



ALTRAPAROLA

UTOPIA E INSORGENZE

Per Miguel Abensour

ALTRAPAROLA

UTOPIA E INSORGENZE

Per Miguel Abensour

a cura di

Francesco Biagi, Massimo Cappitti, Gianfranco Ferraro,
Mario Pezzella, Pier Paolo Poggio



ALTRAPAROLA

Utopia e insorgenze. Per Miguel Abensour
n. 1 · Ottobre 2018

Informativa sul copyright

Il progetto editoriale di «Altraparola» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza *Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0)*, è pertanto possibile scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire liberamente la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Per contattare la redazione è possibile scrivere a altraparolaredazione@gmail.com.

Edizione: Fondazione Luigi Micheletti, Brescia

In copertina: Ruggero Savinio, *La ninfa Eco*

INDICE

| | |
|--|----|
| Altraparola e Miguel Abensour | 5 |
| Il politico e l'utopia. Dialogo con Miguel Abensour, <i>Daniele Gorgone</i> | 9 |
| Miguel Abensour, "l'uomo dei libri", <i>Anne Kupiec</i> | 23 |
| Il legame e l'ordine. Note su <i>La comunità politica</i> di Miguel Abensour, <i>Mario Pezzella</i> | 33 |
| <i>L'essere per l'utopia</i> : una ontologia critica, <i>Gianfranco Ferraro</i> | 45 |
| Miguel Abensour e il momento machiavelliano. Da Marx a Machiavelli, e da Machiavelli a noi, <i>Francesco Biagi</i> | 63 |
| "Pensare l'enigma del vivere insieme degli uomini". Brevi note su Miguel Abensour interprete del totalitarismo, <i>Massimo Cappitti</i> | 79 |
| L'insistente domanda di La Boétie, <i>Michèle Cohen-Halimi</i> | 85 |
| Miguel Abensour e i travagli del "demos", <i>Roberto Finelli</i> | 97 |

LETTERATURA

| | |
|---|-----|
| Su un motivo di Sereni, <i>Luca Lenzi</i> | 107 |
| Poesie, <i>Carlo Perazzo, Mario Pezzella, René Char, Gaston Miron</i> (traduzione italiana di Jacopo Rasmi e Mario Pezzella) | 117 |

ARTE

| | |
|---|-----|
| Asger Jorn, <i>Ruggero Savinio</i> | 127 |
| <i>L'uomo del banco dei pegni</i> . Sidney Lumet, 1964, <i>Alberto Zino</i> | 131 |

FILOSOFIA

| | |
|--|-----|
| “Dinanzi all’altare dell’immagine”. Note sull’estetica di Gianni Carchia, <i>Riccardo Ferrari</i> | 139 |
| Ombra d’Ottobre, luce del Comune. Su <i>Il potere ai soviet</i> di Pierre Dardot e Christian Laval, <i>Alessandro Simoncini</i> | 149 |
| | |
| Gli autori | 157 |

ALTRAPAROLA E MIGUEL ABENSOUR

Questo volume è dedicato a Miguel Abensour, il grande filosofo francese della politica, scomparso nel 2017. Non vuol essere solo un omaggio, ma una riflessione sulle più importanti linee di pensiero che egli ci ha lasciato in eredità. La sua opera, nonostante alcune traduzioni, è ancora relativamente poco conosciuta in Italia: noi pensiamo che i temi da lui trattati – l’utopia, il totalitarismo, la servitù volontaria – richiedano l’ora della loro leggibilità, pretendano anzi con urgenza di essere meditati, di fronte al possibile ritorno di una barbarie autoritaria e razzista. Questo volume prefigura un lavoro più generale, che prenderà probabilmente la forma di una rivista nel prossimo futuro: *Altraparola*. Accanto alla parte centrale dedicata ad Abensour, proponiamo una costellazione di interventi negli ambiti della filosofia, della letteratura e dell’arte, che anticipano la direzione in cui pensiamo di muoverci e che consideriamo in accordo con la sua filosofia politica critica. *Altraparola* continuerà la ricerca di termini e concetti che ci aiutino a comprendere il nostro presente, iniziata con questo volume e – più in generale – con quelli di *Altronovecento. Comunismo e pensiero critico*. Di tale lavoro, le righe che seguono costituiscono un primo abbozzo programmatico, che speriamo di arricchire e di articolare nel tempo.

Il nostro pare uno di quei momenti della storia che Benjamin definiva col termine di “dialettica in stato di sospensione” o “in sospeso” o “sospesa”. Le forze in conflitto sono tese l’una contro l’altra in modo tale da non riuscire a prevalere o affermarsi in modo da determinare un nuovo evento, un’altra forma di vita o una decisione. “In sospeso” significa qui dunque tutto il contrario che “in quiete”, come tendevano a pensare i pensatori della fine del secolo passato che si illudevano su una fine postmoderna della storia, dei grandi conflitti e delle grandi narrazioni. Le quali sono riprese a ritmo violento (dal fondamentalismo al neofascismo) e non sono purtroppo rassicuranti.

La nostra condizione può ricordare quella di *Egli*, il protagonista di una parabola di Kafka, più volte commentata dalla Arendt: “*Egli* ha due avverari: il primo lo incalza alle spalle, dall’origine, il secondo gli taglia la strada davanti. Egli combatte con entrambi”. *Egli* è sospeso nel conflitto tra un non essere più e un non essere ancora, che gli restano entrambi indecifrabili: con uno sforzo immane tenta nonostante tutto di ricostituire il legame redevivo tra passato e futuro, memoria e speranza, senza più disporre del patrimonio di una tradizione e di un linguaggio condivisi, che gli permettano di adempiere con garanzia di successo al suo compito. Ci troviamo dunque su una linea di lotta (*Kampflinie*) senza che nessuna delle ideologie e delle categorie di pensiero del secolo passato sia in grado di darci esaurienti descrizioni di quali siano e come siano composte le grandi forze in conflitto entro di noi e fuori di noi. Siamo anche su una *linea nodale* (come la chiamava Hegel), quando lo sgretolamento sordo e profondo nelle fondamenta dell’ordine simbolico dominante non è emerso ancora a visibilità e pure già produce crepe in tutte le pieghe dell’edificio.

Questo non vuol dire che ricordare il pensiero il quale – nel Novecento – si è sforzato di indicare un altro mondo possibile rispetto a quello in cui ora viviamo sia inutile; ma ciò che ci interessa va estratto con cura, con un’operazione critica, da insieme e apparati concettuali, che non possono più essere assunti nella loro interezza. Ciò vale anche per le tradizioni di teoria critica a cui siamo più legati: la Scuola di Francoforte, W. Benjamin, G. Debord e il situazionismo, H. Arendt, M. Foucault e altri che ci hanno accompagnato nel lungo lavoro dedicato ai volumi del “Comunismo eretico”. L’orizzonte di senso della nostra ricerca è quello di un “socialismo” libertario, che pone al centro – come ebbe a definirlo Marx nei *Grundrisse* – la nozione di “individuo sociale”.

La critica dell’astrazione del capitale attualmente dominante deve procedere di pari passo col riconoscimento dei fallimenti di un socialismo storico reale, che si è disinteressato dei processi di soggettivazione e della loro importanza nella costruzione e nella conservazione del potere del capitale. Di qui la necessità di introdurre nel pensiero critico temi poco frequentati nel Novecento: la relazione tra l’individuo e l’ambiente naturale, il contrasto tra servitù volontaria e rivolta, il nesso che lega la psicologia individuale a quella collettiva (più che fare riferimento a una scuola psicoanalitica unica, in ognuna di esse occorre cogliere il punto di intersezione in cui i traumi del singolo fanno eco a quelli sociali).

Nella prospettiva di un “socialismo degli individui” vorremmo riproporre alcune forme di pensiero che il marxismo ortodosso prima, e poi strutturalismo e decostruzionismo, hanno lasciato ai margini della riflessione: si tratta di quella tradizione che nasce e si sviluppa con *Socialisme ou barba-*

rie, ed è presente in autori come Lefebvre, Lefort, Castoriadis, fino a Miguel Abensour. Una forma di riflessione che ripropone tra l'altro immagini di utopia concreta, come la definiva E. Bloch. Perché se la forza astratta del capitale, la sua teologia demonica e negativa, ci incalza dal passato e occorre quindi un pensiero critico che la decifri, non è meno vero che nelle sue pieghe sempre più intensamente contraddittorie si annidano figure incerte ma definibili del possibile, a cui vanno dati i contorni visibili: la "linea di lotta" richiede uno sguardo in entrambe le direzioni, e dunque non solo verso il capitale e il suo dominio, ma anche sulle brecce e i tentativi storici di realizzare forme di vita antagoniste (come la Comune di Parigi).

Poiché la nostra intenzione principale è quella di studiare i punti di anodamento e di formazione del soggetto nella sua costituzione attuale, i suoi "esistenziali storici", più che proporre teorie astratte, dedicheremo molta attenzione alla letteratura, alle arti visive, oltre che alla filosofia politica. Siamo convinti che l'arte (come sosteneva Levinas) costituisca una "messa in forma" della soggettività, che riveli le tonalità affettive ed esistenziali di un'epoca, le quali poi sono l'oggetto stesso del pensiero critico. In questo senso, la scelta delle opere e degli autori di letteratura, cinema, arti visive di cui ci occuperemo sarà decisamente tendenziosa e non diretta da puri valori estetici: cercando in essi rappresentazioni critiche del passato e del presente della soggettività prodotta dal capitale e immagini concrete di un possibile a venire, o almeno crepe, faglie, rotture della totalità del dominio.

Infine, cogliamo l'occasione per ringraziare Ruggero Savinio, autore dell'immagine in copertina.

LA REDAZIONE

Francesco Biagi
Massimo Cappitti
Gianfranco Ferraro
Mario Pezzella
Pier Paolo Poggio

IL POLITICO E L'UTOPIA. DIALOGO CON MIGUEL ABENSOUR

Daniele Gorgone

Pubblichiamo un'intervista inedita a Miguel Abensour fatta da Daniele Gorgone nel febbraio 2012, a Parigi, presso la casa del filosofo. [NdC]

DANIELE GORGONE: *Anzitutto devo chiederle alcune informazioni di carattere biografico: non è facile, infatti, trovare informazioni su di lei. Può tracciare un quadro del suo rapporto con le istituzioni universitarie?*

MIGUEL ABENSOUR: Sì lo so, in effetti sono un uomo piuttosto discreto. Ho iniziato a 23 anni come assistente di Scienze politiche a Dijon, ma ho lasciato dopo due anni l'incarico perché non sopportavo la gerarchia universitaria: a quell'epoca era terribile. Mi spostai così al CNRS¹ per i successivi 10 anni, dove svolsi la mia tesi di dottorato sulle forme dell'utopia social-comunista nel XIX secolo e il suo rapporto con Marx. Ottenni l'abilitazione in Scienze Politiche e iniziai a insegnare a Reims fino al 1985 quando venni eletto presidente del *Collège International de Philosophie*², carica che tenni due anni allorché dovetti dimettermi per ragioni di salute. Ripresi l'insegnamento nel 1991 all'Université Paris-Diderot e andai in pensione nel 2002 dopo quasi quarant'anni di insegnamento e ricerca. Andai negli Stati Uniti nell'estate del 1968 e in quella del 1970 dove conobbi Marcuse. All'epoca infatti la scuola di Francoforte era molto studiata oltre oceano ma quasi sconosciuta qui in Francia. Sono tornato negli Stati Uniti recentemente (maggio 2011) per tenere una lezione sull'anarchia nel pensiero di Levinas presso la New School

¹ Centre National de la Recherche Scientifique, analogo francese del CNR italiano.

² Istituzione nata nel 1983 su iniziativa di Jacques Derrida e Jean-François Lyotard (che ne furono anche i due primi presidenti) si caratterizza per una spiccata tendenza cosmopolita e per l'interdisciplinarietà e il dialogo tra filosofia e scienze sociali.

for Social Research di New York. Oltre alla carriera accademica un altro elemento importante del mio lavoro è rappresentato dalla direzione della collana *Critique de la politique* presso l'editore Payot³: dal 1974 sono stati pubblicati oltre ottanta volumi.

La collana Critique de la politique, in effetti, ha contribuito notevolmente alla diffusione del pensiero della scuola di Francoforte in Francia. Prima di allora qual era lo stato dell'arte della sua ricezione? Erano già presenti traduzioni?

Molto poche. Alcuni libri di Adorno erano già stati tradotti, ma all'epoca era considerato più che altro un musicologo. Si iniziò a conoscere la scuola di Francoforte attraverso il successo delle opere di Marcuse (in particolare *Eros e civiltà* e *L'uomo a una dimensione* che vennero tradotti quasi subito in francese). Per farle capire la situazione, Adorno venne a Parigi nel 1961 al *Collège de France* invitato da Merleau-Ponty: ad assistere alla sua lezione non c'erano neanche dieci persone. Una possibile spiegazione di questa tardiva diffusione francese della scuola di Francoforte (in Italia e perfino nella Spagna franchista i loro testi vennero tradotti ben prima che in Francia) risiede a mio avviso nell'opposizione del Parti communiste français che non vedeva di buon occhio quella corrente di pensiero radicale ed eterodossa.

E gli autori vicini alla rivista «Socialisme ou Barbarie»? Neanche loro conoscevano gli scritti dei francofortesi?

Castoriadis sì, lui li conosceva bene... ma lui conosceva quasi tutto. Per quanto riguarda Lefort e Lyotard invece si sono interessati ai francofortesi più tardi, ad esempio Lyotard nella *Condition de l'homme moderne* e Lefort in un articolo di commento ai *Minima Moralia* dal titolo *La mort de l'immortalité*.

Uno degli aspetti che colpiscono immediatamente chi si avvicina alla sua opera è la sua modalità di scrittura: saggi, articoli ma ben pochi trattati estesi. A cosa è dovuta questa particolarità?

È il mio modo d'essere, che si riflette nel mio modo di scrivere. Anche

³ Collana che rappresenta una vera e propria operazione di riscoperta e rilettura di testi più o meno conosciuti. Il primo testo, uscito nel 1974, è stato *Eclisse della ragione* di Max Horkheimer. Dopo molti anni presso la casa editrice Payot la collana viene pubblicata dal 2016 da Éditions Klincksieck.

Horkheimer ad esempio non ha scritto molti libri, preferendo spesso la forma del saggio breve o dell'articolo. Io mi trovo bene in un articolo di 50 pagine, è la forma che preferisco.

In effetti alcuni suoi libri nascono da articoli, che vengono poi ampliati, come nel caso del suo lavoro su Hannah Arendt contro la filosofia politica⁴?

Sì in quel caso, tra l'altro, la prima volta che ne parlai fu al «Colloquio Hannah Arendt» organizzato dalla rivista Micromega a Roma (era anche presente l'allora sindaco della capitale [Francesco Rutelli *ndt*], non so se sia ancora lui, ma aveva dato l'impressione di non aver capito nulla dell'opera di Arendt: parlando delle *Origini del totalitarismo* disse che era la descrizione della democrazia contemporanea...). Quando presentai la mia relazione in molti mi criticarono ferocemente, sostenendo che Arendt fosse legittimamente da considerare una filosofa politica. Mi stupirono invece positivamente gli studiosi italiani di Arendt che accolsero la mia interpretazione e mi spinsero a proseguire le ricerche. Al contrario in Francia gli arendtiani sono molto più conservatori: quando tenni una conferenza alla Sorbonne non appena citai il titolo del mio intervento («Hannah Arendt contro la filosofia politica?») venni accolto da una risata generale del pubblico.

Allo stesso modo il suo libro su Marx e il momento machiavelliano⁵ è lo sviluppo di un precedente articolo.

Sì, ma la storia di quel libro è più complicata. Originariamente scrissi la prima versione dell'articolo per una conferenza nel quadro del seminario di Claude Lefort tenuto all'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Poi una prima versione venne pubblicata in *Phénoménologie et politique: mélanges offerts à Jacques Taminiaux*. Successivamente mi chiesero di pubblicare una versione ampliata nella collana del *Collège International de Philosophie* presso PUF. Da allora aggiunsi ancora l'importante prefazione all'edizione italiana, in cui parlo di «*démocratie insurgeante*».

Per tornare alla questione della mia preferenza rispetto agli articoli: in effetti i miei scritti si potrebbero intendere come degli interventi puntuali. Un lungo articolo vale, a mio avviso, come un libro.

⁴ *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens&Tonka, 2006; trad. it. *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, Milano, Jaca Book, 2010.

⁵ *La démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997; trad. it. Id., *La democrazia contro lo Stato: Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008.

I primi articoli da lei pubblicati, se non sbaglio, trattavano del pensiero politico di Saint-Just. Come si concilia lo studio di uno dei maggiori esponenti del giacobinismo con la preferenza, da lei spesso evidenziata, verso la tradizione comunalista esemplificata dalla Comune di Parigi?

