaria e poliziesca, che i suoi apparati di potere attuano in alcune occasioni: forse, in tutti i tre lati, la società capitalistica è meno “aperta” di quanto si creda; per quanto riguarda l’*apertura*, essa è stata promossa sia dalla riproduzione che dalla speculazione e motivata non solo dal bisogno, ma anche dal desiderio e dal godimento, estraniati o meno, non soltanto dei sottoposti, ma anche degli agenti del processo riproduttivo; la domanda però rimane: ma il capitale (nella sua riproduzione astratta e nella sua speculazione folle) è ancora *compatibile* con lo sviluppo di bisogno, desiderio e godimento di *tutti* i soggetti che vivono in società o costringe qualcuno ad abbassare le pretese? Possono in questo caso *bisogno, desiderio e godimento* farsi armi della propria *autoliberazione*, emancipando i *soggetti* che li portano e dando vita a un *diverso* tipo di società?

d2) Deleuze, Guattari e la schizoanalisi

Il *desiderio* come forza di *liberazione politica* è al centro di *L’anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, primo volume del loro *Capitalismo e schizofrenia*, apparso due anni prima di *Economia libidinale*: attraverso la lente della schizoanalisi, studio dell’inconscio che si pone in maniera critica rispetto a psicoanalisi e psichiatria, la forza liberatrice del desiderio è posta anche qui in rapporto alla sfera *economica* e allo sviluppo del capitale; essa può forse essere pensata sulla scorta dei bisogni radicali che, creati dal capitalismo, possono essere soddisfatti solo al di fuori di esso, o comunque nella critica costante dei suoi presupposti: la liberazione del desiderio è promossa anche dall’*espansione* del capitale, che però tende a *limitarne* le potenzialità, anzitutto vincolandolo alla propria valorizzazione e alla richiesta di prestazioni lavorative, in secondo luogo entrando in simbiosi col *potere*, che deve servirsi di tali limitazioni in quanto una liberazione integrale del desiderio non sarebbe compatibile coi propri dispositivi; nei concetti fondamentali dell’*Anti-Edipo* di *deteritorializzazione* e *riterritorializzazione* ci pare di scorgere lo stesso movimento d’apertura e chiusura esercitato sul desiderio da parte del nesso *capitale-potere* e che secondo noi anche Marcuse, Foucault e Lyotard riscontrano.

Chiediamoci anzitutto che cosa sia e *come funzioni* il desiderio per Deleuze e Guattari, per vedere poi che rapporto abbia con le strutture di riproduzione economica di una società e con la sua libertà politica. Come vedremo, gli autori trattano il desiderio nel suo nesso inestricabile col *godimento*, anzi sembrano (come Lyotard del resto) non distinguere affatto i due concetti, pervenendo a una concezione integralmente *materialistica* dell’inconscio: gli elementi centrali di esso sono le cosiddette “*macchine desideranti*” e il “*corpo senza organi*”. Le prime non sono “macchine” nel senso di oggetti industriali costruiti dall’uomo, ma le *connessioni* produttive e intensive che costituiscono l’inconscio di questi: «ovunque sono macchine, [...] coi loro accoppiamenti», in cui una «macchina-sorgente»

emette flussi, che una «macchina-organo»³¹⁸, innestata sulla prima, interrompe. Il rapporto di desiderio ed economia è chiarito da subito quando Deleuze e Guattari parlano del *desiderio* come di un processo di “*produzione*” che si svolge tra uomo e natura, costituendo una sorta di concetto “ponte” tra i due (come dicevamo anche noi): anzi, tra uomo e natura *non c’è* differenza, e lo schizofrenico, più che il malato mentale, sarà l’*Homo natura* che riesce a vivere tale processo. Ci troviamo a un incrocio tematico piuttosto denso: anzitutto – precisando che questa natura non è quella “artificiale” di concetti scientifici e costrutti sociali che si vogliono eterni, ma quella *precategoriale* dell’esperienza in prima persona – troveremmo nello schizo un esempio del “*soggetto desiderante*” che stiamo cercando come *alternativo* a quello della tradizione metafisica, la quale vede il soggetto come signore del mondo, poiché esso è viceversa colui che è toccato, *senza* volersela appropriare, dalla vita di tutto l’universo; in secondo luogo in tale unico processo produttivo, che si chiama “*produzione desiderante*” e che riassume in sé le sfere di produzione, distribuzione e consumo, ci pare di trovare sia la centralità marxiana della produzione, sia quella freudiana del desiderio (di cui gli autori paiono, a differenza di Lacan, accentuare il lato materialistico): «la produzione come processo trascende tutte le categorie ideali e forma un ciclo che si riconduce al desiderio in quanto principio immanente»³¹⁹; non si vedrà nella produzione desiderante una forma di economicismo perché essa non è limitata alla sfera propriamente economico-industriale, ma estesa a *tutti* i rapporti di ricambio organico uomo-natura: non è il libidinale a essere risolto nell’economico, ma viceversa il *desiderio* è il principio di ogni processo economico.

Le tre fasi della produzione corrispondono a tre *sintesi* dell’inconscio, ossia ai tre di tipi di connessione che le macchine desideranti istituiscono tra loro; per introdurre il secondo concetto fondamentale della produzione desiderante, il corpo senza organi (CsO) e capire il discorso successivo dell’*Anti-Edipo* bisogna vedere in breve le tre sintesi: la prima è una sintesi connettiva, in cui una macchina (o oggetto parziale, secondo la terminologia kleiniana), produce un flusso interrotto da un’altra, che produce altri flussi e così via; tale sintesi corrisponde alla *produzione* vera e propria, anche se si tratta di un particolare tipo di produzione in cui il produrre è innestato sul prodotto. Ecco, il corpo senza organi è proprio questa identità di *prodotto* e *produttore*, un enorme oggetto *disorganizzato* e privo di forma, che soffre l’organizzazione delle macchine desideranti e oppone ai loro flussi

³¹⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 2002, p. 3. Gli autori vogliono *sostituire* le macchine desideranti allo stesso concetto freudiano di *Es*. Il concetto di macchina desiderante è da attribuire a Guattari, psicoanalista lacaniano “eretico”, che lo utilizza nelle proprie analisi cliniche e lo fa conoscere a Deleuze, cfr. A. Fontana, *Introduzione a L’anti-Edipo*, p. XXV. Nella trattazione dell’*Anti-Edipo* in questo quinto capitolo abbiamo dovuto spesso analizzare parti già analizzate nel primo: non si tratta però di una ripetizione, poiché là volevamo mostrare come il potere fosse legato all’identità e la resistenza a esso passasse dalla differenza (con uno schema forse un po’ *naïve*), mentre qui lo scopo è vedere i rapporti tra desiderio, politica ed economia, in particolare i movimenti di apertura-chiusura del nesso capitale-potere. Né, d’altra parte, le due questioni possono essere del tutto separate, essendo entrambe legate secondo noi alle questioni del soggetto e del suo vivere sociale.

³¹⁹ Deleuze, Guattari, *L’anti-Edipo*, p. 6.

“legati” i propri flussi indifferenziati, emergendo negli istanti in cui il funzionamento di esse si arresta: tra CsO – che è un corpo, in quanto pienamente materiale, e senza organi, in quanto si sottrae a ogni organizzazione definita – e macchine desideranti si genera dunque un conflitto, una «*ripulsione* delle macchine desideranti da parte del corpo senza organi»³²⁰. Altre due precisazioni sul CsO: dal punto di vista strettamente libidinale esso coincide con «l’istinto di morte [...]. Il desiderio desidera *anche* [...] la morte, poiché il corpo pieno della morte è il suo motore immobile»³²¹, sicché ci si potrebbe chiedere se le macchine coincidano viceversa con le pulsioni erotiche e il loro “rumore”, contrapposto al silenzio delle pulsioni di morte; notiamo che in ogni caso il desiderio è indissociabile dal godimento, che sappiamo coinvolgere *entrambi* i tipi di pulsioni; in secondo luogo, ed è anche per questo che produzione *desiderante* e produzione *sociale* (nonché economia politica e psicoanalisi) sono associate, il CsO è un elemento di *antiproduzione*: anche nella produzione sociale abbiamo accanto al processo di produzione un “*socius*”, una superficie improduttiva in cui la produzione si registra. Col CsO come superficie di registrazione delle pulsioni entriamo nella seconda sintesi, appunto una produzione di *registrazione*, in cui le connessioni produttive che abbiamo visto nelle macchine passano in consegna del CsO, agganciandovisi secondo una legge di distribuzione e una sintesi disgiuntiva. Dalla produzione di registrazione nasce la produzione di *consumo*, secondo una sintesi congiuntiva, molto importante per noi e su cui torneremo perché è proprio a questo livello che si individuerrebbe il *soggetto*, anche se «è uno strano soggetto, senza identità fissa, che erra sul corpo senza organi, [...] a lato delle macchine desideranti, [...] che nasce dagli stati che consuma e rinasce a ogni stato»³²²; per ora basta dire che il soggetto *nasce* dalla produzione desiderante (anche qui si intenda il consumo meramente economico come una forma *depotenziata* di tale consumo desiderante) e che ha ancora il suo modello nello schizo; questi esperisce le intensità prodotte dall’alleanza tra macchine desideranti e CsO: se tra i due nella prima sintesi c’era repulsione e nella seconda attrazione, c’è bisogno che l’opposizione tra repulsione e attrazione sia superata in una terza “macchina”, la

³²⁰ Ivi, p. 11. Tale repulsione spiega per Deleuze e Guattari spiega la *rimozione originaria*, con cui Freud indicava nella *Metapsicologia* del ’15 la formazione dell’inconscio: Deleuze e Guattari contestano la spiegazione freudiana secondo cui la rimozione originaria (che impedisce alla rappresentazione di una pulsione di raggiungere la coscienza) è alla base della rimozione *propriamente detta*, o secondaria, provocata da un *controinvestimento* della coscienza rispetto a un’altra rappresentazione psichica (associata alla prima), incompatibile con Io e Super-io; al controinvestimento si aggiunge l’*attrazione* che la rimozione originaria esercita sulla rappresentazione rimossa, e ciò spiegherebbe perché essa rimane inconscia, trascinando con sé rappresentazioni analoghe. Crediamo che si tratti di un esempio di come Deleuze e Guattari vogliano fondare da un punto di vista *materialistico*, legato a forze e intensità, l’inconscio, che Freud spiegava a livello di *rappresentazione*; va detto però che anche Freud, individuando elementi psichici inaccessibili alla coscienza e parlando di attrazione, si spinge *al di là* della rappresentazione e tiene conto delle forze.

³²¹ Ivi, p. 10. Il corpo senza organi (abbreviato CsO, *corp-sans-organes*) è invece una “scoperta” che gli autori attribuiscono al drammaturgo Antonin Artaud e che Deleuze usava già in *Logica del senso* (1969).

³²² Ivi, p. 18. Per la sintesi di produzione, esprimibile dal punto di vista linguistico come “e...e”, cfr. ivi, pp. 7-10, per quella di registrazione, del tipo “sia...sia”, cfr. ivi, pp. 12-18, per quella di consumo “è dunque”, cfr. pp. 18 e ss.

quale, costituendo per Deleuze e Guattari la possibilità di nascita di una “nuova umanità”, rivela già il potenziale rivoluzionario attribuito da loro alla produzione desiderante.

Questa mostra dunque da subito un significato *politico*, che passa attraverso quella che è secondo loro una corretta concezione del desiderio stesso; esso va colto non solo nella sua coappartenenza col godimento, ma nella sua *affermatività* pura, *al di fuori* della mancanza e della divisione soggetto-oggetto che caratterizza la metafisica moderna – anche se i due autori la fanno risalire addirittura all’alternativa con cui Platone separerebbe il desiderio in produzione e acquisizione, propendendo per quest’ultima – e che ci pare uno dei motivi dell’economicismo che si tende a introdurre nel desiderio: «non appena poniamo il desiderio dalla parte dell’acquisizione, ci facciamo del desiderio una concezione idealistica che lo determina in primo luogo come [...] mancanza dell’oggetto reale»³²³. Concepire il desiderio come *mancanza* evidentemente lo depotenzia, separandolo dalla sua potenza creatrice, e ne fa uno strumento di *servitù*, anziché di libertà: Deleuze e Guattari sono convinti (e noi con loro) che «*la produzione sociale è [...] la produzione desiderante in condizioni determinate*», perché «il campo sociale è immediatamente percorso dal desiderio, [...] ne è il prodotto storicamente determinato», dunque anche «le forze più [...] repressive della riproduzione sociale sono prodotte dal desiderio» e in quest’ultimo si cercherà la risposta al «problema fondamentale della filosofia politica [...]»: “perché gli uomini combattono *per* la loro servitù come se si trattasse della loro salvezza?”³²⁴; siamo alla congiunzione di due temi: il carattere *coestensivo* di politica, economia e desiderio, nonché l’idea di una dissimulazione tra *potenza* e *potere* che si troverà in Lyotard, per cui anche le forme “deteriori” di desiderio sono comunque espressione di esso, anche se in Deleuze e Guattari abbiamo giustamente una *critica* più spiccata di esse; in secondo luogo, e soprattutto, troviamo la stessa identità di *desiderio* (o comunque di una sua forma potenziata) e *libertà* (contro l’idea di libertà puramente intelligibile della tradizione) che abbiamo visto in Marcuse e, per converso, l’idea che il *potere* si esprime come *repressione* del desiderio stesso (per quanto di una repressione paradossalmente “desiderata”): gli autori si muovono entro l’ipotesi repressiva tracciata da Marcuse e criticata da Foucault, che esclude che il potere si eserciti come un divieto sul desiderio. Ovviamente questa appartenenza non è completa, in quanto Marcuse segue ancora le coordinate edipiche e freudiane che Deleuze e Guattari cominciano a mettere *in discussione*; eppure loro condividono lo stesso presupposto secondo cui la lotta tra il desiderio e la sua repressione è politica. Perché infatti reprimere il desiderio? I due

³²³ Ivi, p. 27. In questa *critica del desiderio-mancanza* (il quale agisce per esempio anche in Paci) troviamo un mare di riferimenti impliciti: il tema heideggeriano-nietzschiano del rovesciamento del platonismo, la critica nietzschiana del nichilismo, quella già deleuziana della dialettica hegeliana, senz’altro la critica alla “mancanza a essere” che il “primo” Lacan, seguendo Sartre, vede all’opera nel desiderio. Torneremo su questa (per noi *giusta*) critica del desiderio-mancanza, che motiva la critica (crediamo *sbagliata*) degli autori al concetto di bisogno.

³²⁴ Ivi, pp. 31-32. Gli autori derivano tale problema da Spinoza e Reich. Aggiungeremmo che un tema analogo si trova in Nietzsche, che rinviene all’origine della morale servile una forma nichilistica della volontà di potenza (in quanto volontà *di nulla*), che mette le forze reattive al proprio servizio.

intuiscono il legame tra la *rimozione* del desiderio a livello psichico (che vedremo meglio più avanti) e la sua *repressione* a livello sociale: «il desiderio è rimosso» perché mette «in causa l'ordine stabilito di una società», dunque, «cheché ne pensino certi rivoluzionari, il desiderio è [...] rivoluzionario [...] e nessuna società può sopportare una posizione di desiderio vero senza che le sue strutture di sfruttamento [...], di gerarchia vengano compromesse»³²⁵; si tratta di un'affermazione della cui ingenuità forse si rendono conto gli stessi autori, eppure è più complessa di quanto possa sembrare, dato che i pareri al riguardo sono molto discordi: per Lyotard le intensità libidinali *non* implicano nessuna rivoluzione, per Foucault il desiderio-sessualità è un dispositivo che addirittura *estende* il potere, solo Marcuse pensa che l'eros sia rivoluzionario perché rifiuta il principio di *prestazione* su cui si basa la società repressiva; per Deleuze e Guattari, ancor più radicalmente, il desiderio è *in quanto tale* rivoluzionario, non perché «“vuole” la rivoluzione», ma semplicemente «volendo ciò che vuole»³²⁶, sebbene possa in realtà scegliere anche forme sociali repressive; né le società sono solo strutture di potere che si esercitano *contro* il desiderio, anzi pensiamo che esse abbiano bisogno del desiderio per *rinno-arsi* continuamente, altrimenti le stesse strutture diventano dannose per le società che dovevano proteggere. Qualora le formazioni repressive di desiderio non siano scelte liberamente, la rimozione interviene comunque per facilitarle; la repressione è la *ragione* della rimozione, che costituisce a sua volta lo *strumento* della prima: la repressione ha «bisogno della rimozione per formare soggetti docili e assicurare la riproduzione della formazione sociale», ma è «la rimozione a doversi comprendere in funzione di una repressione inerente a una data forma di produzione sociale»³²⁷; il bersaglio dei due autori è l'idea di Freud, e soprattutto del freudismo, secondo cui la repressione sociale va compresa a partire da una rimozione che ha luogo nella famiglia ed è *coestensiva* alla civiltà; no, la *famiglia* (come vedremo nella loro critica della psicoanalisi) non è il luogo privilegiato del desiderio, ma l'agente delegato della rimozione, la quale serve a *inscrivere* la repressione sociale nell'inconscio, in modo che diventi un *riflesso* e colpisca le strutture più profonde (tra cui il desiderio, è evidente) del soggetto.