Il mio interesse verso Saint-Just nacque quando lessi il manoscritto *De la nature*, che venne ritrovato solamente nel 1947. Al bicentenario della sua nascita nel 1967 organizzai una conferenza alla Sorbonne e proprio recentemente ho curato l'edizione delle opere complete. Per comprendere la mia posizione occorre mostrare la complessità della situazione storica: da un lato è evidente che il giacobinismo, portando al Terrore, ha spezzato e frammentato il movimento popolare ma, allo stesso tempo, a mio avviso Saint-Just e Robespierre avevano intenzione di creare davvero un'altra società, nonostante ciò che poi è stato realizzato. Sull'interpretazione della Rivoluzione francese ad esempio ho avuto dei contrasti con Lefort. In Francia infatti c'è una corrente, legata in particolare a François Furet, che interpreta il 9 Termidoro come l'inizio della libertà e della democrazia liberale. Io prediligo la lettura di altri, come Kropotkin, che invece leggono quella data come la fine della rivoluzione. L'influenza di Furet è oggi fortissima: non si parla più dell'«esecuzione del re» ma dell'«assassinio di Louis XVI». Considerando il mio testo a favore del regicidio, c'è gente che ora non mi parla più... Ho trovato invece molto interessante l'analisi sviluppata da Remo Bodei in *Geometria delle passioni*: leggere il giacobinismo e il Terrore a partire da Spinoza. In questo modo si supera l'interpretazione classica, vale a dire la lettura retrospettiva della storia che vede nel Terrore l'annuncio del leninismo, o perfino del totalitarismo stalinista. Anche Hannah Arendt in molti scritti ha attaccato questa impostazione, esprimendo invece interesse per la figura di Robespierre. Tornando alla sua domanda, tra le diverse forme di rivoluzioni preferisco quella comunalista; ma anche nella visione giacobina c'era una certa alterità rispetto alla visione classica della repubblica incarnata dai termidoriani che hanno invece plasmato l'idea di repubblica dall'epoca della rivoluzione fino a oggi.

In che modo la sua lettura della rivoluzione influenza l'idea di «democrazia insorgente»? Si tratta di una forma di rivoluzione? E in che modo essa si relaziona con le istituzioni della democrazia rappresentativa?

Io credo che sia una forma di inganno (*escroquerie*) concettuale l'idea che «democrazia» voglia dire governo rappresentativo oppure stato di diritto. Ciò che trovo interessante in Marx consiste proprio nel comprendere l'opposizione tra democrazia e Stato: ciò che egli chiama «vera democrazia» (che

già spinge a pensare che ci sia anche una «falsa democrazia») si oppone allo Stato, si costituisce nella scomparsa dello Stato. Marx avrebbe sempre voluto scrivere un libro sulla Rivoluzione francese (chissà quanto ci avrebbe aiutato a capire meglio sia la rivoluzione sia il pensiero di Marx!): essa può venir intesa come democrazia insorgente nel senso che è sempre stata attraversata da un conflitto interno tra una comunità politica popolare e le istituzioni; sia, da un lato, le istituzioni dell'Ancien Régime (come la monarchia) sia, dall'altro, le nuove istituzioni in *statu nascendi*. Ciò si mostra chiaramente alla fine della rivoluzione nei moti di Pratile. Ma allo stesso tempo ho preferito il termine «insorgente» a «insurrezionale» poiché quest'ultimo è un momento preciso, mentre il primo è un processo continuo, sempre pronto a ripresentarsi a seconda delle circostanze storiche. Questa interpretazione della democrazia si fonda su una mia convinzione fondamentale: quella della differenza tra il politico (*le politique*) e lo statale (*l'étatique*). Guardi ad esempio ciò che è accaduto recentemente nelle rivoluzioni arabe: è molto chiaro. La democrazia insorgente è stata in un primo momento sconfitta, ma ciò non significa che non possa rinascere e ripresentarsi. In fin dei conti questa era anche l'idea di Machiavelli secondo cui in ogni città sono presenti due desideri in lotta: quello dei Grandi di dominare e quello del popolo di non essere dominato. In ogni rivoluzione dunque ci sono sempre dei «nuovi Grandi» che si presentano sulla scena. In ciò Machiavelli si differenzia da Marx: entrambi pensatori del conflitto, ma il secondo lo intende come provvisorio, mentre il primo come strutturale e insuperabile. Insomma la democrazia è decisamente faticosa.

Qual è la sua posizione rispetto all'utilizzo della violenza nelle dinamiche storico-politiche? Arendt ad esempio prende posizione a favore della non-violenza e della disobbedienza civile, così come Tolstoj interpretando La Boétie.

La mia riflessione su questo tema passa attraverso la lettura di Pierre Leroux. Egli individua due problemi legati al terrore rivoluzionario: la sua natura violenta da un lato scoraggia la partecipazione popolare all'azione, dall'altro pone un ostacolo alla creazione di una nuova società priva di violenza. A mio avviso bisognerebbe ridurre al massimo l'uso della violenza, benché ci siano delle violenze per così dire «necessarie». Non sono possibili ribaltamenti della struttura del dominio senza alcuna violenza. È un'ambiguità difficile da risolvere.

Restando sul tema dell'emancipazione lei si concentra molto sulla questione dell'autonomia del politico e dunque sulla critica della svalutazione di questa dimensione in favore dell'economico portata avanti, ad esempio, da una parte della tradizione marxista. Ora, come è possibile a suo avviso un'emanci-

pazione politica senza un'emancipazione economica? In effetti nei suoi scritti è raro trovare dei riferimenti al capitalismo.

Ci sono diverse questioni in questa sua domanda. Anzitutto *l'autonomia del politico*, un concetto molto importante per la mia generazione. Io sono stato a lungo marxista, poi sono diventato marxiano e lo sono tutt'ora. A mio avviso il marxismo ha sempre compiuto una forzatura pensando gli eventi storici dal punto di vista socio-economico. Un esempio, rimanendo alla Rivoluzione francese, è dato dall'interpretazione del processo al re da parte del marxista Albert Soboul: nella sua analisi si parla solo di classi sociali, ignorando così la presenza, in quell'evento storico, della dimensione simbolica e politica oltre che di quella giuridica. Altri storici dell'Ottocento, come Michelet ad esempio, hanno invece insegnato a riscoprire la sfera politica nell'analisi degli eventi storici. Così per la mia generazione fu fondamentale riscoprire il politico a partire da Machiavelli e dalla sua lettura datane da Lefort. Allo stesso tempo però ho sempre accolto l'opposizione marxiana tra emancipazione politica e emancipazione umana: nella *Democrazia contro lo Stato* insisto sul fatto che l'uguaglianza e la libertà se esistono a livello politico devono esistere ovunque, diffondendosi in ogni settore della vita sociale. So bene dunque che viviamo in un mondo capitalista e che questo è, per certi aspetti, determinante. Non me ne sono mai occupato direttamente, ma questa consapevolezza è implicitamente sempre presente. Il punto è che in nome della critica del capitalismo per molto tempo si è ignorata la dimensione politica, quindi si può dire che in un certo senso la contingenza ha voluto che mi occupassi di questo aspetto, come per riequilibrare i piani di interesse.

Vorrei ora passare a una domanda relativa a Étienne de La Boétie e alla nozione di servitù volontaria. È un tema a me caro dato che sono entrato in contatto con il suo lavoro studiando il tema dell'obbedienza assurda e il differente modo in cui questo concetto viene analizzato nel Discours de la servitude volontaire⁶ e nella Leggenda del Grande Inquisitore dei Fratelli Karamazov di Dostoevskij. In questo confronto, il punto dirimente sembra ridursi alla questione antropologica, vale a dire alla concezione – positiva o negativa – dell'uomo. Nel primo caso interpretando l'uomo come un essere per la libertà, come insegna a fare La Boétie, è possibile leggere la servitù volontaria dal punto di vista dell'emancipazione, cioè la consapevolezza che il potere resta nelle mani del popolo mentre i dominanti vengono relegati a un ruolo del tutto marginale. Nel secondo caso invece interpretare l'uomo come incapace di gestire la pro-

⁶ É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, 1548-53; trad. it. *Discorso della servitù volontaria*, Milano, Feltrinelli, 2014.

pria libertà significa intendere la servitù volontaria come giustificazione del dominio. Come è possibile uscire da questa alternativa?

È possibile insistendo sul tema della pluralità umana. In La Boétie, a mio avviso, non c'è solo una questione antropologica, quindi l'uomo come essere per la libertà. Io direi piuttosto che l'uomo è un essere per la libertà nella misura in cui, riprendendo Arendt, sono gli uomini che abitano la terra. Ciò significa che la libertà è inseparabile dalla pluralità o da quello che La Boétie chiama *l'amitié* o *entreconnaissance*. Su questo aspetto ho avuto spesso delle discussioni con Françoise Proust⁷ che, portando avanti studi sull'antropologia negativa, riteneva che la servitù volontaria fosse un'ipotesi ripugnante. Per evitare questa prospettiva, l'unico modo è leggere il ribaltamento della libertà nel suo contrario in connessione alla pluralità umana, vale a dire il *tous uns*. Questa collettività è estremamente fragile e può in ogni momento disfarsi e ricomporsi nella nuova unità del *tous Un*⁸. Quello che lei dice riguardo all'antropologia è giusto: se si riduce l'enigma della servitù volontaria a un giudizio riguardo alla natura umana si resta bloccati. Per capire meglio questo punto si può confrontare La Boétie con Rousseau. A mio avviso è evidente che nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ci sia la presenza implicita di La Boétie, benché sempre nascosta. Questo forse è dovuto al fatto che La Boétie appartiene, come è stato detto, alla *mauvaise tradition*. Si può così vedere un'opposizione tra La Boétie e Rousseau da un lato e Gropius e Pufendorf dall'altro. Questi ultimi non sono teorici della servitù volontaria ma della schiavitù volontaria: ciò significa che così come un uomo può alienare se stesso a un padrone, allo stesso modo un popolo può alienare se stesso a un tiranno, con tanto di contratto di protezione e così via. La protezione è sempre presente in questi discorsi: Horkheimer diceva che «la protezione è l'archetipo della dominazione». Nel caso di La Boétie e Rousseau invece il discorso è diverso poiché ha a che fare con gli affetti, con il desiderio: sotto il «fascino del nome d'Uno» la collettività può talvolta disfarsi e divenire *tous Un*. Per i teorici della schiavitù volontaria c'è l'elemento antropologico: gli uomini hanno una naturale tendenza alla schia-

⁷ Docente di Filosofia all'Université Paris I e direttrice di programma di ricerca presso il *Collège International de Philosophie* ha pubblicato nella collana curata da Abensour il volume *Kant, le ton de l'Histoire*, Paris, Payot, 1991.

⁸ Nella sua lettura del *Discours* Abensour sottolinea questa dialettica esistente tra *tous uns* (tutti unici) e *tous Un* (tutt'Uno) intendendole come due diverse configurazioni dello stare insieme degli uomini: il *tous uns* è una situazione in cui il legame umano crea una totalità in grado di salvaguardare e valorizzare l'individualità di ciascuno, ma che è costantemente in pericolo di trasformarsi in *tous Un*, cioè una totalità in cui la relazione tra gli uomini si dissolve nella figura di un Uno.

vitù e dunque non bisogna stupirsi. Dal punto di vista della servitù volontaria non c'è affatto questa prospettiva: l'uomo è un essere per la libertà, ma questa è esposta a ribaltarsi a causa della fragilità della pluralità umana.

Come si concilia l'ipotesi della servitù volontaria con l'idea di emancipazione? Sembra quasi che la servitù volontaria costituisca un punto cieco per l'emancipazione.

Gli eventi storici ci hanno insegnato a complicare molto l'idea di emancipazione, a non vederla come un processo lineare. Prenda i filosofi della scuola di Francoforte: nelle loro riflessioni è presente l'idea di una dialettica della ragione. Allo stesso modo occorre pensare a una analoga dialettica dell'emancipazione, ma ciò non significa abbandonare il progetto di liberazione, bensì complicarlo facendo i conti con l'ipotesi della servitù volontaria. In un certo senso La Boétie aggiorna le riflessioni di Machiavelli introducendo il sospetto di una dialettica interna al desiderio di libertà del popolo che per lo scrittore fiorentino era invece il polo oppositivo rispetto al desiderio di dominio dei Grandi. Su questo punto ho spesso discusso con dei colleghi che ritengono sia presente nel pensiero di Machiavelli l'idea di servitù volontaria: a mio avviso non è così. Lo stesso è accaduto in relazione ad Hannah Arendt: a una conferenza Remo Bodei ha sostenuto che nelle sue riflessioni è presente la categoria laboetiana. Secondo me non è così. Arendt certamente conosceva questa nozione ma in un certo senso si rifiutava di pensarla, di accettarla: è come se volesse preservare il campo della libertà nella sua purezza poiché una volta che questo viene messo in discussione non si può più tornare indietro.

A proposito della comunità dei tous uns a cui lei spesso si riferisce nei suoi scritti: in che modo questa concezione politica è in rapporto alla filosofia etica di Lévinas? Mi pare che la presenza costante di questo autore nelle sue riflessioni rappresenti una tensione tra il politico e l'etico, come in cerca di un punto esterno su cui fondare la sua ipotesi politica.

Sicuramente Lévinas è una figura molto importante per il mio lavoro. Ma non è corretto parlare di fondamento: egli infatti parla di «anarchia del bene» in riferimento alla sua concezione dell'etica. Il punto a mio avviso è la relazione tra politica e metapolitica: io penso che in Lévinas ci sia un di più rispetto alla dimensione etica. Allo stesso tempo la politica centrata su se stessa corre dei rischi: in *Totalité et Infini* egli scrive che la politica ripiegata su se stessa porta alla tirannia. Secondo me in Lévinas non c'è solo una relazione tra etico e politico, si tratta di qualcosa di più straordinario: ciò che

chiamo metapolitico è una svolta verso una dimensione altra, oltre la politica ma che non è un avvicinamento verso dei principi filosofici bensì verso ciò che chiama la sensibilità e la prossimità del «per l'altro». Questa relazione è anarchica, senza principio e permette quindi di pensare diversamente anche la dimensione politica.

Ma questo rapporto al metapolitico non è in contraddizione con l'autonomia del politico?

Le due cose possono stare assieme. Prenda i filosofi dell'antichità classica: nel loro pensiero si trova un'autonomia della politica nella misura in cui c'è una corrispettiva relativizzazione della politica. Si cerca il «vivere bene», l'eccellenza etc. È proprio in relazione a questa relativizzazione che la politica acquisisce la sua dignità. Lévinas ha compiuto una operazione simile nell'ambito di un pensiero moderno, articolando la politica con una dimensione altra ma che permette di restituire alla politica la sua dignità.

Qual è il rapporto tra questa concezione della politica e la sua insistenza sul tema del lien humain, del legame umano come uno dei vettori dell'emancipazione umana?

A mio avviso uno dei limiti della filosofia politica è stato di pensare il politico come un ordine. Si potrebbe invece *pensare il politico come un legame*. Prenda ad esempio Platone: nel *Politico* egli compara l'uomo politico a un tessitore, quindi a qualcuno che effettivamente crea dei legami, mentre nella *Repubblica* tutto si riduce alla ricerca di una costituzione in grado di portare ordine nel sociale. La mia idea è che la manifestazione politica rinvia sempre a una dimensione più ampia di quella politica che non è una fuga da essa ma un diverso modo di rapportarcisi.

Cambiando argomento le chiederei di parlarmi dell'importanza della critica del totalitarismo nel suo pensiero.

Nel secondo dopoguerra la critica del totalitarismo era diventata sostanzialmente un'arma della guerra fredda: a questo spesso si riducevano le interpretazioni liberali. Per quanto mi riguarda mi avvicinai a questi temi quando incontrai le riflessioni di Lefort e Arendt: essi non hanno sviluppato un'analisi sociologica o di scienza politica del totalitarismo bensì un'interpretazione filosofica. Inoltre attraverso il loro lavoro si può sviluppare una critica della dominazione totalitaria da una prospettiva radicale ed emancipativa mostrando così come essa non sia solamente legata alla tradizione liberale.

Ciò che accomuna Lefort e Arendt a mio avviso è il fatto di aver interpretato il totalitarismo non solo come distruzione della politica ma come annichilimento della dimensione politica dell'uomo, quindi della sua condizione di possibilità. Se per Lefort l'elemento del suo pensiero che ho ritenuto più importante è l'idea dell'immagine del corpo, e quindi la possibilità per la massa di autorappresentarsi unita e fusa nella figura del capo, nel caso di Arendt mi pare che al fondo delle sue riflessioni ci sia il tema del movimento: il dominio totalitario è attraversato da una invasione del movimento che finisce per distruggere ogni punto di riferimento stabile nel mondo.

Qual è stato il suo contributo a questa discussione sulla critica del totalitarismo?