³²⁵ Ivi, p. 129.

³²⁶ *Ibidem*. Qui Deleuze e Guattari fanno coincidere desiderio e *sessualità*; mentre in Foucault la sessualità è un dispositivo creato dal potere ai propri fini, essa nell'*Anti-Edipo* è qualcosa di più, una *forza cosmica* che si libera dall'ordine familiare e riproduttivo stabilito, *liberandosi* dal potere stesso. Nonostante la sua distanza dall'*Anti-Edipo*, Foucault resta un suo estimatore, notoriamente definendola “un'introduzione alla vita non-fascista” – ossia alla lotta al fascismo che è in noi, ossia a ciò che vincola pensiero e azione politica a visioni *totalizzanti* e alla gerarchia, che vi introduce il *negativo* e le passioni *tristi*, che *separa* teoria e prassi, che ci costringe a individualità *fisse* e soprattutto ci fa *amare* il potere – cfr. M. Foucault, *Introduzione alla vita non fascista*, prefazione alla trad. americana di *L'anti-Edipo*, Viking Press, New York, 1977; cfr. M. Foucault, *Dits et Ecrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 133-136, trad. it. di C. Mangone, Maldoror Press, agosto 2012, pp. 8-12.

³²⁷ Deleuze e Guattari, *L'anti-Edipo*, pp. 131-132. Per la critica al freudismo e per l'idea che è la *repressione* a fondare la rimozione, Deleuze e Guattari si rifanno esplicitamente a Marcuse e Reich, che mostrerebbero come, più nella psicoanalisi *Edipo* (dunque la riduzione del desiderio alla famiglia) assume un ruolo centrale, più la *rimozione* (e suoi derivati come la sublimazione stessa: si ricordi la sublimazione repressiva) è ritenuta fondata su esigenze supposte *trascendenti* della civiltà, cfr. ivi, pp. 130-131.

Dobbiamo però prima studiare il motivo che spinge alcuni a *desiderare* la propria servitù, a livello dell'originale *schizoanalisi* che Deleuze e Guattari oppongono alla psicoanalisi e che ci permette di comprendere meglio i rapporti tra desiderio e politica, tra produzione desiderante e sociale. Gli autori, utilizzando un lessico freudiano, si concentrano sull'“*investimento*” del desiderio, ossia su quella che diremmo la sua direzione (più che il suo oggetto) all'interno del *campo sociale*, per distinguere due tipi di investimento sociale: un «polo paranoico fascisteggiante, che investe la formazione di sovranità centrale, [...] facendone la causa finale eterna di tutte le altre forme sociali della storia, [...] disinveste ogni libera figura del desiderio», e un «polo schizo-rivoluzionario, che segue le *linee di fuga* del desiderio, attraverso il muro e fa passare i flussi»³²⁸; evidentemente la servitù (di se stessi, oltre che degli altri) sarà da cercarsi nel primo polo e la libertà nel secondo, anche se le cose non sono così semplici. L'ipotesi di Deleuze-Guattari è che questi investimenti avvengano sul CsO, che non è solo un corpo individuale, ma si estende a livello *sociale* e addirittura cosmico; esso ha due aspetti, a cui corrispondono quelli che definiremmo due tipi di *soggettività*, molare e molecolare: il paranoico «congegnare le masse, è l'artista dei grandi insiemi molari, formazioni statistiche o gregarietà, [...] investe tutto sotto la specie dei grandi numeri», mentre lo schizo va nella direzione «delle molecole in quanto non obbediscono più alle leggi statistiche; [...] flussi e oggetti parziali che non sono più tributari dei grandi numeri»³²⁹. Crediamo che anche nell'*Anti-Edipo* la questione del soggetto sia *ineliminabile*, per quanto ci troviamo innanzi a soggettività di tipo particolare; ad esempio quella dello schizo non è *mai fissa*, mentre la spiegazione degli investimenti sociali non può non rimandare alle soggettività, sempre *collettive*, che realizzano tali investimenti, mostrando così il rapporto indissolubile tra soggetto, gruppi e società: l'investimento paranoico è «un investimento di *gruppo assoggettato*», che «rimuove il desiderio delle persone», mentre quello schizo è «un investimento di *gruppo-soggetto* nelle molteplicità trasversali che portano il desiderio come fenomeno molecolare»³³⁰; come nella questione del bisogno, anche in quella del desiderio la *trasformazione* della società è legata alle soggettività collettive che lo portano, ai *soggetti desideranti*, che vogliono trovare nuovi spazi per il proprio desiderio.

³²⁸ Ivi, p. 315. Deleuze e Guattari spiegano a pp. 316-317 che gli investimenti familiari dipendono da come i flussi di desiderio che percorrono il campo sociale sono investiti in uno dei due poli: il complesso *edipico* nascerebbe da un investimento sociale *paranoico*, che ripiega il desiderio su immagini *personalizzate*. L'investimento *schizofrenico* (che, ricordiamo, non coincide per forza con la malattia) genererebbe invece una famiglia “*dilaniata*” (di cui gli autori trovano un modello nei rapporti, testimoniati dalla poesia, tra Ginsberg e sua madre), matrice di oggetti parziali e *spersonalizzati*, reimmersi nei flussi *cosmici* e *storici* del desiderio. Ricordiamo che anche Horkheimer e Adorno notavano nella *Dialettica dell'illuminismo* un'identità tra il *fascista* e il paranoico, ma, disponendo solo della psicoanalisi freudiana, vedevano la sessualità solo entro forme *familiari*, non potendo scorgere anche il polo schizo.

³²⁹ Ivi, p. 318.

³³⁰ Ivi, p. 319. Si noti ancora la differenza della prospettiva antiedipica da Foucault, per cui il soggetto è *in quanto tale* assoggettato: qui invece è proprio una soggettività *di gruppo*, desiderante, a *contrapporsi* al soggetto assoggettato.

La schizoanalisi deve allora studiare i rapporti tra investimenti libidici, tipi di soggetto (o anche forze infrasoggettive) e forme sociali; Deleuze e Guattari individuano diversi compiti della schizoanalisi, ma ci concentriamo appunto su quello della ricostruzione dei rapporti tra formazioni molecolari e macchine desideranti da un lato e formazioni molarali dall'altro; in realtà si tratta di un modo improprio di esprimersi perché ogni investimento e ogni macchina, anche desiderante, è *sociale* e molare: la disgiunzione tra molare e molecolare varia a seconda del fatto che le molteplicità *molecolari* si sottomettano agli insiemi *molarali* o viceversa. La contraddizione in cui i due filosofi (che prima risolvevano i fenomeni sociali nel desiderio che li sostiene e ora rimandano gli investimenti libidinali a quelli sociali) paiono cadere può essere spiegata pensando che le *intensità libidinali* contengono le *ragioni* minute e nascoste (sebbene non tutte) dei fenomeni sociali, ma hanno bisogno di un *campo sociale* in cui, incontrandosi con altre, possano *svilupparsi*. Il discrimine forse più importante individuato da Deleuze e Guattari è allora quello, all'interno degli investimenti sociali, tra «l'investimento libidinale inconscio di gruppo o di desiderio, e l'investimento preconsciouso di classe o interesse» – ed è a livello di questa distinzione che si risponderà non solo alla domanda del perché si lotti per la propria servitù, ma perché lo si faccia anche all'interno dei gruppi sottoposti o addirittura rivoluzionari, ossia più precisamente: «perché molti tra coloro che [...] dovrebbero avere un interesse oggettivo rivoluzionario mantengono un investimento preconsciouso di tipo reazionario?»³³¹ L'*anti-Edipo* eredita la critica marxiana dell'*interesse*, rimandandolo però a differenza di essa non al bisogno, ma al *desiderio* come suo principio, e si inserisce nella questione (su cui si concentravano le sinistre negli anni '70) della *composizione di classe*, di fatto (e forse a ragione, date le trasformazioni sociali che rendevano *obsoleto* il concetto di classe) liquidandola, per riferirla a *gruppi* di desiderio, in cui si devono cercare sia le motivazioni che agiscono *al di sotto* della classe sia soprattutto le nuove *soggettività rivoluzionarie*. L'investimento libidinale inconscio riguarda le *forze* da cui le sintesi sociali dipendono ed è esso a «indurci a cercare il nostro interesse da una parte piuttosto che dall'altra»³³²,

³³¹ Ivi, pp. 394-395. Sulla disgiunzione tra molteplicità molecolari e insiemi molarali e sul suo carattere "inclusivo", cfr. ivi pp. 389-390. Prima di questo compito, positivo, della schizoanalisi Deleuze e Guattari ne individuano altri due: uno *negativo*, che «passa attraverso la distruzione, tutta una pulizia [...] dell'inconscio. Distruggere Edipo, l'illusione dell'ego [*moi*], il fantoccio del superego, la colpevolezza, la legge, la castrazione», ivi, p. 355: vediamo qui, applicato alla critica della psicoanalisi, il tema deleuziano della distruzione *nietzschiana*, che si contrappone alla "pia" distruzione alla Hegel, che *conserva* ciò che nega. Va detto però che prima dell'incontro con Guattari, quando Deleuze aveva criticato la psicoanalisi, ad esempio in *Il freddo e il crudele* o in *Differenza e ripetizione*, era rimasto in parte *al suo interno*, recuperando (certo influenzato da Lacan) proprio concetti come fallo, castrazione, desessualizzazione, simbolo e immagine, e concedendo ancora in parte il desiderio entro complesso edipico e mancanza. Ricordiamo che anche Lacan critica l'*io* che, sotto il nome di *moi*, è una rappresentazione immaginaria, che limita lo sviluppo del *soggetto*. Il compito negativo della schizoanalisi è inseparabile dai suoi compiti *positivi*: il secondo è quello che abbiamo già citato, il primo è «scoprire in un soggetto la natura, la formazione e il funzionamento delle *sue* macchine desideranti, indipendentemente da ogni interpretazione», la quale lega le macchine sociali, tecniche, oniriche, perverse o paranoiche che interpreta (il riferimento è ancora chiaramente alla psicoanalisi) alla rappresentazione e a unità troppo grandi: cfr. ivi, p. 368.

³³² Ivi, p. 396. Deleuze e Guattari fanno dipendere, come Lyotard, il potere politico dalla *potenza* libidinale che lo condiziona e in cui esso è "dissimulato".

costituendo la ragione dell'investimento preconsciouso; ciò ci consente di capire da un lato perché gli oppressi, investendo la propria libido sulla *macchina sociale* stessa, cercano il loro interesse nel sistema che li opprime; dall'altro perché – dato che «ciò che è rivoluzionario o reazionario nell'investimento preconsciouso [...] non coincide con quel che è tale nell'investimento libidinale» – «un gruppo rivoluzionario quanto al preconsciouso rimane un *gruppo assoggettato*, anche se conquista il potere», se questo rinvia a una «potenza che continua ad asservire la produzione desiderante»³³³: nel desiderio troveremmo, in altri termini, le ragioni del *fallimento* delle rivoluzioni, anche quando conseguono la vittoria, o per la mancanza di *base popolare*, o per il carattere segretamente *reazionario* dell'élite; ma nel desiderio troveremmo anche le ragioni del loro eventuale *successo*, che riposano sul «*gruppo soggetto*, [...] i cui investimenti libidinali sono in sé rivoluzionari» e che «subordina il socius [...] alla produzione desiderante»³³⁴: Deleuze e Guattari non ci paiono *dissolvere* il soggetto, quanto *fondarlo* sulla potenza desiderante, dalla quale dipenderà anche il suo carattere rivoluzionario. Come Adorno e Horkheimer, essi spiegano l'asservimento sulla base dell'investimento libidinale sul capo e sulla struttura sociale stessa: si tratta di un tema molto importante, che forse *non* spiega completamente il fenomeno dei totalitarismi, quanto piuttosto l'*appoggio* di massa che ricevono o il loro carattere di rivoluzioni “*fallite*”, eppure fa molto nella direzione della comprensione del significato *politico* del desiderio e del suo rapporto con il *soggetto*.

Proprio il ruolo di quest'ultimo nell'*Anti-Edipo* costituisce il nostro prossimo problema, che ci porta già ad anticipare la nostra tesi al riguardo: *nessuna* distruzione del soggetto, quanto piuttosto una sua messa in discussione, in vista della comprensione del suo carattere *desiderante*, il quale è la ragione dei suoi *mutamenti* intrinseci nonché di quelli delle società a cui dà vita. A essere posto sotto accusa è piuttosto il concetto di *io*, il *moi* già criticato da Lacan, in quanto *rappresentazione immaginaria* che tende a subordinare a sé il soggetto, bloccandone lo sviluppo. Torniamo alle *intensità* prodotte dalla “nuova” macchina, generata dall'alleanza tra macchine desideranti e CsO; esse possono essere *esperite* solo da un *soggetto*, eppure proprio perché agiscono *al di sotto* dell'elemento rappresentativo a cui la metafisica moderna vincola il soggetto stesso e che piuttosto si fonda su di esse, sarà un soggetto di tipo particolare: sarà lo *schizofrenico*, cioè colui che riesce a esperire «stati d'intensità [...] pura, spogliati della loro figura e della loro forma», con deliri e allucinazioni, i quali

³³³ Ivi, pp. 398 e 400. Il (secondo) compito positivo della schizoanalisi è in ultima analisi «arrivare agli investimenti di desiderio inconscio del campo sociale, in quanto si distinguono dagli investimenti preconsciousi di interesse e possono non solo contrariarli, ma coesistere con essi in modi opposti»: ivi, p. 401.

³³⁴ Ivi, p. 400. A fine opera gli autori descrivono così il senso complessivo della schizoanalisi e del suo rapporto con la politica; essa non propone programmi politici, non vale come rivoluzione, né stabilisce quale socius deve emergere da questa, ma «dato un socius, essa chiede solo che posto esso riservi alla produzione desiderante [...], in che forma avvenga la conciliazione tra il regime della produzione desiderante e il regime della produzione sociale», se e come (e qui sta il suo ruolo *critico*) si possa passare dagli insiemi molari alle altrettanto sociali molteplicità molecolari: cfr. ivi, pp. 437-438.

hanno però come presupposto «un *Io sento* più profondo», un'«emozione [...] primaria», che prova divenire e intensità «tutte positive»³³⁵; questi indicano «stati [...] attraverso cui passa un soggetto» e riempiono via via il corpo senza organi, generando un'esperienza, nella quale «nulla [...] è rappresentativo, ma tutto è [...] vissuto», definita da Deleuze e Guattari «esperienza straziante, troppo commovente, attraverso cui lo schizo è quanto mai prossimo alla materia»³³⁶. Il soggetto-schizo come protagonista di un'esperienza fondata sul desiderio, dunque, ma anche il desiderio come condizione della *genesì* di questo soggetto, che è «prodotto come un resto, accanto alle macchine desideranti»³³⁷; come nelle macchine discorsive di Lacan, ma forse più in profondità di esse, il soggetto è un prodotto laterale, quasi di scarto, delle macchine desideranti; in questo suo *decentramento* il soggetto non scompare: esso è piuttosto prodotto *continuamente* dal desiderio; a sua volta, solo un soggetto che *non* si “solidifica” in uno degli stadi del suo processo di sviluppo può esperire tale desiderio intensivo e mutevole; lo schizofrenico non è solo un'entità clinica (ciò che in parte è), ma appunto un esempio di questo “nuovo” soggetto, che – anche se dobbiamo chiederci se un'esperienza di immanenza libidinale pura possa essere *vivibile*, nella sua intensità e frammentazione individuale, da tutti e non si tratti di un'“*idea-limite*”, in cui il soggetto costituito può riflettersi, arricchendosi – ci indica la via verso le intensità libidinali: *chi* desidera e *chi* si tratta di liberare dalla repressione, se non un soggetto, per quanto *sui generis*? Il soggetto non è solo l'interiorizzazione di norme repressive o un dispositivo di potere (come per Lyotard o Foucault), ma il protagonista desiderante e mutevole di un'esperienza sempre *in fieri*. L'“Io sento” è forse un tentativo di Deleuze e Guattari di rifondare su base libidinale il *cogito* cartesiano – che però, ricordiamo, non era limitato alla riflessione concettuale, ma a qualsiasi comportamento “intenzionale” – e noi lo accosteremmo (gli autori non sarebbero forse d'accordo) anche al soggetto della fenomenologia che esperisce in prima persona la *Lebenswelt* precategoriale, anche attraverso il proprio *corpo vivo*; non si tratta di un mero spirito senziente, perché il soggetto-schizo esperisce materia ed è fatto di essa, anche se essa non è una “cosa”, data e determinata, ma

³³⁵ Ivi, pp. 20-21. Le intensità sono chiamate “quantità intensive”, concetto della filosofia della differenza che Deleuze sviluppa in *Differenza e ripetizione*, cioè quantità che variano di grado solo cambiando anche di natura. Il termine “divenire” indica un *processo di trasformazione*: ad esempio il “divenire-donna” o “divenire-Dio” del presidente Schreber che, inizialmente sconvolto da essi, li userà per conciliarsi con la *natura-produzione*, guarendosi, cfr. ivi, p. 19.

³³⁶ Ivi, pp. 21-22. Il CsO viene su cui si ripartiscono le intensità è definito a p. 21 un «uovo: è attraversato da assi e da soglie, [...] da *gradienti* che segnano i divenire [...] di colui che vi si sviluppa»: anche l'“uovo” come campo di individuazione intensiva è un'idea di marca deleuziana, risalente a *Differenza e ripetizione*. Gli autori definiscono *positive* tutte le intensità rispetto all'intensità = 0 costituita dal CsO: ciò significa che esso possa essere paragonato allo zero che in Lyotard annulla le differenze tra intensità per scambiarle sul mercato? Nient'affatto, il CsO è il “campo” in cui esse si ripartiscono, incontrandosi, ma *senza* che un'uguaglianza onnicomprensiva ne annulli la differenza: certo può darsi che il *mercato* si comporti anch'esso come un CsO, mettendole in contatto, generando nuove combinazioni, ma se il valore di scambio annulla nella sua astrazione le intensità libidinali, abbiamo un'*estraneazione* economica del desiderio.

³³⁷ Ivi, p. 19. Lo schizofrenico come “nuovo” soggetto non può essere ricondotto del tutto alla schizofrenia come *malattia* (torneremo sulla distinzione), ma questa non può del tutto essere omessa dalla considerazione del primo: dopotutto molte riflessioni degli autori derivano anche dall'esperienza clinica di Guattari con pazienti schizofrenici, molti dei nomi fatti (Schreber, Lenz, Artaud, Nietzsche, la madre di Ginsberg) soffrivano di disturbi mentali riconducibili del tutto o in parte alla schizofrenia e c'è anche un riferimento ad allucinazioni e deliri, per quanto “secondari” rispetto all'“Io sento”.

un'*intensità* in continuo divenire: non c'è contraddizione tra esperienza e materia perché ci troviamo *al di là* del "soggetto-oggetto" della metafisica moderna, il quale ha certo una funzione orientativa rispetto al caos dei flussi libidinali, eppure rischia di bloccarne la vitalità quando si sovrappone a essi, *obliandoli*. Il desiderio innanzi a cui ci troviamo ha ben poco a che fare con il desiderio simbolico del "primo" Lacan, che costituisce semmai il suo inserimento all'interno di *rappresentazione* e linguaggio, ma vive in una simbiosi col *godimento* (oggetto dei seminari lacaniani più tardi), che fa di esso un'esperienza non più individuale, ma *storico-cosmica*; un esempio emblematico è la follia di Nietzsche, nel delineare la quale Deleuze e Guattari forniscono una delle descrizioni più efficaci che abbiamo incontrato finora del rapporto tra soggetto e desiderio: nell'esperienza di Nietzsche, che non è un *io* che impazzisce identificandosi a strani personaggi, ma un *soggetto* che passa per degli stati intensivi sul CsO, identificando a essi i nomi della storia, vediamo che «il *soggetto* [*sujet*] si stende sul contorno del circolo di cui l'*io* [*moi*] ha disertato il centro. Al centro c'è la macchina del *desiderio* [*désir*]³³⁸; il desiderio sovverte il *primato* del soggetto, non però per dissolvere quest'ultimo, ma per porsi *alla guida* della sua esperienza, *sostituendo* in questo ruolo l'*io*, ossia la struttura *fissa* con cui il soggetto rappresenta se stesso mentre rappresenta l'oggetto e che spesso è ereditata a partire da determinate condizioni sociali. Traiamo due ordini di considerazioni; anzitutto notiamo il compito critico, anche sul piano politico, della schizoanalisi: se l'*io* "normale" rimanda a strutture psicanalitiche fisse, che rinviano a loro volta alla *famiglia* e ai suoi ruoli (spesso trasmessi per conto della *società*), «il compito della schizoanalisi è di disfare instancabilmente l'*io* [*moi*] e i suoi presupposti, di liberare le singolarità prepersonali che essi rinchiudono e rimuovono, di far scorrere i flussi che essi potrebbero emettere»³³⁹; appurato che non si tratta di dissolvere il soggetto (dopotutto fatto anche dal desiderio), chiediamoci se sia necessario allora distruggere l'*io* onde evitare di replicare le forme sociali oppressive che la lotta politica vuole abolire: soprattutto, è *possibile* vivere senza il senso dell'*io* che, almeno se seguiamo l'ultima topica freudiana, è, come l'*es* desiderante, un'*importante* struttura del soggetto, legata però a percezione e coscienza? Non si tratta piuttosto di trovare delle individualità meno opprimenti dal punto di vista politico e questo mettendo *in rapporto* l'*io* con flussi di desiderio che appartengono a processi "cosmici" sempre mutevoli, in modo che esso possa passare *sempre* ad altre identificazioni ed evitare la fissità dei ruoli sociali e familiari. In secondo luogo, notiamo che Deleuze e Guattari usano il riferimento nietzschiano ai nomi della storia per dimostrare che lo schizo non è solo *Homo natura*, ma anche *Homo historia*, il quale si solleva dall'esperienza

³³⁸ Ivi, p. 23. Corsivi nostri. Il soggetto-schizo è peraltro uno dei vari esempi (si pensi alle "larve", alle moltitudini, a "una vita") di soggettività *paradossale* che Deleuze nelle sue opere oppone al soggetto costituito.

³³⁹ Ivi, p. 416. Corsivo nostro. L'accesso a tali singolarità non è garantito dalla *coscienza* per Deleuze, che in *Logica del senso* ritiene ad esempio insufficiente a tal fine persino la coscienza impersonale di Sartre. Crediamo che la critica della coscienza sia anch'essa un'esagerazione: certo essa è *immobile* e ha bisogno del lavoro del *desiderio inconscio* per formarsi, ma, una volta formata, è uno strumento importante per dare all'esperienza *direzione e comprensione*.

individuale alla storia universale: storia e natura trovano un punto di contatto con noi e tra loro proprio nel *soggetto desiderante* che, come quello bisognoso, costituisce un “*ponte*” tra umanità, storia e natura.

Eppure, i due filosofi, come molti colleghi del loro paese, tendono a negare ogni valore critico al *bisogno*, incapaci di scorgere la differenza tra desiderio e bisogno se non come opposizione: in breve, il bisogno è visto come un *depotenziamento* del desiderio perché vi introdurrebbe la mancanza; notiamo però che anche il bisogno, come il desiderio, ci garantisce l’accesso alla sfera di *riproduzione materiale* dell’esistenza e la sua soppressione rischia di spezzare il legame tra economia politica e libidinale che sta alla base dell’*Anti-Edipo*. Partiamo da un punto condiviso, la critica del *desiderio-mancanza*: per Deleuze e Guattari se il desiderio è concepito come mancanza dell’oggetto reale, esso è una realtà puramente *psichica*, in grado di produrre solo oggetti fantasma; anzi, sulla base del presupposto *tutt’altro* che ovvio che «è il bisogno [*besoin*] a essere definito dalla mancanza [...] del suo proprio oggetto», quando il desiderio produce il fantasma e se stesso staccandosi dall’oggetto, non farebbe che *raddoppiare* la mancanza, portando alla «presentazione del desiderio come *puntellato* [*étayé*] sui bisogni»³⁴⁰. Quando i due dicono che «se il desiderio produce, produce del reale», risultato dell’«autoproduzione dell’inconscio», e che il desiderio «non manca del suo oggetto» siamo d’accordo, come concordiamo sul fatto che semmai «il desiderio manca di soggetto fisso», perché «non c’è soggetto fisso che per la repressione»³⁴¹; ci troviamo in una concezione che applica al desiderio la teoria lacaniana del godimento, in quanto «l’essere oggettivo del desiderio è il Reale», e revoca ogni dualismo soggetto-oggetto perché, se il desiderio e il suo oggetto fanno tutt’uno nella macchina desiderante, «non esiste forma d’esistenza particolare che si possa chiamare realtà psichica»³⁴². Niente da dire, ma quando Deleuze e Guattari sostengono che «non è il desiderio a puntellarsi sui bisogni, ma [...] i bisogni che [...] sono controprodotti nel reale prodotto dal desiderio», che «la mancanza è un controeffetto del desiderio», che infine «il bisogno segna l’allontanamento di un soggetto che ha perduto il desiderio»³⁴³ e le sue sintesi ed è costretto a cercarle, non ci siamo: come

³⁴⁰ Ivi, p. 28. Il fantasma è un tema molto frequentato nel dibattito filosofico e psicoanalitico: il fantasma come “oggetto” inscambiabile, fabbricato per deviare la pulsione dall’uso procreativo è tema klossowskiano ripreso da Lyotard; scena iniziale del trauma infantile che si ripresenta in sogno per Freud, il fantasma viene sviluppato da Lacan come *allucinazione fondamentale* che determina desiderio e soggetto; in questa accezione è ripreso anche da Deleuze in *Differenza e ripetizione*, che lo usa per sviluppare un’idea di inconscio fondato su serie coesistenti comunicanti tramite differenza e che però nell’*Anti-Edipo* lo abbandona, proprio perché vincola il desiderio alla *mancanza a essere* trasmessa da Sartre a Lacan.

³⁴¹ Ivi, p. 29.

³⁴² *Ibidem*. L’oggetto a cui il desiderio è unito nella macchina desiderante è l’oggetto parziale kleiniano. Quanto alla critica della mancanza, è chiamato a soccorso proprio Marx, che però sappiamo servirsi dello stesso concetto di *bisogno*.

³⁴³ Ivi, pp. 29-30. Il bisogno non appartiene solo al soggetto, come abbiamo cercato di mostrare nella nostra critica della nozione *solo* soggettiva del bisogno di Heller, Krahl o Rovatti, secondo la quale esso è *sempre* autocosciente, dunque in grado di fungere da base per una coscienza di classe autonoma. Non si vedrà d’altra parte nel desiderio un bisogno inconsapevole, perché è solo a partire dai giochi del *desiderio* e dal *bisogno* che può prodursi qualcosa come una *coscienza*; va detto anche che pure il desiderio può essere *manipolato* e diventare un’*ideologia* al servizio del capitale e dei suoi rapporti

abbiamo visto, il bisogno non è *solo* mancanza (indigenza naturale o *rareté* indotta dal capitale), ma *anche* base *positiva* dell'economia, suscettibile di incremento quantitativo e di sviluppo quantitativo che lo trasforma in *bisogno raffinato* (tempo libero, socialità, eros, cultura), non limitato alla sola economia; quanto al rapporto bisogno-desiderio, non è del tutto vero che il bisogno è l'effetto depotenziato del desiderio: viceversa è questo che necessita del *bisogno*, che "arricchendosi" sulla scorta del progresso delle forze produttive, funge da causa *efficiente* dell'espansione del desiderio in flussi sempre più liberi; il *desiderio* è semmai la causa *finale* dello sviluppo del bisogno, l'idea a cui guardare per trasformare la società in modo che tale sviluppo possa sfociare effettivamente in una liberazione e apertura del desiderio di tutti; vedremo che anche secondo Deleuze e Guattari l'apertura del desiderio non è data, ma richiede un processo storico, tuttavia qui loro sembrano sostenere invece l'idea di uno *scadimento* dall'alto, dal desiderio al bisogno: quanto alla mancanza, essa è certo *in sé* il controeffetto del desiderio, ma *per noi e storicamente* appare prima come indigenza ed è solo lo *sviluppo storico* (che segue l'espansione capitalistica del bisogno) che permette di accedere alla *produzione desiderante*; il bisogno-mancanza che gli autori descrivono può inoltre valere come esempio di bisogno *estraniato* (che si tratta di superare), indotto dalla società di consumi (che replica la mancanza naturale): si introduce una mancanza fittizia nel desiderio, producendo una quantità crescente di ciò che abbiamo chiamato "oggetti bucati", per vincolare desiderio, bisogno e consumo alla valorizzazione del capitale.

Il rapporto tra soggetto e desiderio ci conduce alla critica della *psicoanalisi*; poiché si tratta del tema di fondo di tutto l'*Anti-Edipo*, ci limitiamo a vedere le implicazioni politiche della critica del *complesso edipico* in Freud e il parziale recupero dell'*ultimo* Lacan, che ci consente di comprendere meglio il carattere affermativo del desiderio. Il triangolo familiare mamma-papà-io è solo l'*Edipo ristretto*, che la psicoanalisi generalizza, formulandone via via una *struttura* e facendo di esso infine un simbolo universale³⁴⁴. Freud aprirebbe la strada a questo processo, come mostrerebbero le sue analisi di alcuni casi clinici: il contenuto *molteplice* di deliri e ricordi dei pazienti (quindi del loro desiderio), in alcuni casi cosmico, storico, razziale, in altri di gruppo, è ricondotto sempre al monotono *simbolismo* della sessualità, che rimanda alla struttura *familiare* e ai suoi ruoli, all'*individuo*, al

di potere: ad esempio quando questi sono dipinti più liberi di quello che sono solo perché garantiscono spazi in apparenza maggiori al desiderio, circoscritto invece in forme stereotipate o dirottato su beni di consumo. Per quanto riguarda le sintesi passive a cui si riferiscono qui gli autori, è anch'esso un tema frequentato: già studiate da Husserl come caratterizzanti l'esperienza che precede la formazione dell'io, sono riprese in *Differenza e ripetizione* da Deleuze, che lega già lì il loro carattere temporale all'inconscio erotico. Crediamo che la loro *passività* sia tale solo rispetto al soggetto *già formato*, in quanto è al loro livello che si esprime l'*attività* produttiva dell'*inconscio*.