Le risponderò sottolineando alcuni aspetti. Il primo è la mia insistenza rispetto agli oppositori della critica del totalitarismo che intendevano questo fenomeno storico come un eccesso del politico: a questa interpretazione segue così un disinvestimento nel politico inteso come la causa della barbarie totalitaria. A mio avviso invece il totalitarismo non è l'eccesso del politico (al massimo l'eccesso dell'ideologico) bensì una sua distruzione. In tal modo la risposta non consiste in una uscita dal politico ma nella sua ripresa e ripensamento. L'apoliticismo contemporaneo, vale a dire la disaffezione verso la politica, è a mio parere connesso con il fenomeno totalitario: rappresenta cioè una sorta di eredità lasciata dall'ideologia e entrata nel sentire comune.

Il secondo aspetto riguarda la mia analisi della «compattezza» sviluppata attraverso il rapporto tra dominio totalitario e architettura. Ho approfondito la lettura del diario di Albert Speer (architetto del Reich) indagando la componente estetica presente nell'operazione di massificazione della società totalitaria.

Infine mi sono interessato alla lettura del nazismo offerta da Lévinas in *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*. Inizialmente Lévinas non intendeva ripubblicare il suo testo, si decise solamente dopo avermi chiesto di accompagnarlo a un mio saggio di analisi. L'occasione fu un colloquio su Heidegger organizzato al *Collège* nel periodo della mia presidenza: decidemmo di invitare Lévinas per presentare una posizione vicina ma al contempo critica della filosofia di Heidegger. Non fu facile perché Lévinas non amava parlare direttamente di Heidegger: così mi disse che avrebbe partecipato solo a condizione che fossi io a presentarlo. Fu così che dal colloquio si passò in seguito alla pubblicazione dei due testi.

In che senso la filosofia di Lévinas rappresenta un «Contro Hobbes»?

Hobbes è esattamente il nemico: se si vuol pensare il politico come un ordine il riferimento è lui. In Lévinas invece è presente un altro pensiero del legame umano connesso alla priorità della relazione intersoggettiva: da un lato *homo homini lupus*, dall'altro la prossimità.

La concezione del politico come legame umano è presente anche nelle riflessioni di Pierre Leroux a proposito dell'associazione. A cosa è dovuto il suo interesse per la riscoperta di questo autore, spesso considerato un utopista minore?

Il punto a mio avviso più importante del suo pensiero consiste nella possibilità di coniugare democrazia e utopia. Spesso infatti questi due concetti sono stati ritenuti incompatibili: nel 1981 al momento dell'elezione di Mitterrand si sosteneva: «l'utopia è morta, ora è il tempo della democrazia». Leroux invece ha proposto una loro articolazione sostenendo che occorra democratizzare l'utopia (questo contro i saint-simoniani legati a una visione molto gerarchica dell'utopia) e utopianizzare la democrazia. Ciò significa che questa non va intesa solo come un regime politico o come stato di diritto, ma come una nuova forma di emancipazione umana comparsa nel XIX secolo sotto il nome di «associazione», vale a dire la scomparsa del dominio politico.

Ecco l'utopia, uno dei suoi maggiori temi di interesse. Cosa la spinse a intraprendere questo ambito di ricerca fin dagli anni Sessanta in occasione della sua tesi dottorale?

Inizialmente intendevo svolgere la mia tesi sul giacobinismo. Poi mi resi conto che era un tema un po' inflazionato... in Francia ci sono state 2500 società giacobine! Venni impressionato dalla lettura di William Morris, così scelsi di concentrarmi sull'utopia anglosassone del XIX secolo (Owen, Bellamy). Un'altra mia convinzione era, e lo è tutt'ora, la presenza di una dimensione utopica nell'opera di Marx, quindi il problema su cui mi soffermai fu il rapporto tra Marx e l'utopia o tra questa e il marxismo. Venni incoraggiato in questa direzione dalla lettura di Labriola. Nei suoi *Saggi sulla concezione materialistica della storia*⁹ egli parla di una previsione morfologica nel pensiero di Marx, vale a dire la previsione di una forma di società superiore a partire dalla quale compiere una critica del capitalismo. Questo in Francia era totalmente sconosciuto. Inoltre William Morris rappresenta un vero e proprio caso emblematico: dopo aver letto il *Capitale* egli si schierò, con sue parole,

⁹ A. Labriola, *Saggi sulla concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, 1976.

«con Marx contro il mondo intero». In seguito scrisse la famosa utopia *News From Nowhere*: Marx e l'utopia non erano così incompatibili.

Lei propone inoltre un'altra lettura della tradizione utopica, preferendo parlare di tradizioni utopiche per sottolinearne la complessità.

Sì, propongo una successione di tre momenti utopici. Anzitutto il socialismo utopistico dei tre iniziatori Saint-Simon, Fourier, Owen. Poi ciò che chiamo il neo-utopismo in cui rientrano tutta una serie di epigoni che in un certo senso istituzionalizzarono la spinta utopica presente negli inizi. Infine il «nuovo spirito utopico», definizione polemica che all'epoca scelsi in contrasto al «nuovo spirito scientifico» di Gaston Bachelard. Con questo concetto intendo oppormi alla tesi classica secondo la quale l'utopia sarebbe morta dopo la Rivoluzione del 1848, rimpiazzata dal socialismo scientifico. A mio parere invece in quell'epoca ci furono numerose scissioni e scontri che portarono a elaborare una critica del progetto di emancipazione presente nell'utopia per ripensarla e rinnovarla. Per questo Morris si iscrive interamente in questa corrente.

Questa autoriflessione dell'utopia su se stessa si riflette nell'analisi della differenza tra mito e utopia. In che modo sviluppa il rapporto tra questi due concetti?

Iniziai a interessarmi al rapporto mito/utopia attraverso gli autori della Scuola di Francoforte. In particolare grazie a Benjamin si può leggere la duplice presenza di aspirazione mitica e utopica, vale a dire la possibilità per il polo emancipativo dell'utopia di ribaltarsi in mito. L'obiettivo dei miei studi è stato quindi di operare una critica della ricaduta dell'utopia nel mito e non una critica dell'utopia stessa.

Come si relazione l'idea di utopia, così concepita, alla storia e all'idea di progresso?

A mio parere l'utopia non va connessa all'idea di progresso, essa esprime piuttosto l'idea di una alterità. Ciò che minaccia l'utopia è la sua riduzione a previsione del futuro. Un po' ciò che ha compiuto Bloch, secondo il quale l'utopia sarebbe passata da una dimensione spaziale a una temporale di anticipazione del futuro. Io critico questa impostazione sostenendo invece che la questione fondamentale sia quella dell'alterità, vale a dire la capacità dell'utopia di far sorgere questa dimensione nella storia, di intervenire interrompendo la storia.

A proposito di momenti di rottura della storia lei parla molto della Rivoluzione francese e della Comune di Parigi ma non ho letto nulla a proposito del maggio 1968. In conclusione vorrei dunque chiederle in che modo interpreta e in che modo ha vissuto questo evento storico.

In effetti non ho scritto nulla sul '68 benché abbia tenuto alcune conferenze a riguardo. Sicuramente si tratta un evento importante per me, soprattutto in quanto rivoluzione antiburocratica.

Quindi non è comparabile alle rivoluzioni del XVIII e XIX secolo?

È differente poiché si tratta di una rivolta contro l'esperienza di burocratizzazione del mondo che ha interessato sia il totalitarismo sovietico sia il capitalismo americano. I movimenti più importanti del '68 sono stati appunto, a mio avviso, quelli che hanno lottato contro il costituirsi di una burocrazia all'interno dello stesso movimento. «Socialisme ou barbarie» rappresenta un esempio di chi si è opposto alla trasformazione del movimento in un'avanguardia rivoluzionaria. Detto questo in effetti non ho mai scritto nulla perché non ho una lettura particolarmente originale di quegli eventi: scrivo qualcosa, un articolo un libro, se ho una tesi da esporre, altrimenti non ha senso. Mi sono sempre comportato in questo modo.

MIGUEL ABENSOUR, “L’UOMO DEI LIBRI”*

Anne Kupiec

Porter au plus haut degré la marque du moment critique, périlleux, qui est au fond de toute lecture.

Walter Benjamin¹

“Per leggere Marx”, “Leggere Saint-Just”, “Leggere Pierre Clastres alla luce di Nietzsche”, “Perché leggere Blanqui?”, “I nostri contemporanei sanno ancora leggere le utopie e in particolare l’opera fondatrice di Thomas More?” “I nostri contemporanei non leggono più Pierre Leroux”². Sono le tante sollecitazioni, interrogazioni e considerazioni che introducono alcuni testi di Miguel Abensour. La ricorrenza di queste formule non è solo il frutto di una scelta retorica. Non è forse la traccia di un rapporto nei confronti dei libri e della loro lettura che sembra essere rara e particolare? Un rapporto che sorprende e che non può essere riassunto con un “amore per i libri” da parte di colui che, stando alle sue intenzioni, sarebbe stato un libraio se non fosse diventato invece professore di filosofia politica. Neanche studiando la biblioteca personale di Abensour composta da più di

* La traduzione italiana è di Francesco Biagi. Dove possibile si è sempre indicato la traduzione italiana delle opere di Miguel Abensour, in alternativa è presente l’originale francese. [NdT]

¹ W. Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1989, p. 479 sq., n. 3, 1.

² M. Abensour, «Pour lire Marx», *Révue française de science politique*, n° 4, 1970 (ripreso poi in: M. Abensour, L. Janover, *Maximilien Rubel, pour redécouvrir Marx*, Paris, Sens&Tonka, 2008); «Lire Saint-Just» in Saint-Just, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 2004; «Lire Pierre Clastres à la lumière de Nietzsche», in *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2011; (avec Valentin Pelosse), «Libérer l’Enfermé» (1973), in A. Blanqui, *Instructions pour une prise d’armes*, Paris, Sens&Tonka, 2000; Id., *L’utopia. Da Thomas More a Walter Benjamin*, Inschibboleth, Roma, 2015, p. 33; *Le Procès des maîtres-rêveurs* (2000), *Utopiques I*, Paris, Sens&Tonka, 2013, p. 93.

8.500 volumi³, consacrati principalmente alla filosofia politica e alla politica, lo stupore si affievolisce. In compenso, le attività di editore di Abensour ci offrono, pare, un primo indizio per tentare di comprendere tale rapporto singolare con i libri. Ma è senza dubbio considerando i testi scritti dallo stesso Abensour che è possibile ricostruire una costellazione di senso.

Nel 1974 ha creato la collezione “Critica della politica” pubblicata dall’editore Payot, e poi più recentemente, da Klincksieck. Questa collana⁴ riunisce circa un centinaio di titoli. Nel corso di diversi anni è comparso, in ogni volume, il manifesto della collana che chiarifica i legami tracciati da Abensour tra libro e politica. Si tratta di “scrivere sul politico dalla parte dei dominati”; di “rivelare le forme di dominazione”, di prestare attenzione all’emancipazione umana e non solamente politica. Le scelte editoriali di Abensour testimoniano questo orientamento, che ha inoltre sollecitato la traduzione di alcuni testi di Theodor W. Adorno, di Max Horkheimer, e questo ha molto contribuito alla diffusione della Teoria Critica in Francia; un quinto delle opere pubblicate appartiene a tale indirizzo e si tratta di opere dei membri della Scuola di Francoforte o di studi contemporanei. In tali volumi sono accuratamente distinte le modalità di dominio non identificabili con lo sfruttamento, le quali aprono a una critica della politica e alle condizioni dell’emancipazione, anzi ai suoi punti ciechi. La prima opera pubblicata nella collezione “Critica della politica” è stata *Eclisse della ragione* di Horkheimer, che chiarisce significativamente la critica della ragione, soprattutto di quella strumentale intrapresa dalla Teoria Critica. “Critica della politica” ha proposto inoltre dei testi filosofico-politici, che si tratti di opere di grandi classici o di letteratura secondaria⁵. L’interesse di Abensour per l’utopia è inoltre rintracciabile grazie a numerosi titoli, compresi quelli di Ernst Bloch.

La collana, inoltre, ha accolto la riedizione di testi antichi, non più accessibili. Pensiamo al *Discorso sulla servitù volontaria* di La Boétie, a *Contro la pena di morte* di Giuseppe Pelli o a *Dernier Homme* di Jean-Baptiste Cousin de Grainville o ancora a *Filosofia della storia di Francia* di Edgar Quinet o a *Machiavelli giudice delle rivoluzioni dei nostri tempi* di Giuseppe Ferrari. Il rapporto con il passato può rivestire anche altre forme, come le analisi che rimettono in causa una tradizione ereditata, si pensi a *La città divisa* – è Atene che è in questione – di Nicole Loraux. L’interesse per il passato si fonda, al tempo stesso, sulla preoccupazione per la comprensione del presente e sulla rimessa

³ È il catalogo disponibile presso l’editore Sens&Tonka.

⁴ Evidenziamo che nessuno dei libri scritti da Abensour è stato pubblicato in questa collana.

⁵ Platone, Aristotele, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Heidegger, Arendt, Castoriadis, Lyotard, Derrida.

in questione dell'idea che "il sapere" sarebbe cumulativo e renderebbe inutili tutte le opere che sono inattuali. Ciò significa rifiutare tutte le posizioni storiciste o tutti i culti del nuovo, recuperando "i punti ciechi della tradizione"⁶.

È importante evidenziare che la collana "Critica della politica" ospita anche delle opere di letteratura e di poesia o che sono dedicate ad esse. Si pensi a Heinrich von Kleist, *Aneddoti e scritti brevi* o a Baudelaire di Walter Benjamin, al *Romanzo poliziesco* di Siegfried Kracauer; figurano nel catalogo della collezione opere, dove sono presenti i nomi di Burroughs, Flaubert, Heine e il surrealismo. Le forme non sono sempre quelle dell'analisi, si può trattare di un diario – *Il mito bolscevico* di Alexandre Berkman –, o della riproduzione di discorsi (cfr. *Regicide et Revolution* di Michael Walzer).

Tali scelte editoriali rivelano un rapporto verso la "lettura" e verso il libro che si iscrive nel quadro di un pensiero politico, alleato alla critica del dominio e delle sue molteplici forme, e che si articola, come abbiamo visto, con delle prospettive utopiche (*Laboratoire de l'utopie* di Ronald Creagh, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo* di Bronislaw Baczko). Questo intreccio, dove filosofia politica, storia e letteratura dialogano fra loro, traduce dunque il disaccordo – termine apprezzato da Abensour – con gli orientamenti filosofici, politici o ideologici dominanti. Inoltre la collana "Critica della politica" ci dona una duplice sensazione: pluralità e singolarità. E ogni opera, nella sua unicità e specificità, è legata alle altre, grazie alla pubblicazione in una collezione comune.

Questa attività editoriale non è limitata ai libri dato che Abensour ha partecipato al comitato di redazione di diverse riviste delle quali spesso è stato il fondatore: *Textures*, *Cahiers de philosophie politique*, *Libre*, *Passé Présent*, *Tumultes* e più di recente *Prismes*. Questo interesse per le riviste deriva probabilmente dalla "choix du petit"⁷, e cioè una scelta ragionata che si oppone al gigantismo, alla "requisizione radicale" secondo l'espressione di Ernst Jünger, che adotta "una figura di resistenza originale", che dipana "il carattere menzognero della totalità". Tale scelta, di cui il modello era già presente in Franz Kafka e Walter Benjamin e fu sviluppato da Adorno⁸, secondo Aben-

⁶ M. Abensour, *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia. Conversazioni con Michel Enaudeau*, Milano, Jaca Book, 2017, p. 31.

⁷ È il titolo di un articolo di Abensour: "Choix du petit", in *Passé Présent*, n° 1, 1982. L'articolo, in seguito, è stato utilizzato come postfazione nella ripubblicazione di *Minima Moralia* di Adorno presso la casa editrice Payot (2001). [NdT]

⁸ È sufficiente ricordare una citazione di Theodor W. Adorno: «Il saggio trae, come richiede la sua idea, tutte le conseguenze dalla critica al sistema. [...] È radicale nel rifiuto di qualsiasi radicalismo, nell'astenersi da qualsiasi riduzione a un unico principio, nel porre l'accento sul particolare contrapposto alla totalità, nella frammentarietà». T. Adorno, "Il saggio come forma", in *Note per la letteratura*, Torino, Einaudi, 2012, p. 10.

sour, lo conduce a privilegiare articoli, note e contributi. Non c'è alcun dubbio che la periodicità della rivista permetta delle aperture e delle reazioni rapide, soprattutto quelle dei lettori, cosa non consentita dal libro considerato da Abensour come una modalità più "rigida"; egli diffida anche dei rischi indotti da una "scrittura coercitiva".