³⁴⁴ Per l'introduzione al triangolo edipico, cfr. pp. 54-55, dove l'accento alla struttura estende la critica della psicoanalisi freudiana anche ai suoi sviluppi *strutturalisti* (Lacan). A pp. 47-48 la critica è rivolta invece a Melanie Klein, che ha il merito di scoprire gli oggetti parziali, per farne però i costituenti della relazione *preedipica* io-madre-padre: Edipo non viene così messo in discussione.

fallo e alla *castrazione* (dunque alla mancanza) e all'esigenza della cura³⁴⁵. In altri termini, a Edipo, all'interno del quale la psicoanalisi inserisce le tre sintesi della produzione desiderante, con un'operazione tutt'altro che neutra dal punto di vista politico³⁴⁶. È particolarmente interessante la seconda sintesi di *registrazione*, che ci mostra come il suo distinto uso da parte di produzione desiderante e psicoanalisi incida diversamente sul processo di *soggettivazione* e sulle sue implicazioni politiche; in tale sintesi le macchine con i loro oggetti parziali produttori di flussi si distribuiscono sul CsO, come termini che lo schizo mantiene nella loro *differenza affermativa*, non negando cioè l'uno per affermare l'altro, in quanto in lui «le posizioni differenziali sussistono perfettamente, [...] ma sono occupate da un soggetto senza viso e trans-posizionale»³⁴⁷: lo schizo appunto, che è *sia* uomo *sia* donna, *sia* genitore *sia* bambino. Bene, Edipo trasforma questo “sia... sia...” in un “oppure”, ossia fa della differenza una negazione con cui un termine *esclude* l'altro: un'ingiunzione a essere uomo *o* donna, genitore *o* bambino, che reca con sé quella a rimanere *al proprio posto*, tanto in famiglia, quanto in società; con una minaccia di fondo: «se non segui le linee di differenziazione, papà-mamma-io, e le esclusioni che le delimitano, cadrai nella notte nera dell'indifferenziato»³⁴⁸, nelle identificazioni *immaginarie* della nevrosi, che però è Edipo stesso a creare come proprio rovescio. Nell'opposizione dello schizo, con la sua differenza affermativa, all'esclusività edipica si scorge chiaramente la lotta cominciata anni prima da Deleuze contro la dialettica hegeliana, la quale concepisce la differenza tra termini solo come *negazione* per poi annullarla in un'*identità* più comprensiva; nella sua indifferenza alla *minaccia* edipica di poter cadere nella *folia* dell'“immaginario”, vediamo la presa di distanza di Guattari rispetto alla scuola lacaniana in cui si era formato e che si mostrava sempre più vicina alla *repressione poliziesca*: lo schizo è un rivoluzionario che si oppone al potere e alle scienze che lo santificano, come

³⁴⁵ Esempi di questi casi sono quelli di Schreber, di cui Freud aveva letto le memorie, cfr. *ivi*, pp. 60-61 o l'analisi freudiana *Un bambino viene picchiato*, cfr. pp. 62-63. Gli autori a pp. 70-2, si riferiscono anche ad *Analisi terminabile e interminabile*. A p. 73, Deleuze e Guattari sostengono che la psicoanalisi *non* inventa né castrazione né Edipo, ma si limita a prestar loro i propri strumenti e intuizioni, a differenza di Lacan che riteneva l'Edipo un'invenzione di Freud.

³⁴⁶ Se la produzione desiderante fa un uso parziale delle sintesi connettive, inclusivo di quelle disgiuntive e nomade di quelle congiuntive, la psicoanalisi le ripiega rispettivamente su un uso rispettivamente *globale*, *esclusivo* e *segregativo*, che non fanno che ricondurre il desiderio ai ruoli parentali e coniugali della *famiglia edipica*, la quale presuppone e consolida *rapporti sociali* determinati, spesso di tipo etnico, nazionale e religioso.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 84. L'uso edipico delle tre sintesi è descritto in *ivi*, pp. 74-117, ma ci serviamo del riassunto a pp. 122-123. Per quanto riguarda la prima sintesi, Edipo si serve di un paralogismo di estrapolazione, che estrae dalla serie degli oggetti parziali un oggetto supposto *trascendente* (ad esempio il fallo) da cui la serie è fatta dipendere, introducendo la *mancanza* nel desiderio; per quanto riguarda la terza, abbiamo invece un paralogismo di applicazione, che stabilisce relazioni biunivoche tra termini del campo sociale e familiari, *ripiegando* la libido su Edipo e servendosi a sua volta di esso per *confermare* i rapporti sociali.

³⁴⁸ *Ivi*, p. 86. La differenza affermativa, che non limita o esclude i termini gli uni con gli altri i termini che distingue, è detta “*sintesi disgiuntiva*”, concetto molto usato da Deleuze in *Logica del senso*. Per la trasformazione del “sia...sia” schizofrenico in “oppure” edipico, cfr. *ivi*, p. 82. Gli autori, a pp. 86-88, vedono nell'uso edipico della seconda sintesi il paralogismo del *double bind*: se Bateson vedeva nel *double bind*, cioè l'emissione da parte dei genitori di messaggi contraddittori rivolti ai figli, una causa di situazioni schizofreniche, Deleuze e Guattari vi vedono l'insieme di Edipo: identificazione *nevrotica* e *omicida* con l'Edipo parricida o interiorizzazione dell'*autorità paterna* e “*guarigione*” tramite la risoluzione del complesso edipico.

filosofia e psicoanalisi. Non crediamo gli autori siano così ingenui dal fare della schizofrenia uno strumento di lotta: il soggetto-schizo è piuttosto un *modello*. Certo, non riusciremmo forse a vivere senza riferimenti personologici che ci consentano di *organizzare* il caos libidico; eppure non è vera vita nemmeno quella in cui essi si *fissano*, in quanto forme legate a situazioni storiche particolari che pretendono di essere universali, spesso per eternizzare le funzioni sociali che rivestiamo e bloccando lo sviluppo potenziale del soggetto desiderante: quest'ultimo può allora rifarsi all'esperienza-limite schizofrenica per distruggere le identificazioni opprimenti e cercare *nuove* direzioni di sviluppo; è forse per questo che essa è vista come una minaccia all'ordine costituito. Quanto alla *famiglia*, non crediamo che essa sia messa in discussione come gruppo di persone che convivono scegliendosi e amandosi, ma in quanto "cinghia di trasmissione" di cui il potere si serve per *inscrivere* i suoi ruoli nell'inconscio degli individui. La funzione sociale repressiva della psicoanalisi consiste nel legittimare ideologicamente come *salute* la famiglia edipica, che si forma invece per estendere e rafforzare il potere; torniamo così al rapporto tra repressione e rimozione, dove sappiamo che per Deleuze e Guattari è la prima a spiegare la seconda; non per Freud, che non mette al centro tanto la rimozione, quanto la legge di *incesto-castrazione* che regolerebbe il desiderio. I due francesi attaccano proprio questa legge: Freud inferisce erroneamente dalla proibizione legale dell'incesto un desiderio che è *in quanto tale* incestuoso, senza chiedersi se la legge non proibisca un desiderio in realtà *fittizio* per indurci a credere che lo proviamo e a sentirci in colpa; il desiderio non è rimosso perché incestuoso come per Freud, ma assume le sembianze edipiche dell'incesto perché è *rimosso*, ed è rimosso perché va limitato in quanto *pericoloso* per l'ordine costituito³⁴⁹. Edipo è allora una costruzione *politica*, nata dalla simbiosi tra società repressiva e famiglia rimovente: la prima, per *estendere* il proprio controllo in modo più capillare – quale appiglio migliore dell'inconscio individuale? – si fa sostituire dalla seconda, che a sua volta dà un'immagine familiare del desiderio rimosso – dovessi superare la rimozione, magari grazie all'analisi, troverei comunque un desiderio già incasellato in ruoli familiari, dunque sociali.

Ancora una volta, dato il parallelismo tra produzione desiderante e sociale, è centrale la sintesi di *registrazione*; la società si serve della famiglia, che appartiene già alla registrazione della produzione sociale poiché in essa si riproducono i lavoratori, per inserirsi nella registrazione della produzione desiderante; sappiamo che la registrazione avviene sul CsO, come "respingimento" reciproco tra esso e le macchine e che in questo consiste per Deleuze e Guattari la rimozione originaria: ecco, la famiglia vi sovrappone la rimozione *propriamente detta*, restringendo il potenziale cosmico del desiderio nelle

³⁴⁹ Per la critica del rapporto in Freud tra desiderio e legge, che dipinge falsamente il primo come incestuoso per colpevolizzare i soggetti (paralogismo di spostamento), e tra legge di incesto e rimozione, abbiamo riassunto ivi, pp. 127-129.

proprie forme *personali*³⁵⁰. Potremmo vedere nella famiglia un esempio perfetto di ciò che Foucault descrive come dispositivo di ramificazione del potere, anche se il suo modo d'azione sul sesso è addirittura opposto, perché per Foucault il potere *incoraggia* la sessualità, mentre per Deleuze e Guattari esso *reprime* la produzione desiderante, castrandola: dobbiamo ipotizzare che il movimento di apertura e chiusura che caratterizza il nesso potere-capitale agisca fino alla famiglia. Anche se ciò ci deve mettere in guardia dai *casi* in cui l'apparente *apertura* del desiderio (sia pure in forma *estraniata*) è più ideologia al servizio del potere che veicolo di libertà sociale (e anche se si deve tenere a mente l'ammonimento foucaultiano a non vedere nel potere solo una forma di anti-energia), la critica di Deleuze e Guattari alla legge d'incesto-castrazione è necessaria: se questa si inserisce nel desiderio sfigurandolo come incestuoso prima, per castrarlo poi, occorre ricordare con forza che il desiderio fa parte di un processo ben più ampio di quello circoscritto agli agenti coinvolti nell'incesto, e opporre all'esigenza repressiva di castrazione del desiderio la sua autoliberazione e potenza rivoluzionaria. Volendo "salvare" Freud, si potrebbe dire che la sua riflessione, che ci ha concesso di scoprire i meccanismi sottili del desiderio nei suoi rapporti col soggetto, racchiude molto più dell'Edipo e che quest'ultimo potrebbe addirittura fungere da *chiave d'accesso* ai processi desideranti cosmici (e da mappa d'orientamento, dato il loro carattere caotico); gli stessi Deleuze e Guattari ad esempio non escludono del tutto un intervento non castrante dei genitori nel desiderio: se questo si "registra" sul CsO attraverso una genealogia storico-cosmica, i genitori vi intervengono, anche se solo «come oggetti parziali, flussi, segni e agenti di un processo che li deborda da ogni parte»³⁵¹.

Bisogna inoltre riconoscere che la legge freudiana di castrazione, con le sue implicazioni politiche, è stata senz'altro *estremizzata* con esiti reazionari e paternalistici da Lacan ed epigoni (l'abbiamo visto in Recalcati), che ne hanno fatto l'unica via per accedere alla dimensione simbolica del desiderio; è però proprio questa dimensione a costituire il problema, né basterà andare dalle continue identificazioni immaginarie alle funzioni simboliche regolate dalla legge di castrazione, perché è l'insieme stesso di *immaginario* e *simbolico* a rappresentare per Deleuze-Guattari l'insieme *strutturale* che universalizza l'Edipo, a cui va opposta la *materialità* del desiderio, che costituisce il *reale* e che dunque si lega al godimento³⁵². In realtà Lacan, ammettono i due, ha saputo guardare al di là della

³⁵⁰ Sul modo in cui la famiglia si inserisce nella produzione desiderante per conto della società, abbiamo riassunto ivi, pp. 133-134. Con la famiglia come addetta alla riproduzione dei lavoratori, troviamo un parallelo (per quanto qui poco approfondito) con l'asse Marx-Marcuse e ai temi marcusiani del rapporto tra *repressione* del *desiderio* (che passa anche dalla sua circoscrizione alla forma *familiare-riproduttiva*) e richiesta di *prestazioni lavorative*. Quanto alla distinzione tra *rimozione* originaria e propriamente detta (secondaria), essa *non* equivale a quella marcusiana tra la *repressione* coestensiva alla civiltà e quella addizionale (repressione e rimozione sono correlate, ma non coincidono), ma risale a Freud ed è ripresa e criticata da Deleuze e Guattari.

³⁵¹ Ivi, p. 134.

³⁵² Sul carattere reale del desiderio contro l'insieme strutturale di immaginario e simbolico, cfr. ivi, pp. 90-91. Deleuze e Guattari prendono la distinzione lacaniana tra desiderio simbolico e godimento reale per ritorcergliela contro,

struttura, scoprendo il suo “rovescio”. Lacan fonda certo la struttura sul fallo *simbolico* della *castrazione*, sottomettendo il desiderio a insiemi molar e negazione, ma – mostrando che Edipo è un *mito immaginario* del singolo, prodotto come vedremo dal capitalismo e restaurante gli antichi simboli dispotici ormai scomparsi (riterritorializzazione) – porta Edipo alla sua *autocritica*: la struttura si dissolve, lasciando emergere il desiderio nella sua potenza *affermativa*, refrattaria a immagine e struttura. Abbiamo intravisto il concetto di “rovescio” [*envers*] nella teoria dei discorsi lacaniana, ma Deleuze e Guattari ne danno un’interpretazione originale, facendolo coincidere con l’oggetto *a minuscolo*, che sappiamo essere il *plusgodere* che causa il desiderio; il rovescio è la *produzione desiderante* che agisce al di sotto della struttura e da cui questa dipende: è l’«“inorganizzazione reale” degli elementi molecolari», fatta di oggetti parziali, «pure molteplicità, ove tutto è possibile, senza [...] negazione»³⁵³, materia costituita da intensità che riempiono il CsO. Insomma, per i due autori la *rappresentazione strutturale* è vincolata alla *repressione*, mentre il nesso di *desiderio* e *godimento* si lega alla *libertà politica* (anche se dobbiamo chiederci se la rappresentazione possa avere un’utilità orientativa non solo funzionale al potere e se, per converso, il suo “al di là” sia del tutto raggiungibile per noi): bisogna allora andare *oltre* la rappresentazione, o almeno il suo solidificarsi in forme fisse, che non permettono alle società e ai soggetti che ci vivono di trasformarsi, spinti dalla potenza mobile del desiderio.

Giungiamo così ai motivi profondi dei rapporti tra desiderio, politica ed economia, che emergono più chiaramente nella riflessione antiedipica su *marxismo* e *capitalismo*, in cui cercheremo di nuovo il movimento di apertura e chiusura che caratterizza potere e capitale. Deleuze e Guattari per leggere il rapporto avvenuto *nella storia* di produzione sociale e desiderante, di macchine sociali e desideranti, si servono proprio di Marx, per il quale la storia universale sarebbe una storia di *contingenze* più che di necessità³⁵⁴. Gli autori sono da subito chiarissimi su questi rapporti: a) macchina sociale

sostituendola con l’opposizione tra l’unione *reale* di desiderio e godimento da una parte e quella *simbolica* di desiderio e legge di castrazione dall’altra.

³⁵³ Ivi, p. 352. Per la doppia operazione di Lacan, con cui egli sottomette il desiderio alla legge di castrazione portando però Edipo alla sua autocritica, cfr. ivi, p. 354. Quanto al rovescio, gli autori non si riferiscono al *Seminario XVII* (tenuto nel 1969-70, ma pubblicato in Francia solo nel ’91, e dei cui temi Deleuze-Guattari potevano essere comunque al corrente), ma ad alcuni degli ultimi saggi degli *Scritti*; gli autori non riportano i titoli, ma solo i numeri di pagina (replicati nell’edizione italiana dell’*Anti-Edipo*) dell’edizione francese dell’epoca degli *Scritti*; l’unica citazione riconoscibile porta a *Sovversione del soggetto*. Va comunque detto che il *Seminario XVII*, è dedicato non tanto al rovescio della *struttura*, quanto a quello della *psicoanalisi*, che coincide col discorso del padrone, il quale però, in quanto insostenibile, mostra la verità nascosta della psicoanalisi; ciò che per Deleuze-Guattari è il rovescio della struttura, l’oggetto *a*, è comunque nel seminario un concetto centralissimo. A p. 355 dell’*Anti-Edipo* gli autori indicano come compito della schizoanalisi scoprire appunto l’inconscio *al di fuori* della struttura, in quanto «orfano, [...] anarchico e ateo». A. Fontana nell’introduzione all’*Anti-Edipo*, p. XVII, parla dell’opera come di un *anti-strutturalismo*, in quanto gli autori sostituiscono il concetto di struttura (prima usato anche da Deleuze) con quello di macchina.