In mezzo ai libri, tale fu la posizione di Abensour. Che ricorda quella di William Morris, autore e editore che iscriveva, egli stesso, questa duplice attività nel quadro di una prospettiva politica, e a proposito del quale Abensour ha scritto¹⁰ e su cui pensava di scrivere ancora. Secondo Antonia Birnbaum, è "il legame con l'emancipazione che motiva il rapporto di Abensour ai libri"¹¹. Senza alcun dubbio. E si potrà pensare che Abensour si iscrive così, come altri, nella scia dell'"illuminismo dei libri" (*Lumières du livre*). Tuttavia, non si può discernere un elemento complementare che da ulteriormente peso all'espressione scelta per il titolo di questo contributo: "Miguel Abensour, l'uomo dei libri?" Espressione che – dobbiamo precisare? – non può essere assimilata a una qualsiasi *maîtrise* riguardo ai libri. Da ottimo lettore di Adorno, Abensour non ignora questa osservazione: «La relazione autentica nei confronti dei libri sarebbe una relazione fatta di libertà [...] A chi è capace di tale pratica di libertà nel rapporto coi libri, essi regalano in maniera a volte inaspettata ciò che viene cercato»¹². Tale relazione di libertà è intrattenuta da Abensour, la sua attività di editore lo testimonia, ma "l'uomo dei libri" è anche un autore che mantiene questa relazione.

Non è indicativo che il termine "leggere" sia così presente nella bibliogra-

⁹ M. Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 254.

¹⁰ M. Abensour, «William Morris, utopie libertaire et novation technique», *L'Imaginaire subversif*, Genève, Noir, 1982, p. 113-160; Id., «William Morris, utopie et romance», *Europe*, avril 2004, p. 130-163; Id., «William Morris: the Politics of Romance», in *Revolutionary Romanticism*, San Francisco, City Lights Books, 1999.

¹¹ A. Birnbaum, «Miguel Abensour, collectionneur et utopiste», in *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens&Tonka, 2006, p. 597.

¹² Ho qui tradotto la citazione di Adorno riprendendo la versione letterale francese che restituisce in modo migliore il significato a cui fa riferimento Abensour: «La relation authentique avec le livre serait une relation faite de liberté [...]. A celui qui est capable d'une telle liberté dans son rapport avec les livres, ceux-ci font souvent le cadeau inattendu de ce qu'il cherche» (T.W. Adorno, "Caprices bibliographiques", in *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 254). La corrispondente traduzione italiana non è altrettanto chiara per restituire il senso del discorso di Kupiec: «L'atteggiamento corretto nei confronti dei libri sarebbe perciò l'atteggiamento di non arbitrarietà [...] A chi è capace di tale mancanza di arbitrarietà nel rapporto coi libri questi regalano in maniera a volte inaspettata ciò che viene cercato» (Id., "Grilli bibliografici", in *Note per la letteratura. 1961-1968*, vol. 2, Torino, Einaudi, 1979, pp. 29-30; cito l'edizione italiana integrale Einaudi del 1979 in quanto la nuova edizione del 2012 non è completa e non comprende tale saggio). [NdT]

fia di Abensour autore, quale che sia il suo oggetto di riflessione? Che si tratti di Saint-Just, di P. Clastres, di Auguste Blanqui, di T. More, di P. Leroux, la formula riappare a dispetto di ciò che possa distinguere questi autori. La questione del “leggere” e del libro in generale pare essere, nel lavoro di Abensour, costante, durevole, ma in filigrana e non procede che per allusioni; essa si manifesta tuttavia in maniera esplicita, nel 2006, nel corso di un colloquio di cui gli atti hanno per titolo: *Emmanuel Levinas et la question du livre*¹³. Nel 2016, Abensour tiene una conferenza a Sarlat, città natale dell'autore del *Discorso sulla servitù volontaria*: “La Boétie profeta della libertà. Su un libro a venire”¹⁴. Non si tratta di indizi flebili? Certamente no. Possiamo constatare che gli autori citati rinviano ai grandi temi del pensiero di Abensour, che egli ha intrecciato insieme per molti anni: l'utopia, la questione della rivoluzione, la teoria politica, la servitù volontaria e l'opera di Levinas. Nel quadro di tale rapporto con la lettura, emergono tre movimenti di pensiero di cui i primi due non si possono differenziare né per il loro contenuto né per la loro cronologia: la liberazione dei testi, la lotta contro la cecità e il pensiero dell'utopia dei libri.

Leggere per liberare i testi

Questa proposizione è presa in prestito da Horacio Gonzalez che scrive: “Sembrirebbe che il compito di Abensour sia quello di recuperare certi scritti smarriti”¹⁵. L'anziano direttore della Biblioteca nazionale argentina si interroga, in effetti, sulle ragioni che hanno condotto Abensour a leggere e a pubblicare Blanqui. Tale interrogativo può riguardare anche Leroux, Saint-Just, Morris, La Boétie. Questo interesse per dei testi “smarriti” lo ha indotto a leggerli con attenzione e poi a scriverli. È questo uno degli aspetti di quel che si potrebbe definire “il modo di procedere abensouriano”, ossia la ripresa, per mezzo di nuovi approcci, di testi ignorati per ritrovare il loro senso e dar loro forza per il presente, sebbene – quando non siano caduti in un oblio assoluto – ne restino solo frammenti, che rischiano di restituire solo un senso incompleto e falsato dell'opera: La Boétie sarebbe conosciuto solo grazie a Montaigne; Saint-Just non sarebbe altro che l'alter-ego di Robespierre; al massimo Leroux sopravviverebbe nella memoria grazie a George Sand e *Spiridon*; A. Blanqui viene confuso con suo fratello, quanto a W. Morris, fuori dalla storia nazionale, letteraria o estetica, l'oscurità lo ricopre interamente.

¹³ M. Abensour, A. Kupiec, *Emmanuel Levinas. La question du livre*, Paris, IMEC, 2008.

¹⁴ Questo testo è stato pubblicato in greco, ad Atene, nel 2016.

¹⁵ H. Gonzalez, «Le processus de libération de textes», in *Critique de la politique. Auteurs de Miguel Abensour*, Paris, Sens&Tonka, 2006.

Abensour mette anche in luce un testo meno conosciuto di Karl Marx, ci riferiamo evidentemente a *Per la critica del diritto statale hegeliano*¹⁶. Questa prospettiva di lettura appare molto vicina a quella adottata da Benjamin ed espressa così: «Non si tratta di presentare le opere della letteratura nel contesto del loro tempo, ma di presentare, nel tempo in cui sorsero, il tempo che le conosce, e cioè il nostro»¹⁷. Non si tratta mediante tale prospettiva di lettura di contribuire al “risveglio” evocato sovente da Abensour quando cita i testi di Benjamin e di Levinas? Tuttavia, la liberazione dei testi resta insufficiente se essa non è accompagnata da una lotta contro la cecità della lettura.

Leggere per lottare contro la cecità e i suoi effetti

Nell'introduzione all'articolo “Per leggere Marx”¹⁸, Abensour invita a non limitarsi al *Capitale* e a sbarazzarsi di tutte le esegesi posteriori. Altrove, scrive: “La maggior parte degli interpreti sembrano colpiti da una incredibile cecità. Avvertiti della presenza di Blanqui nei *Passages parisiens*, rimangono comunque legati alla rappresentazione tradizionale”¹⁹. Quando si tratta di leggere dei testi sull'utopia, Abensour denuncia “una prospettiva di lettura non solamente “barbara”, ma più esattamente tirannica”²⁰ qualora i lettori ripongano grossolanamente tali testi dal lato del totalitarismo. Senza dubbio è nel testo “Thomas More o la via obliqua”²¹ che Abensour rende conto della lettura più attenta che ci possa essere e che risulta da un metodo di scrittura, meglio di un’“arte di scrivere”, che ci guida a leggere “tra le righe” secondo l'analisi illuminante di Leo Strauss²². È nell'*Utopia* di Thomas More,

¹⁶ M. Abensour, *La democrazia contro lo stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008.

¹⁷ W. Benjamin, «Storia della letteratura e scienza della letteratura» (1931), in *Opere Complete*, vol. IV, Torino, Einaudi, 2002, p. 401.

¹⁸ M. Abensour, «Pour lire Marx», articolo apparso nel 1970 e ripreso in: M. Abensour, L. Janover, *Maximilien Rubel, pour redécouvrir Marx*, Paris, Sens&Tonka, 2008, p. 27.

¹⁹ M. Abensour, *Les Passages Blanqui. Walter Benjamin entre mélancolie et Révolution*, Paris, Sens&Tonka, 2013, p. 12.

²⁰ M. Abensour, *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, cit., p. 33.

²¹ *Ibidem*.

²² L. Strauss, «La persécution et l'art d'écrire», trad. fr. di Olivier Berrichon-Seyden, in *La Persécution et l'art d'écrire* (1952), Paris, Presses Pocket, 1989. La «via obliqua», *ductus obliquus*, è un riferimento esplicito a Thomas More (cfr. p. 68). Si veda anche: M. Abensour (avec Michel-Pierre Edmond) «Leo Strauss», Paris, *Encyclopaedia Universalis*, 1983. [Non c'è traduzione italiana del volume di Strauss, il testo originale è in inglese: Leo Strauss, «Persecution and art of writing», in *Persecution and art of writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988 (1952). NdT]

scrive Abensour, che appare “un’invenzione retorica che [...] abbandona la via degli attacchi frontali e pratica, al contrario, un’invenzione obliqua”²³.

Inoltre, si potrebbe aggiungere che tale lotta contro la cecità conduce Abensour a volgersi verso il romanzo, dove è possibile leggere quello che non è leggibile nelle opere teoriche. Certo, questo modo di procedere non è frequente. Citiamo *Il rosso e il nero*²⁴, ma anche la lettura fatta da Abensour del lungo poema di Saint-Just: *Organi*²⁵. L’uno e l’altro dicono ciò che gli studi, i discorsi, i rapporti, i giornali non possono esprimere.

Leggere dei testi, e soprattutto dei testi dimenticati, perduti, senza degli occhiali che distorcano il significato, può avere degli effetti importanti sul lettore. Abensour ama ricordare questa osservazione di Leroux: “È la disposizione d’animo che permette all’autore di entrare in comunione con coloro che lo leggeranno”²⁶. Un’altra prospettiva possiamo leggere nella prefazione al *Journal* d’A. Berkman, e questa è la prima frase: “Il libro che voi tenete tra le mani è eccezionale. Per diverse ragioni. Innanzitutto per i suoi effetti. Dopo la sua lettura, voi non sarete più ciò che eravate in precedenza”²⁷. In quest’ultimo caso, si tratta di fuggire il dogmatismo, ma la fuga, o l’evasione per mezzo del libro, sono suscettibili di aprire dei cammini ancora più larghi.

Leggere per pensare l’utopia dei libri

Non intendo tornare sui lavori di Abensour consacrati, da decenni, all’utopia, e cioè alla messa in luce del pensiero, vivificante, dello scarto, dello “scarto assoluto” (Charles Fourier), ma vorrei concentrarmi su un approccio più recente connesso al lavoro che egli ha intrapreso come interprete dei testi di Levinas. Ciò che è allora in questione, non è tanto “l’utopia che è contenuta nei libri, quanto il libro come utopia”²⁸. Per Abensour, è importante tentare “di riattivare qualcosa dello stupore filosofico”²⁹ di fronte all’oggetto-libro

²³ M. Abensour, *L’Homme est un animal utopique. Utopiques II*, Paris, Sens&Tonka, 2013, p. 19.

²⁴ M. Abensour, «*Le Rouge et le Noir à l’ombre de 1793*», in *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens&Tonka, 2006.

²⁵ M. Abensour, *Rire des lois, des magistrats et des dieux: l’impulsion Saint-Just*, Lyon, Horlieu, 2005.

²⁶ P. Leroux, *La Grève de Samarez*, Paris, Dentu, 1863, chapitre IV, p. 21.

²⁷ M. Abensour (avec L. Janover), prefazione a Alexandre Berkman, *Le Mythe bolchevik. Journal 1920-1922*, Paris, Klincksieck, coll. «Critique de la politique», 2017.

²⁸ M. Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 284.

²⁹ M. Abensour, introduzione a: M. Abensour, A. Kupiec, *Emmanuel Levinas. La question du livre*, cit., p. 7.

che non può essere ridotto alla sua materialità e che “apre uno scarto rispetto alla realtà”³⁰. Se “l’utopia dei libri” è strettamente legata all’“utopia dell’umano” nel pensiero di Levinas, si tratta qui di prestare attenzione alla prima espressione. Secondo Abensour, “l’utopia dei libri” rinvia “all’utopia – movimento e tenore – all’orientamento utopico che anima i libri in generale, che è apparso nei libri”³¹. Ma il libro, se seguiamo Abensour lettore di Leroux, ne *La Grève de Samarez*, “ha valore se destinato al prossimo”³² e questa ispirazione è pure presente nell’opera di Levinas. Ancor più, il libro è una “modalità dell’essere”, e questo conferisce al libro una vera e propria dimensione ontologica. Se l’essere umano è riconosciuto come un essere di linguaggio, un animale politico fin da Aristotele, egli diventa, a partire dalle analisi levinassiane, e secondo l’espressione di Abensour, “allo stesso tempo un animale non già libresco, ma produttore di libri, o meglio, un animale letterario”³³. L’argomentazione di Levinas, relativa al “detto” e al “dire” nella misura in cui quest’ultimo, che è “inversione dell’intenzionalità”, vale come un modo radicale “di sospendere l’approccio naturale al mondo posto come oggetto”, permette ad Abensour di articolare la sua propria interpretazione, perché leggere veramente è interpretare, e cioè praticare l’esegesi. Egli sottolinea come per Levinas “il poter-dire trascende il suo voler-dire”; che un movimento essenziale “collega l’interpretazione all’ispirazione”, alla quale è dato libero corso, “come se il lavoro dell’interpretazione rivelasse il carattere profetico del libro”³⁴. Il libro appare come la sede dell’ispirazione e opera, secondo Abensour, il passaggio della trasformazione dell’animale letterario in animale profetico associato all’animale utopico, grazie alle analisi levinassiane – che non possono che essere riassunte brutalmente qui – le quali conducono “a distogliersi dall’essere per volgersi all’umano”³⁵. Pertanto, l’origine dell’utopia esiste al di fuori dell’ontologia, al di fuori dell’incompletezza, al di fuori della comprensione e della conoscenza, ma si iscrive “dalla parte delle relazioni tra gli uomini”. Tale proposizione ricorda quella che Abensour definiva “critica-enfatica”, al fine di interpreta-

³⁰ M. Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 284.

³¹ M. Abensour, «L’utopie des livres», in M. Abensour, A. Kupiec, *Emmanuel Levinas. La question du livre*, cit., p. 68.

³² Ivi, p. 70-71. Abensour in questo contributo ci offre alcune citazioni di Leroux, per esempio: “Un libro, è un uomo che parla” (*La Grève de Samarez*, cit., capitolo II, p. 17). Possiamo notare a proposito di Leroux che non può non fare eco a l’*Areopagitica* (1644) di John Milton, testo scritto con la volontà di difendere la libertà di stampa.

³³ Ivi, p. 71.

³⁴ Ivi, p. 76. Non è forse fondato domandarsi se le letture precedenti, per Abensour, di Blanqui e, soprattutto, di Benjamin, non costituiscano a tal proposito un terreno preparatorio?

³⁵ Ivi, p. 78.

re egli stesso il pensiero di Levinas, quando si interessava a Ernst Bloch e, più ampiamente, all'utopia. Così, Abensour giunge a considerare l'utopia dei libri come "la ricerca di un totalmente altro sociale"³⁶, come una specie di specchio dell'"altrimenti che essere" di Levinas.

Lo spazio dato all'utopia, e particolarmente a quello dei libri, suscita delle questioni già poste del resto ad Abensour, ossia se una dimensione messianica accompagna la sua concezione dell'utopia, visto che egli aveva già fatto osservare che i testi utopici avevano già conosciuto, dopo *L'Utopia* di Thomas More, uno spostamento dallo spazio verso il tempo. Tale questione merita tanto più di essere posta, perché questa alleanza fra messianismo e utopia, al di là delle analisi levinassiane³⁷, è condivisa da altri autori letti attentamente da Abensour. Così, tale alleanza potrebbe essere letta nell'ultimo paragrafo di *Minima Moralia* di Adorno³⁸; simile alleanza potrebbe essere inoltre reperita nella lettura di Martin Buber operata da Abensour. Ma la risposta data da Abensour è sempre stata negativa³⁹. Il che non è sorprendente, dopo tutto, visto che egli dichiara di aver ricercato in Levinas quel che non aveva trovato in Buber, e questo gli ha permesso di "pensare l'utopia altrimenti"⁴⁰. Così, "non si tratta tanto per Levinas di pensare direttamente l'utopia, ma piuttosto di vedere, attraverso un pensiero dell'utopia, come sarebbe possibile pensarla altrimenti"⁴¹. Quindi, è sulla dimensione dell'alterità, del "radicalmente altro" che Abensour insiste, ciò che lo conduce a fare propria la formula di Paul Celan: "fare un passo fuori dall'uomo"⁴². Tornando al libro, Abensour ne sottolinea il paradosso, esso è "una modalità del nostro essere", ma anche "scarto", scarto segnato tuttavia dall'ambiguità⁴³, se il "detto" non lasciasse spazio al "dire".

³⁶ M. Abensour, «Penser l'utopie autrement», in: C. Chalier, M. Abensour (dirigé par), *Emmanuel Levinas*, Paris, Ed. de L'Herne, 1991, p. 478.

³⁷ Tale analisi si caratterizza per un carattere di rottura con quelle che sono a lui contemporanee e che hanno prodotto, per riprendere un termine utilizzato da Levinas in altri contesti, un vero e proprio "strappo", meritano un esame approfondito anche quando si facesse riferimento all'escatologia che non conviene intendere qui in maniera ordinaria e banale.

³⁸ Cfr. D. Payot, «Messianisme et utopie», in *L'Ecole de Francfort: la Théorie critique entre philosophie et sociologie*, in: (sous la dir. de) M. Abensour, G. Muhlmann, *Tumultes*, n° 17-18, 2002. Viene qui approfondito una sorta di "messianismo negativo".

³⁹ Cfr. l'intervista di Abensour pubblicata in *Mouvements* (n. 45-46, 2006) poi diffusa da France culture il 29 maggio 2013.

⁴⁰ M. Abensour, «Penser l'utopie autrement», in *Emmanuel Levinas*, cit.

⁴¹ Ivi, p. 478.

⁴² M. Abensour, «L'utopie des livres», in M. Abensour, A. Kupiec, *Emmanuel Levinas. La question du livre*, cit., p. 83-85.

⁴³ Ivi, p. 85-87.

Se si è attenti alle intenzioni di Abensour, “non si tratta affatto di pensare sull’utopia ma di pensare l’utopia, e di farlo nella forma di saggi multipli, non totalizzanti, che hanno tuttavia in comune la volontà di far apparire chiaramente l’impulso utopico o la disposizione utopica, preoccupandosi di lasciare campo libero all’alterità propria dell’utopia”⁴⁴. Pertanto, il dialogo intrattenuto con gli autori, attraverso letture, migrazioni libere all’interno del continente dei libri e accolte come altrettanti “inviti all’altro” se ci collochiamo nel registro levinassiano, porta Abensour, contro ogni “quietismo”, a combattere per “il salvataggio dell’alterità”⁴⁵. È importante precisare che, per Abensour, il carattere utopico si situa nel prolungamento del carattere politico, “ne è esattamente un’estensione”⁴⁶.

Per concludere, ascoltiamo un autore tra quelli che Abensour, grande lettore e scrittore, come abbiamo visto, ha scelto di ripubblicare: Etienne de La Boétie e l’opera *Il discorso sulla servitù volontaria*⁴⁷. Il ritratto tracciato da quest’ultimo non sarà forse quello dell’“uomo dei libri”? “Così c’è sempre qualcuno, nato meglio degli altri, che sente il peso del giogo e non può fare a meno di scuoterlo; che non si lascia mai addomesticare dalla sottomissione [...] Sono spesso e volentieri individui del genere, dalla mente lucida e dallo spirito chiaroveggente, che non si accontentano, come fa il grosso della plebe, di guardare solo quel che sta davanti alla punta dei loro piedi. Pensano invece a quanto sta dietro e davanti, ricordano le cose passate per giudicare quelle del tempo a venire e trovare la misura di quelle presenti; sono quelli che, avendo già di per sé una bella testa, l’hanno ulteriormente affinata con lo studio e la cultura”⁴⁸. Possiamo supporre che siano gli stessi, tra i quali Abensour, che scrivono e che “non si danno tregua fino a quando il nome di quei mangiapopoli non viene macchiato dall’inchiostro di mille penne”⁴⁹.

⁴⁴ M. Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 220.

⁴⁵ M. Abensour, *L’Utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, cit., p. 118.

⁴⁶ M. Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 307.

⁴⁷ M. Abensour ha riflettuto a lungo sulla servitù volontaria, si veda: “Hannah Arendt: la critica del totalitarismo e la servitù volontaria?”, in Id., *Per una filosofia politica critica*, Milano, Jaca Book, 2011, pp. 113-140; Id., “Lettre-préface”, in David Munnich, *L’Art de l’amitié: Rousseau et la servitude volontaire*, Paris, Sens&Tonka, 2012; Id., “Del buon uso dell’ipotesi della servitù volontaria”, in: E. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, a cura di Enrico Donaggio, Milano, Feltrinelli, 2014, pp. 91-124; Id., “Spinoza e la complicata questione della servitù volontaria”, in *La società degli individui*, n. 59, 2017, pp. 89-114.

⁴⁸ E. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, cit., p. 48.

⁴⁹ Ivi, p. 68.

IL LEGAME E L'ORDINE. NOTE SU LA COMUNITÀ POLITICA DI MIGUEL ABENSOUR

Mario Pezzella

1. Nel titolo originale francese di questo libro¹ – *La communauté politique des 'tous-uns'* – compare un termine di La Boétie difficilmente traducibile in italiano (si può forse proporre “tutti-unicì”), che è al centro della riflessione di Abensour sull’utopia, sulla filosofia politica critica e sulla teoria del dominio. A una società di “tutti unici” (*tous-uns*) si contrappone quella del *tous-Un*, tutti in Uno, che definisce – a partire da Hobbes – il movimento centrale della concezione moderna della sovranità. Questa forma limitante di comunità si fonda su una rete di rapporti di padronanza asimmetrici, su una ramificazione della relazione servo-padrone in “una totalità chiusa in se stessa, piramidale, unitaria, verticale e gerarchica” (93). La perversione finale e moderna del *tous-Un* è il totalitarismo, in cui ogni differenza scompare nella fusionalità della massa e nell’unità di corpo e di nome del capo. Ben lungi dall’essere una sorta di trionfo estremo della politica, la mentalità totalitaria ne è la negazione, perché la riduce a una logica necessaria e astratta, senza possibilità di giudizio e di decisione.

Contro tale logica, Abensour ripropone il concetto di *legame*, che fonda secondo Arendt l’azione politica di concerto, e quello di *prossimità* nel rapporto con l’altro, alla base del pensiero sociale di Levinas; un autore a torto confinato nella sola dimensione etica, e che invece Abensour ritiene pensatore intensamente politico, fin dal suo scritto giovanile sull’hitlerismo come male elementale: “Nel caso del legame, la città sorge positivamente dal dispiegamento dell’azione” (162) e dal giudizio politico, così come lo aveva pensato H. Arendt reinterpretando l’idea di “senso comune” in Kant. La persuasione reciproca non esclude discordie e dissenso, ma in questo crogiuolo nasce l’efferve-

¹ M. Abensour, *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia*, Milano, Jaca Book, 2017. D’ora innanzi citato con numero di pagina tra parentesi in corpo testo.

scenza e l'insorgenza della politica ribelle all'inerzia statica delle leggi. Gli individui si confrontano come "tutti unici", nella terminologia di La Boétie, nel "libero gioco delle nostre differenze o delle nostre dissonanze" (99).

Questo "legame nella divisione" (212) caratterizza il "momento machiavelliano" o la scissione originaria del sociale; secondo Abensour (e Lefort), Machiavelli ha posto il conflitto e la divergenza a base positiva della costituzione di una comunità; la capacità di contenerli in un ordine simbolico aperto, senza che si trasformino in guerra, decide della vitalità e della durata di un ordine sociale. La grandezza della repubblica romana nasce – secondo Machiavelli – dal conflitto tra i "grandi" e il "popolo", che si esprime in istituzioni in grado di rinnovare lo Stato. Se invece la divergenza è negata, in nome di una volontà di potere unilaterale e particolare, che pretende di non rappresentare più solo una parte, ma il tutto del popolo indiviso, ecco che proprio allora il tutto si sfalda: il conflitto negato e rimosso insiste nelle sue pieghe come una distruttiva pulsione di morte.

La vera democrazia è caratterizzata da uno scarto persistente tra il suo ordine simbolico e il reale. Nessun governo esaurisce per intero le potenzialità dell'ordine simbolico, che si mantiene in eccesso di fronte ad esso e ruota intorno a un vuoto centrale, che si lascia occupare solo provvisoriamente da una "parte" politica. La democrazia conserva una distanza tra il simbolico e il reale, aprendo un continuo *scarto* rispetto alla situazione data, ai rapporti di forza costituiti. La vera democrazia si configura come "esperienza della trascendenza in seno all'immanenza", rinvia a un'alterità irriducibile, a un non-ancora-essere o ad un più-che essere, che richiedono una metamorfosi costante delle sue forme. Il totalitarismo pretende invece la fede nella totalità immanente dello Stato, incarnazione assoluta dell'idea della storia o della razza.

Si avrebbe però torto a porre tra la democrazia e il totalitarismo uno iato incolmabile, quasi che il secondo fosse una inspiegabile perversione della bontà della prima. In effetti la democrazia si è storicamente realizzata nella sua forma parlamentare borghese. In quest'ultima, lo slittamento verso procedure autoritarie è sempre possibile, perché sussiste in essa un'ipocrisia fondamentale. Il vuoto neutrale e centrale del suo ordine simbolico è tale solo in apparenza: perché parallelamente al gioco delle opinioni e delle istituzioni si dispiegano la forma di merce e il dominio reale del capitale. Ciò che sembra *vuoto* è in realtà *astratto* e divenuto invisibile; il potere senza corpo del denaro immateriale non è immediatamente visibile, ma non per questo è inesistente. Perciò il gioco tra il simbolico e il reale è apparente e truccato. La logica astratta del profitto in danaro domina ancor più ferreamente della personificazione del Re nell'*Ancien Régime*. La trascendenza del simbolico resta solo formale e quantitativa. Per giungere alla vera democrazia occorre rompere il dominio reale ed astratto del capitale, e allora soltanto

la trascendenza democratica può divenire effettiva, che è quanto sosteneva Marx, distinguendola dalla democrazia incompiuta dello Stato liberale.

2. Allo stesso tempo, sostiene Abensour, non si deve cadere nell'errore opposto di pensare che lo sfruttamento economico sia la sola forma di asservimento e che basti dissolvere i rapporti di proprietà privata per fondare una democrazia reale. La servitù del lavoro salariato è solo un aspetto del dominio del capitale: parallelamente, intrecciate ma anche indipendenti da esso, scorrono le forme del dominio politico, messe in rilievo da Nietzsche e – sulle sue orme – dalla Scuola di Francoforte. Senza abbandonare il tema dell'emancipazione economica, occorre però ammettere che la trasformazione comunista dei rapporti di produzione non implica immediatamente la fine delle dissimmetrie di potere sul piano dei rapporti sociali. “Se è vero che ogni fenomeno di sfruttamento presenta una dimensione di dominio, esistono nondimeno fenomeni di dominio che nascono al di fuori della sfera economica” (178). Il fascismo – per esempio – può essere spiegato solo in base al determinismo economico? Oppure configura un ordine simbolico, psicologico, mitologico, che eccede largamente ogni giustificazione utilitaristica? L'idea di una potenza distruttiva fascinatoria ed oscura si affianca così alle leggi tendenziali dell'economia politica e della sua critica; benché Abensour faccia pochissimi riferimenti alla psicanalisi, è tuttavia questo il senso profondo delle sue considerazioni sul male elementale, identificato da Levinas nel nazismo. “Il dominio, nella sua specificità, non deriva dallo sfruttamento” (203) e così, come ci hanno insegnato i francofortesi, occorre affiancare alla critica marxiana dell'economia politica, la critica nietzscheana della volontà di potenza². In particolare – seguendo la Scuola di Francoforte, che utilizzava contemporaneamente le genealogie nietzscheane e i testi di Freud – “vanno distinte tre grandi forme generali: dominio della natura, dominio dell'uomo sull'uomo, dominio sulla natura interiore, che Nietzsche concepisce come interiorizzazione” (205). Solo l'interiorizzazione rende ragione della servitù volontaria e della decadenza dai *tous-uns* al tutti in Uno della sovranità statale.

Democrazia insorgente è la definizione di Abensour per una forma di vita e di politica alternativa a quella del capitale. Nata nel contesto del libro sulla critica di Marx a Hegel, essa riprende concettualmente il tema della “vera” democrazia marxiana, che si oppone a quella solo formale della borghesia. Il termine indica il processo attraverso cui si mira a costituire una comunità dei *tous-uns* opposta alla sovranità dello Stato centralizzatore borghese, e si

² Su questo versante non sarebbe impensabile un'assonanza di Abensour con gli studi di Foucault sul potere disciplinare, anche se da lui lo allontana la concezione strutturalista.

ispira sia alla tradizione utopica che alle esperienze comunaliste e consiliari-
ste dell'Ottocento e del Novecento. Esso rinvia a un comunismo eretico, an-
ti-giacobino e antileninista, decisamente critico rispetto a quello che si è iden-
tificato in uno Stato centralista.

3. Il carattere più indicativo dell'utopia è per Abensour la possibilità di
un rapporto Io-Tu, di un dialogo e riconoscimento tra differenti: un "tra
due", che si oppone alla relazione di dominio e di padronanza. In tal senso,
i pensatori socialisti utopici, da Leroux a Morris, hanno proposto un'idea di
società composta da singolarità irriducibili, capaci di riconoscersi nella pro-
pria differenza, in un processo aperto di persuasione reciproca.

Secondo Abensour, Marx non ha mai sottovalutato il socialismo utopico,
ma ne ha raccolto l'eredità, trasformandone le immagini di sogno in teoria po-
litica dell'azione storica. Certo, occorre preliminarmente una critica dell'astraz-
zione, che riduce l'utopia al solo suo aspetto volontaristico e totalizzante. Per
Marx, l'utopia astratta è quella non abbastanza radicale, che si appoggia a "de-
terminazioni parziali" dell'ordine storico e sociale e lascia "sussistere l'essen-
za" del capitale, occultando la radicalità della lotta di classe: è astratta, perché
la sua immagine della "buona vita" non scalfisce il dominio del danaro, dell'a-
strazione del capitale e dei suoi rapporti di padronanza. Il comunismo critico
marxiano non nega l'utopia, ma "anziché far ruotare il movimento sociale at-
torno all'utopia, fa ruotare quest'ultima attorno al movimento sociale" (238).
L'utopia concreta non è solo contemplativa, un sogno offerto alla visione, ma
"istigazione all'azione" (267) rivoluzionaria; si oppone al regime del deside-
rio imposto dal capitale e immagina un'alternativa ad esso, come avvenne nel-
la Comune di Parigi: "L'utopia è il luogo in cui si congiungono l'insurrezione
del desiderio e l'insurrezione delle masse" (254). In essa il possibile è tendenza
concreta del presente o ricordo risorgente di un passato dimenticato.

Astratta è ogni utopia che si presenti più o meno consapevolmente con le
vesti del mito. Per esempio l'immagine dell'Età dell'oro, così diffusa nell'im-
maginario collettivo del Secondo Impero e analizzata a fondo da Benjamin,
presenta una figura di sogno della felicità, che tuttavia non pone in discus-
sione il potere dominante: quel sogno si trasforma in illusoria fantasmago-
ria, destinata a rimanere tale, accompagnando il trionfo della forma di mer-
ce. Abensour è l'interprete che meglio ha compreso l'intenzione di Benjamin
di trasformare le immagini di sogno in immagini dialettiche, salvando il nu-
cleo concreto dell'utopia e del desiderio di felicità dalla fantasmagoria mitica
e dalla riduzione all'immaginario. L'utopia concreta identifica in primo luo-
go la contraddizione determinata che occorre intendere e superare, perché il
"sogno di una cosa" si realizzi: "Quando costruisce un'immagine dialettica
Benjamin non presenta affatto un'immagine che sia copia o doppio del so-

gno, ma al contrario elabora un'immagine distanziata che tende a decostruire il sogno, a sciogliere se non a spezzare il nesso dell'onirico e del mitico, favorendo così il risveglio storico [...] invece di congedare o dissolvere l'utopia, si tratta piuttosto della sua impegnativa separazione dalle immagini mitico-arcaiche, di liberarne infine le virtualità emancipatrici, di assicurarne la salvezza [...] Il sogno preso tra due impulsi contrari, il sonno o il risveglio, si trasforma in momento, in scena antagonista”³.

Il movimento decisivo del capitale produce la crescente astrazione del valore di scambio e del lavoro dominato, e tuttavia ogni sua manifestazione appare come l'inverso di ciò che è: il desiderio è asservito dal capitale e privato della sua potenzialità sovversiva. Trasformare un'immagine di sogno in immagine dialettica rivelando il possibile racchiuso in essa, e cioè la sua utopia concreta, richiede la critica della fantasmagoria del capitale. Il filosofo politico critico dissocia la fusione ambigua di utopia e valore di scambio, scompone l'unità immaginaria dell'immagine di sogno nei suoi elementi costitutivi. L'utopia mitico-astratta propone una conciliazione già in atto o prossima ventura senza scalfire le dissimmetrie sociali del capitalismo, è cioè un *non-possibile*; l'utopia concreta è invece l'anticipazione di un'alterità già presente in tendenza nelle pieghe del presente.