³⁵⁴ Per il carattere contingente della storia in Marx, cfr. ivi, pp. 154-155. Se la storia del capitale è *contingente*, i due autori paiono voler combattere non solo lo *strutturalismo* in psicoanalisi, ma anche sottrarre Marx allo strutturalismo (in particolare ad Althusser, che pure nella sua ultima fase si aprirà alla contingenza col suo marxismo aleatorio); se in Marx ci sono *tracce* di determinismo (errore legato al semplice rovesciamento della dialettica, che portò alcuni marxisti ad attendere fideisticamente e invano il crollo del capitale dallo sviluppo delle forze produttive), abbiamo visto che c’è però anche

(socius) e desiderante «sono le stesse macchine a due regimi diversi», b) «ogni produzione sociale deriva dalla produzione desiderante» come sua *condizione* intrinseca, ma *storicamente* «la produzione desiderante è innanzitutto sociale e non tende a liberarsi che alla fine», c) lo scopo di ogni socius è «codificare i flussi del desiderio, [...] registrarli, fare in modo che nessun flusso scorra senza essere [...] canalizzato», infine d) il CsO è anch'esso una superficie di registrazione dei flussi, ma anch'esso appare storicamente come «ultimo residuo di un socius deterritorializzato»³⁵⁵; vediamo chiaramente la relazione tra la sfera del desiderio e quelle economica e politica: ricordiamo che le sintesi di *desiderio* hanno un valore *produttivo* e che l'organismo *politico* (socius) deve fungere da antiproduzione rispetto a esse, cioè deve regolarle, perché è solo nella loro corretta gestione che si attua il ricambio organico con la natura da parte della società, da cui dipende la sopravvivenza *economica* di questa; il desiderio ha insomma un ruolo e uno sviluppo analoghi a quelli del bisogno, che non può essere omissa dalla trattazione, con pace di Deleuze e Guattari, i quali almeno ammettono qui uno sviluppo storico del desiderio dal basso: diremo allora che la mancanza come distanza tra soggetto e oggetto mancante può essere sì un *controeffetto* della potenza piena del desiderio, inteso come processo naturale precedente la divisione soggetto-oggetto, ma appare *prima*, in stadi della civiltà in cui la piena espansione del desiderio sarebbe un “lusso” incompatibile con lo scarso sviluppo delle forze produttive; il desiderio può liberare i propri flussi solo in seguito all'*espansione* e al raffinamento dei bisogni che seguono il progresso delle forze produttive promosso dal capitale. L'ipotesi storica di Deleuze e Guattari (per quanto forse un po' larga rispetto agli eventi racchiusi in essa, che potrebbero, presi singolarmente, contraddirla) è comunque un'utile e pensiamo verosimile approssimazione: per prima apparirebbe la *macchina primitiva*, che *codifica* (cioè preleva e distribuisce) i flussi sul corpo pieno della terra, l'entità unica che si appropria le forze produttive e condiziona appropriazione e utilizzo comuni del suolo, secondo quella che potremmo individuare come una prima “*chiusura*” dei flussi, altrimenti liberi e ingestibili³⁵⁶. La seconda macchina è quella *dispotica*, che compie un'operazione diversa, la “*surcodificazione*”, in cui i flussi sono dirottati verso lo Stato e il corpo pieno e il consumo del sovrano: questo, rispetto agli altri oggetti produttori di flussi agganciati in catena gli uni con gli

un *soggetto concreto* coi suoi *bisogni*, a cui ora possiamo aggiungere il *desiderio*: nel soggetto desiderante potremmo vedere un elemento di questa contingenza, la variabile impazzita che può farsi oppure no artefice del cambiamento sociale a seconda di una molteplicità di casi, che possono avvenire o meno.

³⁵⁵ Ivi, p. 35. Gli autori legano qui la produzione desiderante all'*Homo natura*, quella sociale all'*Homo historia*. Per Deleuze e Guattari la differenza tra *macchine desideranti* e *sociali* o tra le sintesi della produzione *desiderante*, studiate dalla schizoanalisi, e quelle della produzione *sociale*, per cui si tratta degli stessi fenomeni a regimi diversi, è data dal loro diverso uso: l'inconscio non pone problemi di senso o di interpretazione (stoccata tanto alla psicoanalisi freudiana quanto a quella lacaniana), quanto di *uso* e *funzionamento*; il senso va ricondotto all'uso, ma ciò è possibile solo tramite un'analisi materialistica con dei criteri immanenti che determinino gli usi legittimi, in opposizione a quelli illegittimi e trascendenti che rimandano l'uso al senso: cfr. ivi, p. 121.

³⁵⁶ Per la descrizione delle tre macchine ci serviamo soprattutto del riassunto a pp. 298-299; la macchina primitiva (corrispondente ai selvaggi) è descritta in dettaglio a pp. 161-216.

altri, costituisce un oggetto trascendente e, sovrapponendosi alle alleanze tra comunità, opera la prima *deterritorializzazione*: potremmo definire questa una prima “*apertura*”, sia perché spezza le vecchie unità territoriali, sia perché “*astrae*” i flussi di desiderio nella forma universale del *denaro*, introdotto per rendere i sudditi debitori dello Stato; si tratta però anche qui di un’apertura “*a tenaglia*”, di fatto (ma non vorremmo complicare le cose) una semichiusura, perché la surcodificazione iscrive i flussi di desiderio in denaro per rinchiuderli nel palazzo del sovrano (sorta di *monopolista* del desiderio) e costituisce l’essenza dello Stato come *Urstaat*, che «è la formazione di base che fa da orizzonte a tutta la storia»³⁵⁷; l’*Urstaat* funziona insomma come il mercantilismo in Lyotard, e poco importa che Deleuze e Guattari lo identifichino con altre fasi storiche, lo stato barbarico o la produzione asiatica, perché esattamente come il mercantilismo l’*Urstaat* non è solo una forma sociale, ma anche un *momento* di società storicamente successive, che cercano di *ricostruirlo*: proprietà, merci e classi rappresentano il «*fallimento dei codici*» e il tentativo dello Stato di «inventare codici specifici per flussi sempre più deterritorializzati»³⁵⁸, che del resto lo sono a opera della stessa astrazione in denaro; quest’ultima si ritorce contro lo Stato che l’aveva creata. Giungiamo così alla terza macchina, quella *capitalistica*, che decodifica i flussi sul corpo pieno del capitale-denaro, sostituendo codici e surcodificazione, nella gestione di flussi ormai deterritorializzati, con un’*assiomatica*: essa si distingue da codici e surcodici – che prelevano il desiderio per registrarlo nelle terre comunitarie o dirottarlo, sovrapponendosi a esse, verso il sovrano e cercano di offrire un codice unico per esso – perché regola il desiderio inserendosi in modo immanente in esso, nella sua forma di quantità astratta di denaro. Il capitale, distruggendo codici e surcodici opera la *seconda* deterritorializzazione, ma *riterritorializza* le territorialità perdute, ricreando nuovi arcaismi dove ha rotto gli antichi³⁵⁹. Il movimento di

³⁵⁷ Ivi, p. 245. Dato che questa deterritorializzazione *rinchiude* entro lo Stato e il sovrano i flussi deterritorializzati, parleremmo di *pseudo-deterritorializzazione*; Deleuze e Guattari (che del resto chiamano a p. 298 le prime due macchine “*territoriali*”, forse perché entrambe, a differenza del capitale, legate alla terra), per sottolineare il carattere diverso dello Stato rispetto alle comunità ed evitare di limitarlo al suo territorio, a p. 221 parlano piuttosto di *pseudo-territorialità*; in entrambe le posizioni comunque si mostra il carattere “*misto*” dei fenomeni coinvolti in questi processi.

³⁵⁸ Ivi, p. 246. Se classi, merci, proprietà, che contengono in germe il capitalismo e coincidono forse con ciò che Hegel chiamava *società civile*, sono create dallo Stato per *arginare* invano i flussi, vediamo non solo che esse portano a *disoluzione* lo Stato stesso, ma anche che l’operazione hegeliana di risolvere la società civile in Stato è *inutile* perché la riporta indietro al suo principio, che ricomincerà a ricrearla, e così via; la stessa operazione (ripresa negli stati corporativi fascisti o invocata da certi sedicenti marxisti) è perfettamente inutile anche come argine al capitalismo perché si limita a creare un instabile *capitalismo di Stato*. Dal punto di vista strettamente economico, la macchina dispotica corrisponde alla *produzione asiatica* individuata da Marx, cfr. anche p. 218, da quello libidinale il despota è il grande *paranoico*, cfr. p. 217, che ritroveremo *mutatis mutandis* nel fascismo. La macchina dispotica è descritta a pp. 216-251.

³⁵⁹ Per la macchina capitalistica, cfr. ivi, pp. 251-299; noi continuiamo a servirci del riassunto a pp. 298-299, cfr. anche p. 36. Gli autori non danno una distinzione puntuale della differenza tra codici e assiomatica (la nostra breve descrizione deriva da pp. 36 e 298); abbiamo cercato qua e là indicazioni sull’*assiomatica*: essa, inserendosi *nei* flussi di desiderio ridotti a *denaro*, estrae *plusvalore* umano e macchinico da flussi di lavoro e tecnici, iniettando al contempo nella produzione dell’“*antiproduzione*”, che però *non* appartiene a un corpo separato come il sovrano: cfr. pp. 269 e 282; il movimento doppio del capitale deriva dal fatto appunto che esso da un lato *decodifica* i flussi (*apertura*, diremmo), ma dall’altro li vincola nel corpo del capitale con un’*assiomatica* non meno rigorosa dei codici (*chiusura*): cfr. pp. 279-280; inoltre la moneta di cui si serve l’assiomatica come equivalente è *indifferente* alla differenza qualitativa dei flussi: cfr. p. 282. L’assiomatica, che funziona guastandosi e *allarga* o *respinge* i propri limiti, implica comunque un apparato collaterale di

apertura-chiusura (che abbiamo visto toccare, anche se forse in minor misura, altre società) è qui, a livello del capitale e dei suoi sistemi di potere, troppo evidente per non pensare che si tratti di uno degli elementi *centrali* del suo funzionamento e tocca sia il suo aspetto propriamente *economico* sia quello *libidinale*: il capitale, che nasce dall'incontro tra i flussi decodificati di capitale da un lato e lavoro dall'altro, per poi imporre questo nesso nella società, «tende verso una soglia di decodificazione che disfa il socius a vantaggio del corpo senza organi, che, su questo corpo libera i flussi del desiderio in un campo deterritorializzato»³⁶⁰; un'apertura, non c'è dubbio, che si palesa anche nella produzione di un *soggetto* corrispondente. Il capitale, così facendo, si avvicina però anche al suo limite, “*schizofrenico*”, perché produce «lo schizo come il soggetto dei flussi decodificati sul corpo senza organi»³⁶¹; ed eccoci allora alla *chiusura*: «il capitalismo, nel suo processo di produzione, produce una formidabile carica schizofrenica sulla quale fa portare tutto il peso della sua repressione, ma che non cessa di riprodursi come limite del processo»³⁶²; la chiusura è motivata dal fatto che il capitale, se vuole mantenersi come tale, è costretto a “*contrariare*” continuamente la sua tendenza, respingendo il *limite* a cui tende: più esso «detterritorializza, decodificando e assiomaticizzando i flussi per estrarne il plusvalore, più i suoi apparati annessi, burocratici e polizieschi, riterritorializzano»³⁶³,

registrazione, lo *Stato capitalistico*: questo però, a differenza di quello dispotico, è esso stesso un prodotto dell'assiomatica, *al servizio* di essa, cfr. pp. 286-7; è l'assiomatica infine a determinare a livello sociale la riduzione di tutti i ranghi alla *sola* classe della borghesia: cfr. pp. 288-289.

³⁶⁰ Ivi, p. 36. Per l'idea di origine marxiana del capitale come incontro dei *flussi di forza-lavoro* da un lato e *capitale-denaro* in grado di comprarla dall'altro, esprimibile come il rapporto differenziale dy/dx , ove dy è il capitale *variabile* e dx quello *costante*, che mostrerebbe la trasformazione del plusvalore di codice in *plusvalore di flusso*, cfr. ivi, pp. 36, 254 e 258. Altri elementi che definiscono il campo di immanenza capitalistico sono la distinzione (ripresa anche da Lyotard) tra moneta di *pagamento* e di *credito* e la legge marxiana di *caduta del saggio di profitto*. Per quanto riguarda la prima, abbiamo da un lato moneta come mezzo di pagamento che traduce in termini di circolazione semplice i valori d'*uso* in valori di *scambio*, dall'altro moneta di credito che misura la potenza del capitale di *riprodursi* su scala *allargata*; poiché quest'ultima implica una *smaterializzazione* del denaro, c'è comunque bisogno dell'intervento dello *Stato* per assicurare la *convertibilità* tra le due monete: ecco perché anche Deleuze e Guattari parlano, prima di Lyotard, di *dissimulazione* tra i due tipi di moneta; i due punti di convergenza (che fanno sì che il capitale non sia definito solo come produzione, ma anche come capitalismo *mercantile*, altro concetto che si ritroverà in Lyotard) tra le due monete sono la *banca* e l'investimento di *desiderio*, per gli autori colpevolmente trascurati dal marxismo – assieme in genere alla sfera di *circolazione* (anche se va detto che Marx aveva dato contributi importanti anche in questo campo nel secondo e terzo libro del *Capitale*). La caduta infinita del saggio di profitto si spiega per Deleuze e Guattari con l'*incommensurabilità* di fondo tra valore delle *imprese* e della *forza-lavoro*: non sapremmo dire se si tratti di una giusta lettura (la stessa legge marxiana della caduta è stata messa in discussione anche in ambito marxista), ma è importante come esempio di come il capitale riproduca il suo *limite interno* e funzioni solo guastandosi; per questi temi, in cui vediamo come in genere *desiderio* (e per noi, *bisogno*) intervengano nella spiegazioni dei concetti-chiave dell'economia politica, cfr. ivi, pp. 258-261.

³⁶¹ Ivi, p. 36.

³⁶² Ivi, p. 37. Se la schizofrenia è per Deleuze e Guattari la malattia del nostro tempo non è perché la vita moderna è alienante (cosa che certo in parte è, anche se si tratterebbe comunque di un'alienazione *necessaria* in vista del processo di deterritorializzazione), ma proprio perché il capitale produce questa “*carica*” schizofrenica; né si tratterebbe dunque, per “*curarla*” di tornare a modi di vita precedenti. I due autori assegnano inoltre in maniera un po' arbitraria la paranoia e la mania depressiva alla macchina dispotica e l'isteria a quella territoriale (primitiva), forse per associazione con le fasi (orale, anale, etc.) di sviluppo della sessualità; tuttavia vediamo continuare tali disturbi anche nel capitalismo: se è così, forse sono dovute a *riterritorializzazioni*, a livello del singolo, di vecchie macchine.

³⁶³ *Ibidem*. La relazione tra processo schizofrenico e schizofrenia come malattia mentale è chiarito da Deleuze e Guattari nei termini del rapporto tra deterritorializzazione e riterritorializzazione: la carica schizofrenica prodotta dalla *decodificazione* del capitalismo costituisce il *limite* che lo minaccia e che esso è costretto a *respingere* se vuole mantenersi in piedi assieme ai suoi apparati cfr. ivi pp. 36-37; lo schizofrenico *segue* invece questa carica, *rifutando* ogni riferimento

richiamandosi dal punto di vista simbolico a patria o famiglia e assorbendo da quello economico parte crescente del plusvalore.