Il desiderio utopico non è solo una reazione negativa a quello dei “grandi” di opprimere il popolo, quasi il suo calco difensivo, come pare che pensi Lefort nella sua interpretazione della divisione originaria del sociale in Machiavelli. Il desiderio utopico nasce certo dalla negazione di vincoli economici e giuridici divenuti ingiustificabili; ma è anche indotto a pensare nuove forme e nuovi contenuti del legame sociale. Se rifiuta una vecchia concezione di libertà, non può evitare di pensare cosa intende con il *proprio* concetto di libertà. Se ad esempio il primo desiderio di un cittadino che partecipa alla rivoluzione francese è quello di *liberarsi da* i vincoli feudali (la decima, la limitazione di commercio e di movimento, delle persone e delle cose etc.), man mano che li critica è però spinto anche a proporre soluzioni alternative: a chi allora pagare le tasse, se è giusto pagarle e come devono essere ripartite etc. L'immaginazione utopica attiva un concreto operare, a partire da ciò che Adorno definiva come negazione determinata di un ordine politico in declino. L'utopia concreta è l'attivazione del movimento storico stesso verso la sua determinazione; un *non-ancora-essere*, nella terminologia di Bloch, o ancor più radicalmente un *altrimenti che essere*, secondo Levinas.

³ M. Abensour, *L'homme est un animal utopique. Utopiques II*, Paris, Sens&Tonka, 2013, pp. 32-35. Abensour concentra l'attenzione sulla differenza e le affinità tra il primo *exposé* del *Passagenwerk* (1935) – duramente criticato da Adorno in una lettera a Benjamin del 2 agosto 1935 – e il secondo (1939).

Abensour cita un passo splendido di Nietzsche, in cui il filosofo tedesco si riferisce a una sorta di sogno archetipo dell'uomo, a un essere fuori dalla storia: "E tuttavia questo stato – non storico, antistorico da cima a fondo – è la matrice non solo di un'azione ingiusta, ma anche e soprattutto di ogni azione giusta; e nessun artista giungerà alla sua effigie, nessun condottiero alla sua vittoria, nessun popolo alla sua libertà, senza avere prima, in un tale stato non storico, anelato e aspirato a esse" (262)⁴. L'essenza dell'ispirazione utopica è indicata in un'estasi e cesura della storia, in una fuoriuscita dal tempo cronologico. Questo essere "non storico", come dice Nietzsche, è però esso stesso una sorgente di azioni. Il sogno di uno stato in cui finisca la violenza e l'incompletezza della storia, è l'inizio di una decisione, che si rivolge contro la continuità del dominio: è la configurazione di un'alterità radicale, a cui può ispirarsi l'agire politico. Si tratta di una rivolta messianica contro l'accadere, di una teologia politica dalla parte degli oppressi. Questo attimo di sospensione è il "meraviglioso", il momento di "congiunzione tra il desiderio e la realtà esteriore" (259), nell'attimo della rivolta⁵.

4. Abensour contrappone il *legame* all'*ordine*, come categoria centrale della politica. "Dalla contrapposizione tra il paradigma dell'ordine e quello del legame nascono due concezioni opposte" (83). L'ordine suppone il movimento riunificatore dei molti verso l'Uno, mentre il legame richiede pluralità e accordo delle differenze. Perché mai l'ordine dovrebbe essere suprema unità di misura dell'azione politica? Questa idea deriva da Hobbes e domina nel pensiero di C. Schmitt. Recentemente è stata ripresa nelle analisi di E. Laclau, che ne fa un criterio di giudizio e di valore, per decidere della validità dei vari populismi in competizione sulla scena della politica. La politica diviene così soprattutto *katechon*, riduzione del caos, a cui altrimenti la vita è inesorabilmente destinata: si configura cioè come una limitazione della negatività e del male presenti nel mondo storico e in tal senso – afferma Schmitt – "quel che conta è dunque la realizzazione, è *che* si realizzi, non *che cosa* si realizzi"⁶. Originariamente, il termine *katechon* si riferiva all'istituzione imperiale, che, nel Medioevo, riusciva a "trattenere l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'èone attuale..."⁷. Il totali-

⁴ Vale la pena di ricordare che la considerazione *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (Milano, Adelphi, 2016) fu una lettura importante anche per Benjamin e non è escluso che un ricordo di questo passo riecheggiasse nella sua concezione di una "dialettica in stato di sospensione".

⁵ Ad esso fa riferimento anche F. Jesi, nella sua *Letture del Bateau ivre di Rimbaud* (Macerata, Quodlibet, 1996).

⁶ F. Valentini, *Carl Schmitt o dell'iperpoliticismo*, in C. Schmitt, *La dittatura*, Bari, Laterza, 1975, p. XXIX.

⁷ C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991, p. 43.

tarismo rappresenta il tragico e paradossale tentativo di ricostituire un tal freno nelle condizioni di radicale nichilismo della politica moderna: è dunque in senso stretto un progetto *teologico-politico*, in cui però la teologia si risolve e si tradisce su un piano di assoluta immanenza.

Questa concezione è presente fin dal mito della caverna, raccontato da Platone nella *Repubblica*. Secondo il commento di Arendt (che deriva in parte da quello di Heidegger), nella caverna vivono gli abitanti della *polis*, abbagliati dalle apparenze e confusi dalle ombre, destinati quindi all'assenza di legame e al disordine. Il filosofo interviene dall'alto portando l'*idea* quale strumento di misura e di calcolo, imponendo in tal modo l'ordine come unificazione forzata di una moltitudine, intesa fin da principio negativamente: plebe magmatica e caotica, incapace di intendere e di volere la verità. "Il mito della caverna instaura così una divisione tra il puro cielo delle idee, al quale il filosofo ha potuto accedere, e l'esistenza umana nella caverna, sprofondata nella visione affascinata delle ombre e delle immagini" (150). La politica viene così fondata su una base antropologica interamente negativa. La stessa concezione generale delle Idee si modifica in rapporto a questa esigenza squisitamente politica di dominio e controllo del caos. Non più oggetto di visione contemplativa, esse divengono istanze normative, in base a cui dev'essere ordinata la vita della città. Si passa dalla concezione delle idee "come essenze vere", a quella delle idee "come misure da applicare", e ciò essenzialmente nel contesto politico: "L'idea si rivela uno strumento di misurazione particolarmente efficace in quanto permette di sussumere, nella sua generalità, una molteplicità di oggetti, assunzione che riconduce il diverso al medesimo" (158). L'autorità e normatività dell'idea del bene prevale sul disinteresse contemplativo della bellezza, e viene imposta al mondo incontrollato e caotico della *polis*.

Molto vicino alle tesi di P. Clastres, Abensour ha condotto una critica radicale dello Stato, conseguente alla sua critica dell'*ordine* come categoria fondante della politica. Egli accetta l'ipotesi di Clastres dell'esistenza di società senza Stato. Le riflessioni e le ricerche del grande antropologo dimostrano la *non naturalità* dello Stato, la non necessità della sua realizzazione, la possibilità (utopica) di una diversa organizzazione del sociale: in effetti "può darsi comunità politica senza che questa assuma la forma di Stato", i *tous-uns* possono porsi in alternativa al *tous-Un* della gerarchia statale. Tale convinzione percorre tutto il libro *La democrazia contro lo Stato*, in cui Abensour riconsidera la critica marxiana della filosofia hegeliana del diritto pubblico, che oppone la *vera democrazia* alla democrazia mortificata e limitata del parlamentarismo borghese. Nella vera democrazia lo Stato persiste quale funzione, come parzialità che svolge dei compiti di interesse generale, ma non può mai presentarsi come *totalità*, in cui si risolverebbe il fantasma di un popolo uno, in una fusionale identità nazionale. La nascita dello Sta-

to è – secondo il termine di La Boétie ripreso da Clastres – un *malencontre*, una contingenza sventurata, che non aveva in sé nulla di ineluttabile. In verità, pur accettando il senso generale della critica allo Stato di Abensour, mi pare difficile accettare l'idea di una totale contingenza, immersa in un'opacità irriducibile, che segnerebbe il passaggio dalle società senza Stato a quelle statuali: la “contingenza dell'antagonismo”, come l'ha definita Adorno. Probabilmente le società senza Stato descritte da Clastres – fondate sull'economia del sacrificio e della guerra – erano destinate a dissanguarsi per i propri stessi fondamenti, che ne minavano la resistenza e le capacità di adattamento. Così come non v'è dubbio che la paura della morte e dell'ignoto e dell'indeterminata natura, sia uno dei supporti più potenti della sovranità in generale e della servitù volontaria. Ciò però non fa che dimostrare quanto lo Stato sia la forma di comunità politica più rozza e regressiva, fondata su *thanatos* e non su *eros*, sul timore e non sulla libertà: forma comunque storicamente determinata e in realtà superabile, perché altro è pensabile oltre di essa.

5. In certo senso, ciò che precede il sorgere dello Stato è un *enigma*. Questo termine probabilmente deriva, ad Abensour, dall'amico fenomenologo M. Richir, per il quale designa un evento di indeterminazione del sociale, una teologia politica rovesciata rispetto a quella tradizionale, fondata sull'ordine e sul contenimento del disordine. La democrazia come enigma (107) indica uno stato di sospensione e di sgretolamento di un ordine simbolico e politico divenuto insostenibile, l'apertura di una breccia nella storia, l'interruzione della continuità, entro cui può emergere un possibile finora ignorato. L'enigma è per così dire il risvolto negativo dell'utopia, l'esperienza di un nulla dell'ordine simbolico, in cui coesistono il pericolo di una crisi della presenza, che può portare allo scoppio di tumulti e violenza incontrollata, e la possibilità di una nuova fondazione simbolica, che si collochi su un altro piano rispetto a una pura e semplice restaurazione di sovranità. La condizione enigmatica della storia è quella in cui il principio del legame può imporsi, magari solo per breve tempo (come durante la Comune o da ultimo nel corso del '68) su quello dell'ordine. Il “filosofo politico critico” ben lungi dall'occultare l'indeterminatezza, la crisi di presenza, il caos dei possibili esistenti nell'enigma, cerca di metterne in luce la verità, oltre le forme di dominio che continuano a sussistere per sola forza d'inerzia. Occorre pensare “l'indomito”, “l'insondabile” o – per usare un termine di F. Lyotard – “l'intrattabile”, che si dilata come una crepa insistente nei fondamenti del regime dominante: come la contraddizione che lo corrode. Dalla fenomenologia di Richir, Abensour riprende l'idea di una *epoché* radicale, applicata a un contesto storico-sociale e in primo luogo alla Rivoluzione francese quale è stata descritta da Michelet e da Quinet. L'evento rivoluzionario appare come sospensione

dell'ordine simbolico dell'*ancien régime* e apertura di uno spazio-tempo di Festa (minacciato dal ritorno di un nuovo ordine, quello del Terrore) (285).

In modo affine, Abensour rilegge alla luce dell'utopia il concetto di *epoché* in Levinas. L'*epoché* che sospende e mette tra parentesi "i punti di riferimento simbolici dell'ordine esistente", che "sospende 'la tesi del mondo'", "è il cuore stesso della trasformazione utopica" (287). Nello spazio vuoto aperto dall'*epoché*, come nella cesura storica pensata da Hölderlin, o nella dialettica in stato di sospensione descritta da Benjamin, i possibili dimenticati, oppressi o repressi, possono riemergere alla superficie della coscienza e proiettarsi verso il futuro. Ciò che si era ritirato nella latenza dell'inconscio sociale, ridiviene pensiero e azione consapevole, esce dal suo stato di sintomo o residuo o ombra disturbante: "L'*epoché* utopica non lavora forse per risvegliare le intenzioni segrete, per riaprire gli orizzonti dissolti, per far emergere dei significati dimenticati, non agisce forse laddove si incontrano zone decretate 'invalicabili' dalle classi dominanti per meglio limitare e bloccare i desideri delle classi dominate?" (288). Abensour reinterpreta politicamente "l'altrimenti che essere", l'"evasione", caratteristici del pensiero di Levinas, in una "teologia politica critica", che rovescia radicalmente quella tesa alla creazione e al mantenimento dell'ordine di C. Schmitt. Il nuovo pensiero "mette capo [...] al mondo ribaltato" (290). Le rivoluzioni dell'epoca moderna sono brecce in cui, "intervallo tra due forme di governo" (169), si è affacciato un modo di essere comune privo di rapporti di padronanza e di una *arché* fondatrice, an-archica in senso letterale, una democrazia selvaggia o insorgente. La brevità del tempo in cui si sono spesso consumate queste brecce rivoluzionarie radicali, la repressione feroce con cui hanno dovuto confrontarsi, la propria stessa incapacità di mantenersi al livello iniziale di intensità e di stabilire nella durata forme nuove di un essere in comune, non toglie che queste esperienze si iscrivano come tracce indelebili nella memoria dell'inconscio collettivo sociale, come il possibile del non-dominio (303). L'*epoché* utopica sollecitata da Levinas sospende l'ordine stabilito, inteso come una solidificazione, una inerzialità oppressiva dell'essere, liberando "il non-identico, o ciò che socialmente è totalmente altro" (289).

Se l'attimo della rivolta evoca l'energia utopica che vuole sospendere il corso del tempo dominato, se la democrazia insorgente è un criterio di rivoluzione permanente, che tende a reimmergere ogni istituzione nel crogiolo costituenti dei *tous-uns*, non si deve però pensare che essa possa semplicemente fare a meno di ogni istituzione. La rivolta può regredire o disperdersi nel tumulto, o progredire e cercare durata in una rivoluzione. Ma quali istituzioni possono garantirla, senza tradirne l'ispirazione? Questa domanda è il sottofondo degli studi di Abensour su Saint-Just e del tentativo di quest'ultimo – pur naufragato nel contesto del Terrore – di fondare istituzioni "repubblicane". Abensour

ricorda un testo di G. Deleuze, in cui questi immagina istituzioni come “sistemi di anticipazione” (121), investiti e animati da una durata creatrice, in senso bergsoniano, che si oppone alla tendenziale staticità e inerzialità della legge. “L’incompatibilità non è tra istituzione e democrazia, ma tra legge e insorgenza [...] l’istituzione può [...] alimentare l’impulso innovatore dell’insorgenza” (123). Le istituzioni consiliari e comunaliste tentano così di distinguersi da quelle statuali e di affermare un altro modo di essere in comune. Le insorgenze e le istituzioni in cui cercano di darsi durata appartengono al continuo rinnovarsi dell’*essere per l’inizio*, che Arendt considerava un carattere antropologico fondamentale, in opposizione all’*essere per la morte* di Heidegger.

Da Lefort, Abensour riprende l’idea del conflitto come divisione originaria del sociale; a differenza che in Marx esso non è provvisorio e non si risolverà nella società senza classi. L’orizzonte utopico in questo senso è un trascendentale, che deve affrontare di volta in volta le contingenze di un conflitto specifico, in una situazione storica determinata, e sempre diversamente determinata. Questo aspetto relativo, che non nega ma affronta la negatività della condizione umana e la problematicità della sua natura contraddittoria, appartiene al carattere concreto dell’utopia, che la separa dall’utopia astratta e la difende dal pericolo di ricadere in un essere compatto, fusionale, indifferenziato, nel *tous-Un*.

A questa concretezza del conflitto si collega l’insistenza di matrice adorniana sul negativo, sul capitale come condizione infera, in cui la dialettica – diceva Benjamin – si trova in stato di sospensione, non può procedere a un’affermazione che risolva il divergere degli opposti e deve riconoscere in tutta la sua radicalità la sofferenza dei traumi storici e la loro insanabilità. Solo così è possibile inibire e spezzare i falsi processi di identificazione e di conciliazione sociale, che in realtà si fondano sulla rimozione della morte e del dolore.

È possibile l’utopia dopo Auschwitz? Abensour pone questa domanda radicale, che riecheggia quella ben nota di Adorno a proposito della poesia. Essa è stata spesso fraintesa come un “divieto” di ogni espressione del trauma storico; ma un silenzio che lo lasciasse precipitare nella dimenticanza e nella rimozione sarebbe altrettanto pericoloso del suo travisamento spettacolare. Adorno voleva dire che non è più possibile la lirica “musicale”, della tradizione e che ogni poesia non può non inscrivere dentro di sé la cicatrice, la distorsione, la durezza inespressiva del trauma, traducendo la dissonanza sul piano della forma: l’espressione poetica “deve portare nella sua stessa fibra [...] la traccia della propria impossibilità” (194). Un discorso simile può esser fatto per l’utopia. Ogni immagine di sogno deve trasformarsi in immagine dialettica e cioè serbare in sé “la traccia delle sofferenze inflitte, delle vite spezzate, annientate” (307). L’utopia quale è oggi pensabile, non solo

“dopo Auschwitz”, ma anche dopo le guerre dei primi due decenni del secolo e il trattamento disumano dei migranti che il nuovo fascismo sta ponendo in essere in Europa, ha l’obbligo di conservare memoria del dolore e il possibile deve portare in sé il segno doloroso dell’incompiuto. L’utopia concreta non può non tener conto dell’esistenza del male elementale, che Levinas scorgeva nel fascismo e minaccia di riemergere nel nostro presente.