Ci sono diverse considerazioni da fare: anzitutto se lo schizo è rivoluzionario perché segue le linee di fuga del desiderio, esso è anche il bersaglio “soggettivo” su cui il capitale deve dirigere la sua *repressione*, il *soggetto desiderante* (che si tratta per converso di liberare): il desiderio, unito al godimento, è *sovversivo* perché incompatibile con la riterritorializzazione capitalistica, dunque va castrato, ridotto a forme controllabili nei momenti di chiusura o dirottato a fini di profitto sugli oggetti di consumo nei momenti di apertura – e qui dobbiamo chiederci se non abbia in parte ragione Foucault, per il quale il potere si esprime anche nell’apertura: staremo attenti a non vedere l’apertura come *sempre* rivoluzionaria (anche perché si rischierebbe di riprendere sul piano libidinale l’idea del crollo necessario del capitale in seguito allo sviluppo delle forze “produttive”, qui la produzione desiderante) –. In secondo luogo, dobbiamo *in parte* rivedere l’idea (espressa nella nostra obiezione a Lyotard) che possa esistere un “fuori”, un limite esterno, rispetto al capitale: il limite, riprodotto con l’allargamento del capitale stesso, è *interno* a esso; se però parliamo di limite, a rigore c’è anche qualcosa che sta al di là di esso, pur interno allo spazio aperto dal capitale: si tratta appunto dell’*autocritica* del capitale; possiamo tuttavia mantenere l’idea di un limite esterno, come idea orientativa: essa è forse avvicinabile con la domanda se la *monetizzazione* integrale (pur forse “necessaria” storicamente, in vista dell’espansione del desiderio) della società promossa da esso, la sua riduzione dei soggetti a propri *valorizzatori*, la sottomissione dei loro bisogni al *profitto* nei momenti di apertura – o i suoi apparati *repressivi*, la *normalizzazione* dei soggetti desideranti, la *censura* del loro godimento nei momenti di chiusura – siano compatibili con lo sviluppo della civiltà e della libertà che la filosofia (se serve a qualcosa) deve proteggere. In terzo luogo ci chiediamo se la carica schizofrenica, l’espansione libera del *desiderio*, prodotta dal processo produttivo capitalistico possa essere accostata all’espansione dei *bisogni* e dei *consumi* di cui parlavamo; crediamo proprio di sì, in quanto trae come questa la scia dallo sviluppo capitale (forze produttive, consumi etc.), come crediamo che essa possa essere accostata al modello di Heller dei bisogni radicali: potremmo parlare di *desideri radicali*, che sono creati dal capitalismo, perché è proprio questo a promuovere tale *espansione*, ma che possono essere soddisfatti solo *superandolo*, perché è esso che nel suo momento di apertura li vincola al

familiare e personologico: Deleuze e Guattari si chiedono se è per questo che lo schizofrenico è malato, o se così si avventura verso il processo schizofrenico. Evidentemente egli rappresenta un problema *politico*. La psicoanalisi (non tutta, diremmo) presta la sua arte per arginarlo: essa non coglie la relazione (o forse la coglie troppo bene?) tra *processo* e *disturbo* schizofrenico, cfr. pp. 415-416, il quale è una territorialità a cui ci si aggrappa per arrestare il processo, e tenta di nevrotizzarlo; i malati cozzano contro il limite e si piegano sul CsO, su cui però come sappiamo la produzione desiderante si blocca (rimozione originaria); essi si affidano alla *rimozione originaria* per *sfuggire* al sistema rimozione-repressione che fabbrica i nevrotici – la falsa alternativa edipica tra accettazione della propria identificazione col parricida nevrotico o interiorizzazione dell’autorità paterna, che forse in futuro si potrà esercitare, cfr. ivi p. 88 –, ma vedono infine abbattersi su di loro una repressione *più dura*, che li identifica con gli schizofrenici dell’ospedale.

profitto e in quello di chiusura riproduce i propri limiti (malfunzionamenti o riterritorializzazioni), che colpiscono anche il desiderio.

Tornando al testo, vediamo che il capitalismo, nella sua immanenza, riproduce l'*Urstaat* trascendente come uno dei suoi poli (come nel mercantilismo di Lyotard); l'altro polo sono le *forze* (chiamiamole soggettive e desideranti) scatenate dal capitale stesso e che costituiscono la sua possibilità di saltare³⁶⁴. Diremmo che il capitalismo è un campo di immanenza, con alcuni centri (Stati, banche centrali, monopoli) che sono *trascendenti* rispetto al campo stesso; evitiamo però la facile opposizione tra trascendenza cattiva e immanenza buona: come spiegava Foucault, il *potere* non è trascendente (ciò che in parte rimane, anche se egli trascura questo aspetto) rispetto al proprio campo, ma immanente a esso, come pure molti altri dei centri in cui si ramifica; il *capitale* è un sistema di potere che agisce nello stesso modo, e la resistenza a esso passerà da centri che, rispetto a quelli *immanenti* del suo potere (amministrazioni e banche locali, filiali di industrie, dispositivi intermedi come chiesa, scuola o famiglia), sono simmetrici e anch'essi immanenti al suo campo; né si farà l'errore opposto di pensare che l'immanenza del nesso potere-capitale sia cattiva e la trascendenza di gruppi (stati chiusi al mercato, partiti protezionistici) che si pretendono esterni a esso (senza esserlo: il protezionismo è un momento di *chiusura* del capitale stesso) sia buona. Tuttavia, la critica del capitale e del suo potere richiede che non si accetti supinamente il mondo praticamente onnicomprensivo creato da essi: forse il "*fuori*" rispetto a esso non è imminente né facilmente raggiungibile, eppure va almeno *pensato*, se si vuole avere una base su cui impostare tale critica; è per questo che, nel confronto con Lyotard, Deleuze e Guattari risultano più convincenti: se il primo si limita a una descrizione del capitale (e del suo desiderio), che a tratti pare santificarlo assieme ai suoi rapporti di potere solo perché ha espanso la "pellicola" libidinale, i secondi adottano una prospettiva *critica*, chiedendosi se esso sia compatibile con una *vera libertà* per il desiderio, come si evince dalla loro *opposizione* alla repressione o dal loro riferimento alla possibilità del capitale (creata da questo) di *saltare*, possibilità che riposa sul desiderio stesso e i suoi portatori: proprio qui i due individuano una nuova classe rivoluzionaria³⁶⁵.

³⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 298.

³⁶⁵ Deleuze e Guattari criticano esplicitamente Lyotard in *ivi*, pp. 276-277: egli ha il merito di operare in *Discorso, figura* (1971) la prima critica del significante opponendogli la "*figura matrice*", che corrisponderebbe al desiderio, per piegare poi però (identificando la matrice col fantasma) il desiderio stesso, con la sua produzione intensiva, alla *struttura*, reintroducendovi la mancanza e la legge di castrazione; curioso che in *Economia libidinale* Lyotard cerchi di pervenire a una concezione di desiderio ancor *più* affermativa e intensiva (talvolta immorale) di quella dell'*Anti-Edipo*, quasi a cogliere una sfida. Abbiamo già detto che *Economia libidinale* è un testo con vari limiti, eppure alcune sue analisi forse si completano a vicenda con quelle dell'*Anti-Edipo*: Lyotard, a differenza di Deleuze e Guattari, presta ed esempio poca attenzione al dispositivo *politico* che si associa al mercato nelle società antiche (Elleni, Lidii, Cinesi), mentre Deleuze-Guattari sono meno attenti a come in queste società il mercato possa essere già *autonomo* dalla politica e anticipi alcuni aspetti del capitale. Ci si può infine chiedere se la distinzione tra *deteritorializzazione* e *riterritorializzazione* che Deleuze e Guattari segnalano all'interno del capitale coincida con quella lyotardiana tra capitale di *riproduzione* e di *rapina* ("mercantilismo"): non proprio, perché in ciascuno di questi ultimi agiscono *sia* l'apertura *sia* la chiusura, che corrispondono

Eccoci allora a due altri punti importanti della lettura antiedipica di Marx, il concetto di *rivoluzione* e la *composizione di classe*. Anticipiamo che, soprattutto riguardo al primo punto, le risposte *non* sono esaurienti (come non lo sono in gran parte degli autori incontrati, cosa che può portare ad amare conclusioni) in senso propositivo, ma almeno hanno il merito di sgomberare il campo da soluzioni impraticabili o falsamente rivoluzionarie. Rivoluzione *contro* cosa, anzitutto? Contro la monetizzazione integrale del desiderio e la repressione che, più che convivere, nel capitalismo sono la *stessa* cosa: «la vera polizia del capitalismo sono la moneta e il mercato»³⁶⁶, in quanto è qui che si certifica l'*impotenza* del salariato (ma anche del capitalista) rispetto alla potenza del capitale; quello che può sembrare uno slogan descrive in realtà il funzionamento del sistema immanente del capitale, nel quale deve costantemente essere immessa moneta affinché esso costituisca un gigantesco oggetto di investimento di desiderio, sia da parte del capitalista che del salariato; i flussi di desiderio di entrambi si congiungono in esso: in sostanza nella produzione capitalistica ogni *investimento libidinale* deve essere iscritto in *forma monetaria*, con quella che chiameremmo un'*inversione*, in quanto qui sono i flussi di denaro a spiegare quelli di desiderio, che in realtà costituiscono forse la ragione di quelli (investo denaro perché desidero, non viceversa); una spiegazione su cui forse Deleuze e Guattari non sarebbero d'accordo, perché pare rimandare all'*estranazione* (tema marxista forse sentito come logoro e semplicistico) applicata al *desiderio*: infatti rispetto a cosa sarebbe “scaduto” il desiderio, che tra l'altro ha sempre bisogno di esteriorizzarsi in altro per svilupparsi? Rispetto al suo *potenziale* sviluppo, risponderemmo, in cui esso non è scambiabile contro l'equivalente astratto del denaro, mantenendosi invece nella sua *singularità e differenza* e guadagnando quella *libertà* rispetto alla vita necessaria di cui parlano Marx, Heller e Marcuse a livello dei bisogni radicali e dell'eros (tempo libero, socialità, eros libero dalla mera procreazione, arte, lavoro soddisfacente). Tale libertà si situa *a lato* del processo economico, ma è una sua *conseguenza*: dobbiamo quindi evitare l'ingenuità di pensare che la monetizzazione sia stata un'operazione voluta *solo* per depotenziare il desiderio; essa è stata l'astrazione *necessaria* per allargarne i flussi, portandoli, dalle comunità rurali e dagli Stati nazionali a circolazione limitata, a incontrarsi sul mercato mondiale, incrociandosi, contaminandosi e *arricchendosi* non solo dal punto di vista economico, ma anche qualitativo. Ecco perché Deleuze e Guattari hanno ragione quando scartano due soluzioni solo apparentemente rivoluzionarie: la *psicoanalisi*, che si ferma alla monetizzazione, in quanto «registra [...] un sistema di dipendenze economico-monetarie nel cuore del *desiderio* di ogni soggetto che tratta»³⁶⁷; se fosse così, il discorso

invece grossomodo rispettivamente alla deterritorializzazione e alla riterritorializzazione; va detto però che anche queste sono fenomeni “*misti*” e tendono sempre a sfociare l'una nell'altra. Entrambe le coppie concettuali contribuiscono alla comprensione del capitale.

³⁶⁶ Ivi, p. 271.

³⁶⁷ Ivi, p. 272. Deleuze e Guattari non sono molto espliciti nell'indicare quali siano le dipendenze monetarie della psicoanalisi: si tratta banalmente del fatto che l'analisi, che spesso dura una vita, richiede *parcelle* troppo costose o, più

lacaniano dell'analista sarebbe meno sovversivo di quanto vorrebbe e potrebbe contribuire a mantenere i soggetti nella condizione di malati inguaribili o legarli ancor di più al potere della moneta. In secondo luogo, il *ritiro* dal mercato mondiale, in un «rinnovamento della “soluzione economica” fascista», nella cui critica Deleuze e Guattari colgono ancora nel segno; *no way back*: pensiamo che una chiusura del genere, sempre che sia possibile o desiderabile dalla maggioranza della popolazione, rischi di riportare *indietro* le conquiste libidinali già fatte, bloccando i flussi del desiderio e impedendone i contatti reciproci; così anche per gli autori, che però esagerano, legando la rivoluzione alla *sola* apertura: il fatto è che «i flussi non sono ancora abbastanza deterritorializzati», dunque non bisogna «ritirarsi dal processo, ma andare più lontano, “accelerare il processo” [...]: in verità, su questo capitolo, non abbiamo ancora visto nulla»³⁶⁸. Va bene, ma i flussi completamente deterritorializzati sono *vivibili*, e d'altra parte questa deterritorializzazione in che rapporto sta con la *monetizzazione* del desiderio? Accelerare il processo per andare *dove*? Non si rischia, ancora, di ripristinare la fiducia malriposta nel crollo *automatico* del capitale in seguito all'espansione delle forze produttive o del desiderio? Per rispondere almeno in parte a tali domande occorrerebbe approfondire la relazione tra rapporti di *potere* e *potenza* desiderante; qui forse vedremmo che apertura e chiusura del desiderio non sono rivoluzionarie o reazionarie *in sé*: ad esempio la chiusura può essere non solo riterritorializzazione anacronistica, ma anche *resistenza locale* contro forme di desiderio estraniare e imposte tramite la violenza o il ricatto del mercato; e, d'altra parte, l'apertura può anche estendere il potere, come ha mostrato Foucault, anche se può viceversa avere un potenziale rivoluzionario, in quanto in grado di connettere in una sorta di *internazionale libidinale* i flussi di desiderio degli sconfitti del capitale, permettendo di liberarli dalla forma monetaria e di svilupparne la potenza più propria.

È forse a quest'ultima possibilità che si lega la discussione di Deleuze e Guattari – che utilizzano implicitamente lo schema marxiano secondo cui il capitale crea i propri distruttori (che definiremmo i portatori dei bisogni e dei desideri che ha creato ma non ha saputo soddisfare) – sulla composizione di classe. La *classe* per i due filosofi è un concetto moderno, sorto dalla decodificazione di caste e ranghi e, poiché l'autrice di questa come delle altre decodificazioni, è la *borghesia*, essa è la sola classe; perciò, se si legge la storia come lotta di classe, come fa il marxismo “classico”, lo si fa in realtà in funzione della borghesia, non del proletariato. Si tratta di una diagnosi forse errata nei tempi,

radicalmente, che mantiene una concezione del desiderio come *manca*, secondo cui l'oggetto del desiderio non è *mai* raggiunto, replicando lo schema degli “oggetti bucati” di consumo che troviamo sul mercato? Riguardo alla monetizzazione del desiderio, viene in mente il tema lyotardiano della moneta libidinale, anche se nell'*Anti-Edipo* pare più forte l'aspetto monetario, criticato, di quello libidinale, in linea col suo carattere più *critico* nei confronti del capitale. Il desiderio del capitale, sul cui corpo si investono congiunti i flussi di desiderio di capitalisti e salariati, è fondato sulla relazione paradossale tra il rapporto differenziale dei flussi di desiderio-denaro *senza limiti esterni* (il capitale che vuole la propria *potenza*) e i *limiti immanenti* al capitale, che questo continua a riprodurre su scala sempre più larga (il capitale che desidera la propria *impotenza*): cfr. *ivi*, pp. 271-272.

³⁶⁸ *Ibidem*.

poiché è applicata anche a periodi della decodificazione (XIX e prima metà del XX secolo) dove le due classi di borghesia e proletariato erano chiaramente *distinguibili* nel loro conflitto, ma giusta concettualmente, perché in effetti la decodificazione ha poi ridotto le classi (almeno nei paesi industrializzati e nella seconda metà del XX secolo) a *una* classe soltanto, assimilabile con la borghesia (o comunque con un ceto medio). La spiegazione del fenomeno è convincente: la classe dominante e quella dominata, definite rispettivamente da flussi di capitale e di lavoro, sono *congiunte* dal capitale nella riproduzione di se stesso e dei propri limiti. Meno convincenti (ma non del tutto errate) sono le conseguenze tratte; nel “campo” capitalistico si genera «un assoggettamento senza precedenti: non c’è più neppure padrone» perché il padrone che comanda i lavoratori-schiavi e assorbe plusvalore senza goderne è «più schiavo dell’ultimo degli schiavi, [...] bestia da riproduzione del capitale»³⁶⁹. Ora, è senz’altro vero che nel capitalismo il potere si trasforma, con la figura tradizionale del padrone che tende a scomparire dietro ingranaggi *anonimi* e che l’assoggettamento *permane* anche dietro a forme apparentemente democratiche (fatti notati anche da Lacan e Foucault); ma l’assoggettamento è davvero *maggiore*, rispetto a epoche in cui gli uomini liberi erano minoranza esigua della popolazione, solo perché meno visibile, e non vi sono oggi maggior mobilità sociale e più spazi di *libertà*? E, d’altro lato, il fatto che il padrone (o ciò che ne rimane) non disponga del tutto dei meccanismi politico-economici che si trova comunque a gestire significa che esso è più schiavo del resto della popolazione e che, in quanto estrattore di plusvalore, appartenga a gruppi che godono *meno* degli altri (secondo la nota idea dell’ascetismo borghese all’origine del capitalismo)? Le nostre domande, forse contraddittorie (ma perché poste in riferimento a due asserzioni degli autori in parte contraddittorie), non sono poste (si perdoni il bisticcio) per spirito di contraddizione, ma per rispondere a un altro interrogativo: desiderio, godimento e bisogni non sono forse distribuiti *asimmetricamente*, resi più accessibili e sicuri ad alcuni gruppi a scapito di altri che, vincolati alle proprie prestazioni lavorative, sono costretti a rimandarne la soddisfazione o a parteciparvi in forme stereotipate, utili a mantenere in piedi il sistema? E d’altra parte la maggior mobilità sociale e l’aumentata diffusione della conoscenza non consentono maggiori possibilità di *critica*? Forse Deleuze e Guattari stessi ammettono che l’assoggettamento non è tale da impedire la formazione di gruppi rivoluzionari (o forse mantengono l’idea veteromarxista che, maggiore è l’oppressione, maggiore sarà la forza rivoluzionaria): poiché l’opposizione tra classi è sostituita da quella tra i *flussi* iscritti «in un’assiomatica di classe sul corpo pieno del capitale e i flussi decodificati» che si liberano anche da assiomatica e in genere da ogni significante, essa dal punto di vista dei gruppi sociali diviene quella tra «la classe e i fuori-

³⁶⁹ Ivi, pp. 289. Per la discussione sulla composizione di classe, cfr. pp. 288-290. Al congiungimento dei flussi di desiderio e di capitale, dunque delle classi che li portavano, corrisponde nel campo d’immanenza capitalistico anche la confusione tra produzione e antiproduzione (distinte nello Stato dispotico).

classe; tra i servi della macchina e quelli che la fanno saltare»³⁷⁰, insomma tra i *capitalisti* e gli *schizo*, e i relativi investimenti (paranoico o schizo o, su un altro piano, di desiderio o interesse), insieme (molari o molecolari) e gruppi (assoggettato o soggetto) che abbiamo incontrato. Il problema è sempre lo stesso, la lettura è ineccepibile sul piano diagnostico, in quanto riscontra una trasformazione della composizione sociale *realmente* avvenuta (la riduzione delle classi a una soltanto, o, il che è lo stesso, la scomparsa delle classi) e integra sul piano *libidinale* il dibattito degli anni '70 che abbiamo incontrato sul rapporto tra bisogni, soggettività, composizione e coscienza di classe da una parte e organizzazione e prassi rivoluzionaria dall'altra³⁷¹; meno su quello risolutivo, (ma non bisogna essere troppo severi: dopotutto in quanti hanno fatto di meglio?): ci si deve ad esempio chiedere se *ogni* flusso deterritorializzato sia rivoluzionario e *ogni* iscrizione dei flussi in codice, assiomatica (o altra iscrizione simbolica) sia repressiva; come individuare poi precisamente i *fuori-classe*, non si rischia di applicare al desiderio lo schema terzomondista di Sartre o di certo Marcuse, affascinante, ma rivelatosi inefficace all'atto pratico? Potranno essere i non integrati ai generali modelli di adattamento psichico? O altrimenti gli hippie o gli psiconauti, le donne o gli omosessuali? Come definire il potenziale rivoluzionario e le modalità *organizzative* di questi gruppi? I loro obiettivi possono essere *comuni*? Di una cosa siamo però certi, e si obietterà che non è abbastanza, quando in realtà è già molto: se il potere e il capitale vivono in simbiosi, allora anche la lotta contro di essi dovrà colpire il loro *nesso*, provenendo dall'unione di *tutti* coloro i cui bisogni e desideri (e forse bisognerà trovare altri concetti oltre al desiderio e al bisogno) sono *minacciati* da tale nesso; tanto dal *marxismo dei bisogni*, quanto dalla *sinistra desiderante dei costumi* (e dalle loro varianti successive), che non possono separarsi senza perdere non solo possibilità di successo, ma il senso stesso della lotta, la quale rischia di ridursi a elemosinare a potere e capitale briciole di libertà e diritti per la propria nicchia corporativa, invece di essere una spinta alla trasformazione *della società* per la felicità di ognuno.

Resta un ultimo punto da trattare, per chiudere il cerchio: cosa c'entrano *Edipo* con le *macchine sociali*, in particolare con quella capitalista, e, sul piano scientifico, la critica della schizoanalisi alla *psicoanalisi* con quella marxista al *capitale*? Abbiamo accennato al fatto che Edipo è una riterritorializzazione mitica con cui il capitalismo restaura i simboli delle vecchie macchine. Lasciamo in nota la spiegazione offerta dagli autori sulla nascita strettamente economico-politica della famiglia edipica a partire dal capitale e concentriamoci sull'elemento che assicura la sua applicazione nel campo sociale, ossia la *rappresentazione*, perché è proprio qui che agiscono la *psicoanalisi* e il relativo

³⁷⁰ Ivi, p. 290.

³⁷¹ Deleuze e Guattari, cfr. ivi, pp. 290-293, riconoscono i meriti di Lenin nel costruire una coscienza di classe, ma sostengono che egli si muova su un piano, quello dell'*interesse* di classe, meno profondo e più ingannevole di quello del *desiderio* (e qui ritroviamo la critica di Marx e Heller al concetto di interesse), ciò che spiega la trasformazione del socialismo reale in capitalismo di Stato, o in altre realtà, l'investimento del desiderio delle masse su formazioni capitaliste o fasciste che non tutelano per forza il loro interesse e che pure ricevono il loro consenso.

contrattacco della schizoanalisi. La psicoanalisi ha in realtà un ruolo ambivalente nei confronti del desiderio perché, se da un lato *incatena* il desiderio, il quale è produzione dinamica, alla rappresentazione statica, contribuisce dall'altro alla scoperta delle sue forze che agiscono *al di sotto* di ogni rappresentazione; ecco, l'*economia politica* fa lo stesso con la produzione sociale: «come Ricardo fonda l'economia politica [...] scoprendo il lavoro quantitativo all'origine di ogni valore rappresentabile, Freud fonda l'economia desiderante scoprendo la libido quantitativa all'origine di ogni rappresentazione degli oggetti e dei fini del desiderio»³⁷². Ricardo e Freud scoprono (attenzione ai termini di Deleuze e Guattari) la «natura *soggettiva* o *essenza astratta*»³⁷³ rispettivamente di *lavoro* e *desiderio*. Lavoro e libido agiscono al di sotto della rappresentazione del valore e degli oggetti del desiderio – il quale, non coincidendo con l'oggetto desiderato, si dimostra ancora una volta un processo *più profondo* della divisione soggetto-oggetto della metafisica moderna (anche se il termine di investimento, che deriva dalla *Besetzung* freudiana ed è così tanto usato da Deleuze e Guattari, non può evitare di riferirsi a un oggetto *sui generis*, o almeno a una direzione) –; ma se lavoro e libido sono definiti “soggettivi”, è perché rimandano a un soggetto anch'esso *sui generis*, in quanto *irriducibile* al soggetto-rappresentazione della metafisica moderna: nei “due” soggetti possiamo trovare tracce di quell'*antinomia del soggetto* di cui parliamo da tanto, che lo vede da una parte come rappresentazione che determina, o comunque eternizza e occulta, precisi rapporti sociali di *dominio*, dall'altra come soggetto che, in quanto *desiderante*, si libera da rappresentazioni e rapporti fissi, per accedere alla processualità *naturale* del desiderio, la quale contiene le ragioni dei suoi mutamenti dinamici e della sua potenza produttiva. Si tratta di una natura comunque riflessa, che ci pare espressa dall'aggettivo “astratto”, il quale indica un'astrazione “necessaria”, una processualità *storica* che porti i flussi di desiderio ad abbandonare il loro isolamento locale e a congiungersi con altri flussi, universalizzandosi: in altri termini, una *deterritorializzazione*. Ed è così che si esprimono Deleuze e

³⁷² Ivi, p. 341. Deleuze e Guattari si rifanno a *Le parole e le cose* di Foucault, in cui egli nota come tra XVIII e il XIX secolo la scoperta della *produzione* contribuisca all'inghiottimento del mondo classico della *rappresentazione*. Riguardo alla legge del valore-lavoro, essa era conosciuta in realtà anche da Smith, che vede il valore di una merce (espresso tramite un'altra merce) nel lavoro che essa consente di comprare (lavoro *comandato*); Ricardo la radicalizza, facendo del lavoro *incorporato* nella merce la fonte del suo valore anche nel capitalismo (per Smith il lavoro incorporato agisce invece in una fase precedente). Nel contesto dell'*Anti-Edipo* è inoltre notevole la somiglianza terminologica dell'economia desiderante di Deleuze-Guattari con l'economia libidinale di Lyotard. Ecco infine la ragionevole spiegazione politico-economica degli autori della nascita di Edipo dalla macchina capitalistica, in ivi, pp. 299-302: nelle *vecchie* macchine la riproduzione *economica* dipende dalla riproduzione *umana* assicurata dai legami di alleanza e filiazione della *famiglia*, che costituisce direttamente un elemento *politico*, anzi è coestensiva al campo sociale. Nella macchina capitalista il campo sociale diventa invece *direttamente* economico perché il *capitale* gestisce direttamente i rapporti di alleanza e filiazione e mette fuori campo la famiglia, che viene *privatizzata*; ma questa è la sua fortuna; i flussi di lavoro e capitale devono essere rappresentati in *persone sociali* (da cui deriveranno le persone individuali), come il lavoratore e il capitalista (e poi capo, prete, poliziotto, soldato...); queste a loro volta sono rappresentabili e riproduttive solo se si incarnano in *persone private* di secondo grado, che hanno statuto “umano” più visibile e si riproducono al di fuori del campo sociale che pure le determina: nel triangolo padre-madre-figlio che forma la *famiglia edipica*, che vale come unità di *consumo*, mentre il *desiderio* vale solo in quanto inscritto in *simulacri*. È ovvio che, sia nelle persone di primo che in quelle di secondo grado, il *soggetto* si mostra in quel ramo dell'*antinomia* in cui esso è funzionale al *dominio*.

³⁷³ *Ibidem*. Corsivi nostri.

Guattari, secondo i quali anche per Marx il capitalismo provocherebbe, e l'economia politica scoprirebbe, l'essenza soggettiva come produzione in generale e il lavoro astratto, deterritorializzando le forme sociali precedenti; stessa cosa con la libido: dato che le macchine desideranti funzionano entro quelle sociali, quando la macchina capitalistica decodifica i flussi, *libera* libido astratta soggettiva; poiché questa è scoperta, ma pure promossa, anche dalla psicoanalisi, quest'ultima rivela la sua *coappartenenza* al capitalismo. Tale relazione appare però non solo nel momento di *apertura*, ma anche nella successiva *chiusura*: il capitalismo, nel momento in cui scopre l'essenza di desiderio e lavoro, la reprime *separandola* in lavoro astratto e desiderio astratto – e, se ci si chiedesse ancora che significato politico-economico abbia il desiderio erotico (e che rapporto abbiano economia politica e psicoanalisi), Deleuze e Guattari risponderebbero forse che la stessa domanda presuppone la separazione fattizia e non politicamente neutra di economia e desiderio –; il capitalismo, che vive della distruzione delle rappresentazioni oggettive codificate, la limita riterritorializzando e ripristinando rappresentazioni d'altro tipo. Ed ecco comparire Edipo; come Marx vedrebbe che «l'essenza soggettiva astratta», il lavoro, «viene scoperta dal capitalismo», e dall'economia politica, «solo per essere di nuovo incatenata [...] nell'elemento *soggettivo* stesso della proprietà privata»³⁷⁴, così Deleuze-Guattari notano che la psicoanalisi incatena la libido astratta alla famiglia privatizzata e lo fa attraverso il complesso edipico: la psicoanalisi elimina le rappresentazioni *oggettive* come il *mito* di Edipo a vantaggio della produzione desiderante astratta, per poi ingabbiarla in rappresentazioni *soggettive* (e, aggiungerei, cliniche) come il *complesso* di Edipo, a vantaggio della famiglia privata³⁷⁵. Vediamo che con la riterritorializzazione capitalistica e la comparsa in forma privatistica di proprietà e famiglia, il soggetto ritorna nel *primo* ramo dell'antinomia, in cui esso ha il ruolo di (auto)rappresentazione funzionale al dominio – ed è doveroso chiedersi (tanto è complicata la questione del soggetto!) se la rappresentazione, nella sua staticità, abbia solo questa funzione o non possa avere anche un ruolo non repressivo nella gestione dei flussi e, se d'altro lato, la pur “necessaria” deterritorializzazione che l'ha distrutta non abbia portato a nuove forme di dominio e violenza –: sconfitte le rappresentazioni oggettive, vincolanti *per tutti* e quasi inscritte nel cielo e nella terra, compaiono (o ritornano) quelle soggettive, con cui il potere si insinua fin dentro l'*inconscio* dell'individuo, facendone un suddito proprio perché ne *manipola* (di solito in termini repressivi, ma non solo) il desiderio. Il soggetto è ancora *assoggettato* e la via verso il *soggetto desiderante*, l'unico che può liberarsi liberando così l'intera società, è ancora lunga. La lotta passa comunque anche dal piano culturale e delle idee, non

³⁷⁴ Ivi, p. 345. Deleuze e Guattari parlano qui di “economia libidinale”, che non è dunque monopolio lyotardiano.

³⁷⁵ Per il complesso edipico come restaurazione psicoanalitica della rappresentazione sul piano soggettivo, cfr. ivi, pp. 346-347. Rimandare Edipo all'immaginario o alla struttura, come fanno i lacaniani, per gli autori non fa che *universalizzarlo*: cfr. ivi, pp. 347-348; a p. 349 è criticato anche lo *strutturalismo marxista* (Althusser), che incatena anch'esso la produzione all'unità della struttura, insieme molare che vi reintroduce *rappresentazione e mancanza*.

solo da quello direttamente politico-economico: le questioni politiche del *potere* e della *ricchezza* della società rimandano alle questioni filosofiche (che non sono solo astrazioni metafisiche) del soggetto (i problemi della rappresentazione, la legittimità del soggetto-oggetto etc.) e delle *scienze* fondate sull'esperienza vissuta di questo; la riflessione sul soggetto non può a sua volta evitare di riferirsi alla sfere in cui questo si forma, tra cui quella politico-economica del *bisogno* (senza che si veda in ciò uno scadimento "sociologico" del pensiero) e quella affettiva del *desiderio* (senza vedere in ciò un ripiegamento borghese nell'intimità): il vero pericolo è il settorialismo, il quale impedisce di vedere la *connessione* di questi fenomeni, contribuendo a produrre un asservimento che può essere spezzato, oltre che dalla prassi, solo da una loro comprensione globale.