Epilogo. La riflessione sul male elementale, che Levinas compie nel suo breve scritto sulla filosofia dell’hitlerismo⁸, è – secondo Abensour – il fondamento storico-politico, da cui dipendono poi anche le sue successive analisi fenomenologiche sull’*evasione*, sulla *nausea* e sul rapporto fra *esistenza* amorfa ed *esistente*⁹. Il male elementale, ancor prima di ogni sua forma particolare, è l’adesione passiva e illimitata alla collosa compattezza dell’essere, in quanto è così e non altrimenti, esclusivo di qualsiasi atto di inizio e di trascendimento. Nel fascismo questa adesione è rivolta all’essere in quanto corpo fatto di sangue e di terra, a cui va votata una fedeltà indiscriminata. Il male è qui *inerenza* all’elemento materiale della razza.

Questo *essere inchiodato* alla massa corporea della razza, della terra e del sangue, può esercitare il suo fascino su una generazione che subisce il disgusto dell’inautenticità e della chiacchiera, come quella che aveva vissuto il caotico primo dopoguerra; l’inchiodamento appare come un ritorno alla “serietà” dell’autentico essere, al radicamento nella voce rauca di ciò che è consanguineo, riconosciuto, trasmissibile in eredità (in questo riferimento all’autenticità, Abensour vede tra l’altro il punto di tangenza non effimero tra l’hitlerismo e la filosofia di Heidegger).

Si ripropone così, in forma estrema e radicale, la domanda di La Boétie, a cui, in fondo, Abensour ha cercato di rispondere per tutta la vita: perché l’uomo ama la sua stessa servitù? E, nel caso del fascismo, perché ama addirittura il suo *essere inchiodato*, e preferisce la morte di sé e degli altri a una pur pericolosa libertà? In effetti l’adesione all’essere potente e compatto del razzismo e del totalitarismo permette di superare e di negare l’incrinatura del soggetto, la sua divisione interna, che corrisponde e duplica quella del sociale, individuata da Lefort. Nell’esaltata aderenza alla totalità, io nego la mia mancanza ad essere e cioè la stessa accettazione del mio esistente creaturale e finito. Tuttavia è questa lacuna, questa manchevolezza, che mi sollecita al ricorso verso l’altro o – come direbbe Levinas – mi spinge a incontrare il suo volto: se ammetto la

⁸ M. Abensour, “Il male elementale”, in: E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, Macerata, Quodlibet, 1996, p. 41 e sgg.

⁹ Cfr. E. Levinas, *Dell’evasione*, Napoli, Cronopio, 2008; E. Levinas, *Dall’esistenza all’esistente*, Bologna, Marietti, 1986.

mia incrinatura d'essere ciò mi porta a chiedere e prestare soccorso, a creare un *legame* sociale, che invece l'idolatria dell'autentico, della perfezione e della potenza sostituiscono con l'inchiudamento all'ordine.

Tuttavia il riconoscimento della mancanza ad essere e la necessità del legame sociale diviene particolarmente difficile, quando – come vediamo nel *nostro* presente – un regime capitalista pseudodemocratico ha portato il conflitto intrasoggettivo a veri e propri vertici di pazzia e di scissione: per esempio facendo collidere nella stessa psicologia individuale il dovere di affermarsi come imprenditore di se stesso, il fallimento inevitabile di tale tentativo e l'indebitamento. L'identità frantumata subisce una vera e propria crisi della presenza, per usare i termini di De Martino, perde ogni orientamento stabile della sua vita privata e pubblica, si espone al meccanismo del capro espiatorio descritto da R. Girard, per cui uno “scarto” del sociale viene caricato di tutta la violenza mimetica inesplosa, garantendo la coesione del gruppo egemone.

Di fronte a questa condizione soggettiva e all'impossibilità per l'ideologia neoliberista di risolvere la disuguaglianza e la penuria dei molti che essa stessa ha generato, è quasi naturale che un individuo così torturato possa cercare una via di scampo nel fantasma di una totalità che lo assolve in quanto singolo, rigetta le sue presunte colpe sull'altro straniero ed estraneo, lo glorifica in una lotta senza quartiere contro il nemico e proietta il corso storico verso una fine pseudoedonica. Tale fantasma è il fascismo, discorso del padrone che torna a mescolarsi con quello della società delle merci capitalista, quando quest'ultima non riesce a gestire le sue contraddizioni.

Il riconoscimento della propria mancanza ad essere, in condizioni meno devastanti, potrebbe invece favorire quel legame sociale di liberi, uguali e fraterni, che Leopardi ha cantato nella *Ginestra* alla fine della sua vita: “Magnanimo animale/non credo io già ma stolto,/ quel che nato a perir, nutrito in pene,/ dice, a goder son fatto,/ e di fetido orgoglio/ empie le carte, eccelsi fati e nove/ felicità, quali il ciel tutto ignora,/ non pur quest'orbe, promettendo in terra”. Mentre chi non cede all'imperativo della potenza, e riconosce la propria mancanza ad essere, “tutti fra sé confederati estima/ gli uomini, e tutti abbraccia/ con vero amor, porgendo/ valida e pronta ed aspettando aita/ negli alterni perigli e nelle angosce/ della guerra comune”. Per usare i termini di Abensour, così il *legame* si oppone all'ordine inchiudante.

L'ESSERE PER L'UTOPIA: UNA ONTOLOGIA CRITICA

Gianfranco Ferraro

1. «Se consideriamo la storia dell'utopia moderna – scrive Miguel Abensour in *L'Homme est un animal utopique* – osserviamo uno spostamento dell'impulso utopico, dallo spazio, il viaggio immaginario, verso il tempo, sotto forma di una esplorazione immaginaria dell'avvenire»¹. Il rischio insito nel pensare l'utopia solo nella forma dell'isola felice scoperta per caso da un immaginario navigatore portoghese – com'è il caso di Itlodeo nell'*Utopia* di More – oppure nell'orizzonte di un futuro sociale al di là da venire, ma la cui visione può già influenzare le scelte del presente – come nel caso di molte utopie dell'800 – è tuttavia per Abensour quello di non manifestare ciò che nel pensiero utopico è davvero in gioco, sin dall'umanesimo del '500: ovvero, l'apertura a una differenza di essere, un persistente scarto rispetto al presente, la cui diagnosi conduce il pensatore francese, attraverso un dialogo con le correnti della fenomenologia e dell'esistenzialismo a lungo marginalizzate dall'orizzonte marxista, a mettere a fuoco, dello spirito utopico, un cuore

¹ M. Abensour, *L'homme est un animal utopique. Utopiques II*, Paris, Sens & Tonka, 2013, p. 90. Ove non diversamente indicato, tutte le traduzioni di Abensour contenute in questo saggio sono mie. La riflessione di Abensour sull'utopia, che percorre gran parte delle sue opere, è stata sistematizzata dall'autore in quattro volumi: *Le procès des maîtres rêveurs. Utopiques I* (Arles, Les Éditions de la nuit, 2010; 2011), *L'Homme est un animal utopique. Utopiques II* (Arles, Les Éditions de la nuit, 2010; Paris, Sens & Tonka, 2013), *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin. Utopique III* (Paris, Sens & Tonka, 2016), *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique* (Paris, Sens & Tonka, 2016). Un quinto volume, *Essai sur le nouvel esprit utopique. Utopiques V*, pur annunciato dall'editore Sens & Tonka nel 2016, non risulta ancora pubblicato. Le citazioni nel corpo del testo fanno sempre riferimento all'ultima edizione pubblicata. Questo saggio è stato scritto grazie al sostegno di una borsa di post-dottorato della Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT, Portogallo).

ancora indomito tra la fine del '900 e l'inizio del nuovo secolo. Nella seconda metà del '900, infatti, la lunga storia dell'utopia subirebbe per Abensour un ulteriore smottamento, quello del "pensare altrimenti" lévinasiano. È a partire da tale progressione che questa stessa storia potrebbe anzi essere riscritta: «L'alterità, la ricerca dell'alterità, di un tutt'altro essere sociale, si rivela essere garanzia di un futuro autentico, nuovo, in rottura con il passato e il presente, laddove il privilegio accordato al futuro non garantisce per nulla l'accesso all'alterità»².

Il senso dell'approccio di Abensour al pensiero utopico, che attraversa tutto il suo itinerario filosofico fin dalla sua tesi di dottorato³ dev'essere osservato, d'altra parte, in relazione alle due parallele indagini condotte dal pensatore francese: una intorno allo statuto "insorgente" della democrazia e un'altra intenta a declinare uno statuto "critico" della filosofia politica⁴. È dentro questo triplice movimento, infatti, che il pensiero di Abensour prova l'originalità della sua dinamica e può quindi essere letto come una delle principali evoluzioni del marxismo francese di fine '900. Se il suo itinerario si caratterizza da un lato per la vertente antialthusseriana coltivata dal gruppo di *Socialisme ou Barbarie*, dall'altro lato esso tenta di costruire programmaticamente una vertente ontologica radicalmente alternativa all'orizzonte heideg-

² M. Abensour, *L'homme est un animal utopique*, cit., p. 90.

³ Abensour discute la sua tesi dal titolo *Les formes de l'utopie socialiste-communiste: essai sur le communisme critique et l'utopie* nel 1973 sotto la direzione di Gilles Deleuze e Charles Eisenmann. Riguardo il suo approccio all'utopia, che Abensour fa risalire al 1965, nel quadro di un suo tentativo di recuperare la dimensione utopica di Marx e nel difficile contesto dell'imperante marxismo althusseriano, cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 269.

⁴ Faccio qui riferimento ai due "poli" rappresentati dalle due opere di Abensour apparse in traduzione italiana per la cura di Mario Pezzella, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008, e *Per una filosofia politica critica. Itinerari*, Milano, Jaca Book, 2011. Poche sono ancora le opere interpretative che tentano una lettura complessiva dell'itinerario teorico di Abensour. Tra queste ricordiamo M. Goucha (dir.), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, UNESCO, 2006; M. Cervera-Marzal, *Miguel Abensour. Critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka, 2013; A. De Simone, *Dismisure. Abensour, Machiavelli e la contemporaneità*, Milano, Mimesis, 2017; G. Labelle, *L'écart absolu: Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2018. Una buona ricostruzione della questione dell'utopia in Abensour è stata data di recente da F. Tomasello, soprattutto in riferimento alla critica dell'althusserismo da parte del "marxismo eretico" francese, e in particolare attraverso un confronto tra le ricerche di Abensour e quelle di Rancière: cfr. F. Tomasello, *L'utopia come politica dell'emancipazione: Miguel Abensour, Jacques Rancière e le eredità del socialismo utopico*, "Scienza & Politica", vol. XXIV, 56, 2017, pp. 57-86. Cfr. anche M. Cervera-Marzal, *Prolonger Abensour: la désobéissance civile comme modalité de l'utopie*, "Variations", 16, 2012, consultabile al link: www.journals.openedition.org/variations/163.

geriano, proponendo, riguardo la questione dell'essere e la sua relazione con il tempo, un approccio "critico", condiviso del resto da altri autori del panorama filosofico francese degli ultimi trent'anni.

Grazie al recupero della fenomenologia e dell'esistenzialismo lévinasiano, e a una lettura utopica del pensiero di Benjamin e della teoria critica francofortese, il pensiero di Abensour rivela cioè un impianto teorico che, persistendo in un lavoro "critico" sulla filosofia politica, lungo la linea della critica mossa da Arendt alla "filosofia politica", squaderna lo stesso scenario di un modello di pensiero esclusivamente politico⁵. Il politico è avvicinato da una prospettiva ontologica, come del resto Abensour fa quando riflette sullo statuto an-archico della democrazia⁶. Il pensiero politico apre il varco ad una nuova ontologia che, se da una parte prosegue effettivamente la riflessione di quella stagione del marxismo francese di cui egli stesso è stato protagonista insieme a Lefort, Castoriadis e Clastres, dall'altro si proietta oltre una concezione della filosofia politica come scienza di governo del sociale o come campo separabile da altre sfere di pensiero e dalle stesse pratiche di esistenza. E proprio la riflessione utopica sembra svolgere in Abensour la funzione di cerniera attraverso cui tutte le "filosofie della trasformazione" del '900 possono ambire ad oltrepassare il "tramonto della politica"⁷: attraverso la lente dell'utopia infatti, anche il marxismo, e in particolare alcuni suoi nodi inesplorati, può essere recuperato, insieme ad altri modelli di pensiero, e infine traghettato dentro un nuovo tempo⁸. E ciò proprio perché, oltre la condanna dell'utopia da parte del "marxismo scientifico", nel pensiero di Marx continua a persistere un nucleo utopico⁹.

⁵ L'adesione di Abensour alla posizione di Arendt è oggetto del volume *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, Milano, Jaca Book, 2010.

⁶ Cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato*, a cura di M. Pezzella, Napoli, Cronopio, 2008, pp. 173-197. L'influenza dell'interpretazione repubblicana di Machiavelli data da C. Lefort in *Le travail de l'oeuvre Machiavel* (Paris, Gallimard, 1986), così come quella di Heidegger data da R. Schürmann in *Dai principi all'anarchia* (Bologna, Il Mulino, 1995), e in particolare le rispettive nozioni di "democrazia selvaggia e non addomesticata" (C. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 23) e di "anarchia" sono alla base dell'interpretazione an-archica del tumulto e della democrazia in Abensour.

⁷ Cfr. M. Tronti, *La politica al tramonto*, Torino, Einaudi, 1998.

⁸ In questa prospettiva va letto anche l'interesse di Abensour verso il socialista utopico Pierre Leroux. Cfr. *Le procès des maîtres rêveurs*, cit., pp. 85-131.

⁹ Per Abensour, la critica di Marx ed Engels al pensiero utopico dev'essere "demitizzata" e ricollocata dentro lo specifico quadro in cui agivano, politicamente, i due autori: l'interesse di Marx è di attuare, collocare nel tempo, le possibilità dell'utopia, e in questo il marxismo non abbandonerebbe in nessun caso la tensione propria dell'utopia: cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 177, p. 269.

Per Abensour, il pensiero utopico attiene alla sfera dell'ontologia, una ontologia "umanista", in quanto consente di pensare la relazione tra essere e tempo in una maniera alternativa a quella di Heidegger, e di collocare, nel cuore di questa stessa relazione, una matrice plurale, proseguendo lungo la strada a suo tempo tracciata da Bloch:

Io sono, Noi siamo.

È abbastanza. Ora dobbiamo cominciare. La vita è nelle nostre mani. Di per sé è già da lungo tempo diventata vuota. Barcolla insensatamente, ma noi stiamo fermi e vogliamo diventare il suo pugno e le sue mete¹⁰.

Si tratta, per Abensour, di uscire dal secolo breve, senza però lasciare al loro destino tutte quelle linee di pensiero che ci consentono ancora di pensare il "non-luogo" che il '900 ha portato con sé. Non si tratta così solo di "tornare" all'utopia, o di chiarire, all'alba di un nuovo secolo e di nuove catastrofi, che dell'utopia, tutto sommato, non ci si è ancora sbarazzati, ma di pensare il "luogo" stesso dell'utopia, che ha attraversato le pratiche di esistenza del '900, che ha dato persino legittimazione a regimi politici, che ha innervato passioni e desideri di trasformazione e di mutamento non solo dei rapporti sociali ma delle stesse forme di vita. Che cos'è dunque questo luogo? E in che termini esso ci abita ancora? Non è forse necessario attingere a questo "luogo", nel quale le pratiche di esistenza si sono legate alle rappresentazioni dell'umano, se vogliamo fare, nietzscheamente, una genealogia di noi stessi, e di quella catena di sconfitte storiche che il pensiero del "non dominio" ha vissuto nel '900? Per tutte queste ragioni, e per quanto esso venga raccolto e sistematizzato dall'autore, nella sua estensione e nella sua complessità, relativamente tardi, il pensiero sull'utopia dev'essere considerato un nervo decisivo della tensione filosofica di Abensour: non solo un oggetto di pensiero, dunque, ma una modalità di pensare, il progressivo avvicinamento a ciò che muove questo pensiero, alla sua vera identità: un'espressione dell'inquietudine insita nella sua "filosofia politica critica". Nel titolo del volume a questa dedicato, Abensour aggiunge un "per": *Per una filosofia politica critica*¹¹. È in quel "per" che sembra giocarsi appunto il *topos* senza *topos*, *topos* irraggiungibile, ma proprio per questo sempre presente al pensiero, dell'utopia, come inesauribile movimento insito nella relazione tra filosofia e politica¹².

¹⁰ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, Milano, Mondadori, 2010, p. 3.

¹¹ Cfr. M. Abensour, *Per una filosofia politica critica*, cit., pp. 229-276.