BIBLIOGRAFIA CONSULTATA

Avvertenza:

La presente bibliografia raccoglie tutte le opere che abbiamo consultato, studiato e citato nella realizzazione di questa tesi. Ogni tentativo di suddividere la bibliografia secondo un particolare ordine si è rivelato problematico: non si poteva dividere autori e letteratura secondaria, sia perché non si tratta di uno scritto monografico, sia soprattutto perché ciò che viene comunemente detto “letteratura secondaria” è qui costituito da opere di autori importanti, i quali utilizzano le riflessioni di altri autori, altrettanto decisivi, per sviluppare le proprie; scartati l’ordine cronologico (che non avrebbe aggiunto granché alla riordinazione dei testi), quello tematico (in quanto alcuni nomi sono stati utilizzati nella trattazione di più temi e avremmo rischiato di ricorrere a ripetizioni disorientanti) e quello per capitoli (in quanto, similmente, alcuni autori compaiono in più capitoli), siamo ricorsi a un più banale ordine alfabetico: esso forse non riesce a dar conto dell’importanza effettiva rivestita dalle singole opere nella stesura della nostra tesi – per alcune decisiva, per altre minima; lo stesso impegno nella lettura di esse è stato diverso: alcune sono state studiate a fondo, altre lette solo parzialmente o scorse velocemente –, ma in ultima analisi è risultato il più semplice da realizzare per chi scrive e, crediamo, il più agevole da seguire per chi legge. Nondimeno, l’ordine alfabetico non è forse in grado di dissipare il senso di sorpresa e perplessità (anzi, in un certo senso, può accentuarlo, in quanto “livella” sullo stesso piano titoli appartenenti a epoche, scuole, discipline diversissime) che può cogliere il lettore; abbiamo però ben spiegato nell’*Introduzione* di questo scritto, alla quale senz’altro rimandiamo, le ragioni della scelta degli autori e delle opere che, all’interno del dibattito che cerchiamo di organizzare, rivestono un ruolo più importante; gli altri nomi possono essere cercati (eventualmente con la funzione di ricerca nella versione elettronica del documento) nelle altre parti del lavoro, dove compaiono in nota o nel corpo del testo, per capire il ruolo che vi rivestono e i motivi della loro scelta.

Adorno Th.W., *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1951, trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino, 2015.

Adorno Th.W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart, 1956, trad. it. di A. Burger Cori, nuova ed., *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, a cura di e con saggio introduttivo di F. Riccio, Mimesis, Milano, 2004.

Adorno Th.W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966, trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004.

Aristotele, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, trad. it. a cura di C. A. Viano, *Politica*, Bur, RCS Libri, ed. su licenza UTET, Milano, 2002, 2013.

Backhaus G., *Nota del curatore*, in K. Marx, *Grundrisse*, Einaudi, Torino, 1976, pp. xxv-xxxii.

Badiou A., *Deleuze. «La clameur de l’Etre»*, Hachette Littératures, Paris, 1997, trad. it. di D. Tarizzo, *Deleuze. «Il clamore dell’Essere»*, Einaudi, Torino, 2004.

Burzio P., *Lettura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Lezioni di filosofia, UTET Libreria, Torino, 1996.

Cecchi D., *Deleuze lettore di Spinoza*, in *Segni e Comprensione*, a. XIX n.s., n. 55 (2005), pp. 47-49, <http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr/article/download/i18285368a19n55p47/4039>.

Centrone B., *Note*, a Platone, *Repubblica*, Laterza, Roma-Bari, 1997, 2011, pp. 709-816.

- Cortella L., *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi editore, Roma, 2006.
- Cristin R., *Apologia dell'ego. Per una fenomenologia dell'identità*, Edizioni Studium, Roma, 2009.
- Deleuze G., *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, trad. it. di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cappelli, Bologna, 1980, nuova ed., Cronopio, Napoli, 2000.
- Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992, nuova ed., Einaudi, Torino, 2002.
- Deleuze G., *Marcel Proust et les signes*, Presses Univeristaires de France, Paris, 1964, trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Torino, Einaudi, 2001.
- Deleuze G., *Nietzsche*, Presses Univeritaires de France, Paris, 1965, trad. it. di F. Rella, *Nietzsche*, Bertani, Verona, 1973, nuova ed., SE, Milano, 2006.
- Deleuze G., *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, trad. it., *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino, 2001.
- Deleuze G., *Presentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, trad.it. di G. De Col, *Il freddo e il crudele*, SE, Milano, 2007.
- Deleuze G., *Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, trad. it. di G. Guglielmi (rev. di G. Antonello e A.M. Morazzoni), *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano, 1997.
- Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968, trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata, 2006.
- Deleuze G., *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, trad. it. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 2016.
- Deleuze G., Guattari F., *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizofrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, trad. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 2002.
- Deleuze G., *L'immanence: une vie...*, in *Philosophie*, 47, 1995, pp. 3-7; trad. it. di F. Polidori, *L'immanenza: una vita...*, in *aut aut*, 271-272/1996, pp. 4-7.
- Deleuze G., *L'île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2002, trad. it., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974.*, a cura di Borca D. e Rovatti P.A., Einaudi, Torino, 2007.
- Della Volpe G., *Avvertenza alla seconda edizione e Avvertenza alla prima edizione*, in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1950, 1977, pp. 7-11.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967, trad. it. di G. Pozzi, introduzione di G. Vattimo, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971, 1990.

Derrida J., “*Etre juste avec Freud*”. *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, in E. Roudinesco et al., *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*, Éditions Galilée, Paris, 1992, trad. it. (limitatamente al testo di Derrida) di G. Scibilia, intr. di P.A. Rovatti, “*Essere giusti con Freud*”. *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, Raffaello Cortina, Milano, 1994, 1996.

Descartes R., *Meditationes de prima philosophia*, 1641, trad. it. e cura di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

Fontana A., *Introduzione a G. Deleuze, F. Guattari, L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 2002.

Foucault M., *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1976, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 1978, 2016.

Foucault M., *Préface* alla trad. americana di Deleuze G., Guattari F., *L'Anti-Edipe*, Viking Press, New York, 1977, trad. it. di C. Mangone, *Introduzione alla vita non fascista*, Maldoror Press, agosto 2012 (ediz. trilingue, trad. ingl. di R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane); cfr. anche M. Foucault, *Dits et Ecrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 2001, pp. 133-136.

Freud S., *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, Imago, London, 1940, trad. it. di A.M. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1975, 2009.

Freud S., *Das Ich und das Es*, 1922, Imago, London, 1940, trad. it. di C. Musatti, *L'Io e l'Es*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, 2018.

Godani P., *Deleuze*, Carocci editore, Roma, 2009.

Gonnelli F., *Guida alla lettura della «Critica della ragion pratica di Kant»*, Laterza, Roma-Bari, 1999, 2014.

Gramsci A., *Il materialismo storico*, in *Quaderni dal carcere*, Le idee, 120, Editori Riuniti, Roma, 1971 (e ss.), nuova ed. riveduta e integrata sulla base dell'ed. critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, [Einaudi], Torino, 1975, intr. di L. Gruppi.

Hegel G.F.W., *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, 1807, trad. it. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino, 2008.

Heidegger M., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, 1984.

Heidegger M., *Nietzsche*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961, trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.

Heidegger M., *Der europäische Nihilismus*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961, trad. it. di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano, 2003.

- Heidegger M., *Wegmarken (1919-1961)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1967, trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1995.
- Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1983, trad. it. di P. Coriando, ed. it. a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, il melangolo, Genova, 1999.
- Heller A., *La teoria, la prassi e i bisogni umani*, 1971, titolo italiano, in *Appendice* a A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano, 1975, pp. 145-164, oppure con identica trad. it., di A. Morazzoni [?], in *aut aut*, n. 135, 1973, ora in P.A. Rovatti (a cura di), *Il coraggio della filosofia*, Il Saggiatore, Milano, 2011, pp. 166-182.
- Heller A., *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, trad. it. di A. Morazzoni, prefazione di P.A. Rovatti, *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano, 1975.
- Horkheimer M., Adorno Th.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies, 1944, trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.
- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag, 1950, 1963, trad. it. (e rev.) di F. Costa, presentazione di R. Cristin, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano, 1989, 1997.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag, 1959, trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1961, 2015.
- Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Academia Verlag, Prag, 1939, trad. it. di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e Giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica redatte e edite da Ludwig Landgrebe*, Bompiani, Milano, 1995.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, Nijhoff, Den Haag, 1966, trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, FrancoAngeli, Milano, 1981.
- Husserl E., «*Universale Teleologie*», in *Manuskriptes*, E III 5, September 1933, trascritto da M. Biemel il 18 agosto 1952, trad. it. di E. Paci, «*Teleologia universale*», in E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961, in *Appendice*, pp. 256-269.
- Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Critica della ragion pratica. E altri scritti morali*, UTET, Torino, 1970, 2014, pp. 39-125.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica*, in *Critica della ragion pratica. E altri scritti morali*, UTET, Torino, 1970, 2014, pp. 127-315.

Krahl H. J., *Konstitution und Klassenkampf*, Verlag Neue Kritik KG, Frankfurt am Main, 1971, trad. it. di S. de Waal, *Costituzione e lotta di classe*, Cooperativa Edizioni Jaca Book, Milano, 1973, 1978.

Lacan J., *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it. di G.B. Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974, RCS Libri, Milano, 2007.

Lacan J., *Lacan in Italia. 1953-1978. En Italie Lacan*, trad. it. e a cura di G.B. Contri, La Salamandra, Sic, Milano, 1978.

Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L'éthique de la psychoanalyse (1959-1960)*, Éditions de Seuil, Paris, 1986, testo stabilito da J.-A. Miller, trad. it. di M.D. Contri, rev. di R. Cava-sola e cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, Einaudi, Torino, 2008.

Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII. L'envers de la psychoanalyse (1969-1970)*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, testo stabilito da J.-A. Miller, trad. it. di C. Viganò e di R.E. Manzetti, a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi. 1969-1970*, Einaudi, Torino, 2001.

Landucci S., *Introduzione a R. Descartes, Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. v-LX.

Lukács G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, (Malik Verlag, Berlin, 1923), Neuwied, 1968 (*Georg Lukács. Werke. Frühschriften. Band 2*), trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, saggio introduttivo di M. Spinella, Mondadori, Milano, 1967, 1973.

Lyotard J.-F., *Economie libidinale*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974, trad. it. di M. Gandolfi (?), *Economia libidinale*, Colportage, Firenze, 1978, ora PGreco, Milano, 2012.

Marchart O., *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh University Press, 2007.

Marcuse H., *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, 1955, 1966, trad. it. di L. Bassi, introduzione di G. Jarvis, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1968.

Marcuse H., *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston, 1964, trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, introduzione di L. Gallino, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1967, 1999.

Marcuse H., *Counterrevolution and Revolt*, Beacon Press, Boston, 1972, trad. it. di S. Giacomoni, *Controrivoluzione e rivolta*, Arnoldo Mondadori Editore, 1973.

Marx K., *Kritik des Hegelschen Staatsrechts; Oekonomisch-philosophische Manuscripte aus dem Jahre 1844*, [1843-1844], trad. it. e note di G. della Volpe, *Opere filosofiche giovanili. I. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico 2. Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Editori riuniti, Roma, 1950, 1977.

Marx K., Engels F., *Das Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848, trad. it. [probabilmente basata sulla trad. dal tedesco di P. Togliatti, Edizioni Rinascita, Roma, 1947-48], *Manifesto del partito comunista (il Manifesto)*, Datanews/il Manifesto, Roma, 1994.

Marx K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-1858, trad. it. di G. Backhaus, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, Einaudi, Torino, 1976.

Marx K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, intr. di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma, 1979; cfr. ed. online a cura di P. Sanasi, Edizione Acrobat, www.ousia.it.

Marx K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 1867, trad. it. di R. Meyer, a cura di E. Sbardella, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Newton Compton, Roma, 1970, 2013.

Menga F. G., *La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano, 2004.

Miller J.-A., *La psychanalyse mise à nu par son célibataire*, postfazione a J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII*, trad. it. di C. Viganò e R. E. Manzetti, *La psicoanalisi messa a nudo dal suo celibe*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 1991, 2001, pp. 269-289.

Negri A., «*Simplex sigillum veri*». *Per la discussione di «Krisis» e di «Bisogni e teoria marxista»*, in *aut aut*, n. 155-156, 1976, ora in P.A. Rovatti (a cura di), *Il coraggio della filosofia*, Il Saggiatore, Milano, 2011, pp. 199-218.

Nietzsche F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, 1873, trad. it. di S. Giametta, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Nietzsche F., *Verità e menzogna*, a cura di S. Giametta, Bur, RCS, Milano, 2013.

Nietzsche F., *Die Fröliche Wissenschaft*, 1882, 1887, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano, 1977, 2008.

Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883, 1885, trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano, 1976, 2010.

Paci E., *La concezione relazionistica della liberà e del valore*, comunicazione presentata al XII Congresso internazionale di filosofia, Venezia, 1958, in E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961, in *Appendice*, pp. 270-276.

Paci E., *Diario fenomenologico*, Il Saggiatore, Milano, 1961.

Paci E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961.

Paci E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano, 1963.

Paci E., *Psicanalisi e fenomenologia*, in *aut aut*, n. 92, 1966, ora in P.A. Rovatti (a cura di), *Il coraggio della filosofia*, Il Saggiatore, Milano, 2011, pp. 129-141.

- Paci E., *Per una fenomenologia del bisogno*, in *Marx, critica dell'economia politica*, in *aut aut*, n. 123-124, 1971, ora in P.A. Rovatti (a cura di), *Il coraggio della filosofia*, Il Saggiatore, Milano, 2011, pp. 155-165.
- Paci E., *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, in *aut aut*, 73, 1973, pp. 10-21, ora in P.A. Rovatti (a cura di), *Il coraggio della filosofia*, Il Saggiatore, Milano, 2011, pp. 96-106.
- Petrucciani S., *Un pensiero al margine del paradosso*, prefazione a Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004.
- Platone, *ΠΟΛΙΤΕΙΑ*, trad. it. di F. Sartori, *Repubblica*, intr. di M. Vegetti, note di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari, 1997, 2011.
- Polidori F., *Necessità di un'illusione. Lettura di Nietzsche*, Guerini Scientifica, Milano, 1995, 2000.
- Polidori F., *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Galiani, Napoli, 2007, nuova edizione, Bulzoni, Roma, 2012.
- Polidori F., *L'altro che forse sono. Tra umano e animale*, in *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XVI (2014) 2, pp. 889-917.
- Polidori F., *Dal postumano all'animale*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.
- Recalcati M., *Jacques Lacan. Volume I. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.
- Recalcati M., *Jacques Lacan. Volume II. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Raffaello Cortina, Milano, 2016.
- Rovatti P.A., *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser*, Feltrinelli, Milano, 1973, 1975.
- Rovatti P.A., Tomassini R., Vigorelli A., *Bisogni e teoria marxista*, Mazzotta, Milano, 1976.
- Rovatti P.A., *Fenomenologia dei bisogni, un'analisi complessa e faticosa*, in *aut aut*, n. 155-156, 1976, ora in P.A. Rovatti (a cura di), *Il coraggio della filosofia*, il Saggiatore, Milano, 2011, pp. 219-228.
- Rovatti P.A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano, 1987.
- Rovatti P.A., (a cura di), *Il coraggio della filosofia. Aut aut, 1951-2011*, il Saggiatore, Milano, 2011.
- Rovatti P.A., *Restituire la soggettività. Lezioni sul pensiero di Franco Basaglia*, Edizioni Alpha & Beta Verlag, Merano, 2013.
- Simeoni V., *Pensare oltre l'identità. Ontologia del differente tra Theodor W. Adorno e Gilles Deleuze*, tesi di laurea magistrale in scienze filosofiche, Università Ca' Foscari di Venezia, relatore L. Cortella, A.A. 2011-2012, <http://hdl.handle.net/10579/2377>.
- Tarizzo D., *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari, 2003, 2020.

Treppiedi F., *Le condizioni dell'esperienza reale. Gilles Deleuze e l'empirismo trascendentale*, tesi di dottorato in Filosofia, Università degli studi di Palermo, tutor G. Nicolaci, xxiii ciclo, <https://iris.unipa.it/retrieve/handle/10447/94720/120361/Tesi%20Treppiedi.pdf>.

Treppiedi F., *Quale filosofia per la vita? Le scomode verità di un puro metafisico*, in *Incontri. Rivista europea di studi italiani*, anno 27, 2012 / fascicolo 2, <https://www.rivista-incontri.nl/>, recensione a F. Luisetti, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1971, 1991.