¹² Sulla relazione «costitutiva», sin dai primordi, tra utopia e politica, e sulla consapevolezza di More di dare vita, attraverso l'utopia, ad una «filosofia politica obliqua», legata cioè alla vita e prassi – caratteristiche che lo stesso Abensour attribuisce alla sua «filo-

Come vedremo, *l'essere per l'utopia* è descritto da Abensour come un'attitudine umana di cui la modernità si appropria magari recuperandola da *ethos* più antichi, con l'intento di esprimere e costruire modalità di esistenza alternative alle forme di vita presenti. È così, ad esempio, che Abensour interpreta il primo movimento di questo pensiero nella modernità, che è poi il luogo in cui storicamente appare lo stesso *topos* dell'utopia: ovvero il libro di Thomas More, apparso nel 1516. Non molto tempo dopo, cioè, l'avvio delle grandi scoperte geografiche e l'invenzione della stampa gutemberghiana, e appena tre anni prima che Lutero affiggesse a Wittenberg le sue tesi. È con un gesto simile a quello compiuto indagando lo statuto del "tumulto" e della libertà repubblicana in Machiavelli – in dialogo con Lefort, ma anche con Schürmann –, che Abensour interroga lo statuto del libro di More, e dunque il movimento con cui si inaugurano quelle aspettative e quelle attitudini che Foucault, negli anni '80, avrebbe definito – post-datandole all'Illuminismo – attitudini della contromodernità¹³. Una modernità che nel suo sorgere cova un'alternativa a se stessa e che anzi, proprio grazie a More, o in anni di poco successivi, a Müntzer, vedrà la comparsa di attitudini e di forme di vita che premeranno per essere riconosciute e condotte ad espressione. Avvicinare l'utopia, come avvicinare tutti i "momenti machiavelliani", implica dunque tracciare tutta una storia sommersa della modernità, «spazzolare... contropelo»¹⁴, ancora una volta, la storia delle breccie da cui la modernità è segnata¹⁵.

2. Questa macchina sommersa della "contromodernità" che è l'utopia può in effetti essere avvicinata, per Abensour, mediante una fenomenologia dell'evento che la origina: evento che si instaura, non solo *in politiciis*, ma nel cuore di ogni esistenza, come anelito a nuova forma di vita, e solo grazie a ciò come pensiero di una trasformazione sociale. Nel primo capitolo del volume *L'Homme est un animal utopique* – seconda parte della sua ricerca sul pensiero utopico –, intitolato *La conversion utopique: l'utopie et l'éveil*, Abensour studia il pensiero utopico a partire da un dispositivo di «conversione»¹⁶. Un

sofia politica critica» –, cfr. *L'Homme est un animal utopique*, cit., pp. 259-261. È lo stesso Abensour a parlare del resto di una «filosofia politica critico-utopica»: cfr. M. Abensour, *Per una filosofia politica critica*, cit., p. 171ss.

¹³ La nozione di "contromodernità", come movimento interno al moderno, ma antitetico alle sue forme canonizzate, è messa a punto da Michel Foucault nel suo saggio dedicato all'articolo di Kant sull'Illuminismo: cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 1387.

¹⁴ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Tesi VII, p. 31.

¹⁵ Cfr. a questo proposito, M. Pezzella, *Insorgenze*, Milano, Jaca Book, 2014, pp. 11-54.

¹⁶ Cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., pp. 15-60.

dispositivo che non si riferisce necessariamente a quella sfera religiosa da cui la modernità lo eredita:

Perché la conversione utopica? Il vocabolo che ho scelto non deve illudere. Non si tratta per nulla di intendere il termine “conversione” nel senso religioso e di prendere come buona l’interpretazione dell’editore cattolico de *L’Utopia* di Thomas More. Ritenendo che la funzione essenziale del libro di More sia la funzione maieutica, André Prévost s’impegna a dimostrare come l’*Utopia* sia lo strumento di una vera *métanoia*, di una metamorfosi dell’anima che si distoglie dal mondo – e dalla città terrestre – per volgersi a Dio¹⁷.

Gli studi di Pierre Hadot, tra altri, hanno sufficientemente chiarito come del dispositivo della conversione faceva già uso la filosofia antica: la religione cristiana, eredita, pretendendo di incarnarla, la pratica filosofica come “esercizio spirituale” e “forma di vita”, declinando dunque dentro le pratiche di fede, e dentro una forma di vita cristiana, delle pratiche che, nei secoli precedenti, implicavano tradizionalmente l’abbandono di una forma di vita “inautentica” e l’accesso, a volte istituzionalmente e liturgicamente normato, a una forma di vita differente e autentica¹⁸. In questo senso, l’utopia moderna sembra riprendere e collocare su di un diverso piano etico e politico un elemento chiave comune tanto alla conversione dell’antichità filosofica classica, ad esempio stoica, come a quella dell’antichità cristiana. È di una con-

¹⁷ Ivi, p. 16.

¹⁸ Nella nozione di “conversione”, «una delle nozioni costitutive della coscienza occidentale» – rileva Pierre Hadot nel suo studio sulla pratica e la tradizione degli esercizi spirituali – vi è una polarità interna tra “ritorno all’origine” e idea di “rinascita”, che segna in modo cruciale la coscienza occidentale e che deriva dai due differenti significanti greci che la parola latina *conversio* traduce: *epistrophè* (ritorno all’origine, a se stessi) e *metanoia* (cambiamento di pensiero, rinascita). Nell’essere per l’utopia che caratterizzerebbe l’umano, appunto in quanto animale utopico, i due elementi, al di là dell’accento posto da Abensour sulla *metanoia*, sembrano appunto ripresentarsi: cfr. P. Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 223-235. In un capitolo precedente, Hadot evidenzia la presenza della “conversione” in molti autori antichi, tra i quali Platone e gli stoici, e moderni, tra i quali Heidegger. Un mutamento di prospettiva sulla vita – «una conversione (*metastrophè*) che si realizza con la totalità dell’anima» – sarebbe appunto un effetto della pratica dell’“esercizio sulla morte”, la *meditatio mortis*. Proprio su questa questione, interessante per il rapporto che Abensour instaura tra “essere per l’utopia” e “essere per la morte”, Hadot sottolinea come in Heidegger la *meditatio mortis* appaia distinta dall’“essere per la morte”, per quanto la prima sia necessario preludio ad una condizione autentica dell’esistenza. Tuttavia, Hadot ha cura di aggiungere che, nella filosofia platonica, il senso della *meditatio mortis* non si risolve nel solo “pensare la morte”, ma nel «praticare un esercizio della morte che è di fatto un esercizio della vita»: cfr. ivi, p. 52, e n. 1 (trad. mie).

versione intesa come pratica di adozione di nuovi riferimenti esistenziali e di una radicale apertura dell'esistenza al tempo del possibile che Abensour discute, riprendendo uno spunto che possiamo trovare, ancora una volta, nel testo di Bloch del 1918:

È per trovare questo, per trovare il giusto per amore del quale conviene vivere, organizzarsi e avere tempo, che noi procediamo, ci apriamo i varchi metafisicamente costitutivi, invochiamo ciò che non è, costruiamo nell'azzurro, ci costruiamo nell'azzurro e cerchiamo il vero e il reale dove scompare il semplice dato – *incipit vita nova*¹⁹.

Già per Bloch, dunque, lo spirito dell'utopia risulta necessariamente legato ad un pensiero della conversione, della trasformazione di sé. Abbracciare l'utopia significa aprire l'esistenza ad una diversa forma di vita, e appunto ad una diversa relazione con il tempo e col mondo: l'utopia include per questo stesso motivo tutta una serie di tonalità e di modalità del pensiero accomunate da un orizzonte che lega insieme pensiero e pratiche di vita. L'antica nozione di *filosofia come forma di vita* sembra così trovare, nella modernità, un nuovo sbocco, e nessun pensiero utopico, per Abensour, risulta esente da questo legame. È questo che rende «legittimo [...] operare, a certe condizioni, un passaggio dall'uomo animale politico all'uomo animale utopico»²⁰. Lo “spirito dell'utopia” costituirebbe pertanto una delle forme con cui si manifesta la lunga tradizione delle “tecniche di conversione”, cioè, come ricorda Hadot, di tutte quelle tecniche di cui la storia occidentale è intrisa, scrive Hadot, «destinate a trasformare la realtà umana, sia riportandola alla sua essenza originale (conversione – ritorno), sia modificandola radicalmente (conversione – mutamento)»²¹. Scrive Abensour:

In tal modo, l'idea di conversione utopica sembra quella più adatta a rispondere alla domanda: come diviene l'uomo un animale utopico, come nasce, sorge «l'umano utopico»? [...] La nascita dell'animale utopico si limita a degli atti di resistenza e di martirio? Se poniamo la questione del come, non siamo piuttosto portati a esplorare una costellazione complessa fatta di gesti, di attitudini, di elaborazioni filosofiche che va ben al di là della resistenza e del martirio, in ciò attraverso cui essa si costituisce, a ben guardare, anche in problematiche distinte, sotto il segno del risveglio?²²

¹⁹ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 6.

²⁰ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 18.

²¹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., p. 224.

²² M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., pp. 20-21.

Se vi è conversione, aggiunge Abensour, «questo movimento non può che essere una *conversione all'utopia*»²³. La conversione all'utopia non è solo, dunque, una conversione ai temi, alle modalità dell'utopia, quanto a «un complesso di impulsi, di attitudini, ovvero di posture proprie dell'utopia»²⁴. Tale conversione implica pertanto una trasformazione etica del soggetto. Il soggetto non può più guardare a se stesso come a un oggetto stabile, definito, ma come a un oggetto aperto, che si trasforma, e che tende, a un sé diverso. La prima conseguenza di tale conversione non può che essere, pertanto, una diversa relazione del soggetto col suo stesso presente. Il soggetto, il cui essere è un sé aperto, pratica innanzitutto *per sé* una trasformazione: l'utopia non è dunque più politica di quanto non sia etica e ontologica. Se si perde di vista l'intima correlazione tra queste sfere dall'utopia, si perde di vista anche la potenza di cui, per Abensour, è come tale portatore il pensiero utopico, che agisce trasformando il rapporto del soggetto col suo stesso presente: il presente, come il sé del soggetto, non è più chiuso, ma continuamente relato non solo alla «città» – come vorrebbe l'ontologia aristotelica – ma ad un «mondo altro» che, essendo alla base della conversione, ha già una sua nascosta presenza, possiede una sua forza. È già mondo, da qualche parte, *qui e ora*. L'utopia non parla di un non ben specificato *Nowhere* nascosto nel futuro, non è la messianica profezia di un'apocalisse a cui si sostituirà un mondo diverso. Ma è in sé apparizione di un mondo già nel mondo presente: creazione di una forma di vita sottotraccia, attraverso l'adesione ad una postura, ad un'attitudine appunto, ad una regola di vita. È dentro questo schema interpretativo che Abensour fa rientrare anche la nozione di immagine dialettica di Walter Benjamin: essa gioca infatti, per Abensour, sullo stesso terreno dell'utopia. In quanto «tecnico del risveglio», Benjamin praticerebbe, di fronte all'utopia,

una ermeneutica catartico-salvatrice: lungi dal congedare o dal dissolvere l'utopia, egli si lega piuttosto, attraverso la separazione così tanto laboriosa dalle immagini mitico-arcaiche, a liberarne infine le virtualità emancipatrici, ad assicurarne il recupero²⁵.

²³ Ivi, p. 16.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, p. 43. Abensour ribadisce chiaramente questo legame tra utopia e messianismo in Benjamin: Benjamin si servirebbe dell'immagine dialettica come un'alternativa all'immagine distruttrice del mito. «Forse su questo punto, esiste per Walter Benjamin una possibile congiunzione tra il messianismo e l'utopia: sarebbe grazie al fulgore dell'intervento messianico che l'utopia potrebbe metamorfizzarsi in *immagine dialettica*. Non è forse il compito del messia quello di strappare all'ultimo istante l'umanità alla catastrofe che la minaccia continuamente?»: ivi, p. 271. Mi sem-

Accanto a Benjamin, è in Lévinas, e nella lettura che Lévinas fa di Bloch, che troviamo la premessa di quella ontologia della soggettività fondata sull'utopia che Abensour esplicita come suo originale progetto filosofico²⁶. L'eredità del marxismo può così essere ricollocata al centro di un nuovo inizio: il pensiero utopico, letto nella specie di una ontologia, consente di rileggere contropelo i marxismi, oltre quell'orizzonte scientifico in cui si è collocato per necessità storica il pensiero di Marx ed Engels, ed oltre la loro stessa condanna del socialismo utopico. Lo spettro marxista del '900 può così essere riconosciuto come precisa declinazione storica dell'attitudine utopica: grazie alla lente di Lévinas, l'utopia marxista di Bloch, ad un secolo dalla prima pubblicazione del suo *Spirito dell'utopia*, può ancora essere contemporanea, in quanto propone un'alternativa alla temporalità ontologica di Heidegger, secondo termine di confronto polemico, per Abensour, dopo Aristotele:

Ancora qui, seguendo Lévinas, osserviamo in Ernst Bloch un capovolgimento che equivale a un *Contro Heidegger*: non è più a partire dalla morte che dev'es-

bra opportuno rilevare come in Benjamin il messianismo – e dunque, nell'interpretazione di Abensour, la stessa utopia – è legato, contro lo spirito del progresso rivoluzionario difeso dalla socialdemocrazia, ad una «*chance* rivoluzionaria», del quale ogni momento è portatore. In questo senso, l'utopia assumerebbe in Benjamin una specifica declinazione messianica, profetica: la «tradizione degli oppressi» finisce così per coincidere, per Abensour, con lo stesso «spirito dell'utopia». Riguardo la distinzione tra la catastrofe, portata dal progresso, e la distruttività dell'azione rivoluzionaria, Benjamin stesso afferma come la stessa azione messianica sia un'«azione distruttiva» (W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 55): il Messia, sconfiggendo l'Anticristo, sconfigge il dominio di questo, e dunque quell'«unica catastrofe» che si staglia, come metafora della storia, davanti agli occhi dell'*Angelus Novus* (cfr. ivi, pp. 35-37). A favore del recupero benjaminiano dell'utopia lo stesso Abensour mette in evidenza come Benjamin, contro il riemergere del weberiano spirito capitalistico nel cuore della socialdemocrazia tedesca, vocato allo sfruttamento tanto degli uomini quanto della natura, contrapponga le «fantastiche che tanto hanno contribuito alla derisione di un Fourier»: ivi, p. 41; cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, p. 273. Lo storico Paolo Prodi ha chiarito di recente come l'utopia, nella modernità, assuma definitivamente il posto di quella funzione di rappresentanza del radicalismo critico nei confronti del potere costituito che nella cristianità pre-moderna veniva esercitata in forme profetiche e apocalittiche: d'altra parte, proprio una certa irriducibilità del pensiero benjaminiano all'utopia è ciò che sembra costringere Abensour a parlare di una «congiunzione», piuttosto che di una identità, tra utopia e messianismo in Benjamin, nella forma dell'immagine dialettica. Cfr. P. Prodi, *Profezia vs utopia*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 111-126.

²⁶ Tra i testi di Lévinas ricordati da Abensour, cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974; *Utopie, marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payot, 1976; *La Mort et e Temps*, Paris, L'Herne, 1991; *Entre-nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

sere pensato il tempo, ma al contrario è a partire dal tempo – dell'avvenire di utopia in quanto speranza di realizzare quello che non c'è ancora – che la morte dev'essere pensata. Poiché, secondo Lévinas, E. Bloch sgancia il tempo dall'idea del niente per riancorarla al compimento utopico. [...] L'essere per l'utopia come origine del tempo, contro l'essere per la morte²⁷.

3. In questo suo sforzo di dare uno sbocco al marxismo del '90 attraverso una riflessione sull'utopia, sull'utopia come spettro persistente di un pensiero della trasformazione, e addirittura di una caratteristica ontologica dell'umano, Abensour appare in realtà, soprattutto nel contesto del pensiero francese contemporaneo, in una posizione specifica, ma tutt'altro che isolata. Una linea di ricerca sull'utopia è stata ripresa di recente da due allievi "eretici" di Althusser, Pierre Macherey e Jacques Rancière²⁸ e non bisogna dimenticare d'altro canto l'importanza che continua ad avere, anche in questo contesto, il saggio sistematico del sociologo tedesco Karl Mannheim su *Ideologia e utopia*²⁹. Anche nel quadro della decostruzione sia Jacques Derrida che Philippe Lacoue-Labarthe hanno negli anni '90 interrogato la persistenza – come "spettralità" – della trasformazione³⁰. Più di recente, in Italia, la questione dell'utopia è stata al centro dell'interesse storico di Luciano Canfora e di Paolo Prodi, mentre altri autori, per esempio nel contesto lusofono degli anni '70 e '80, hanno proseguito una forma di riflessione, legata all'utopia e alla profezia, già presente in questa tradizione, ad esempio dentro i canoni del "sebastianismo"³¹.

²⁷ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 67. Poco prima, Abensour aveva ulteriormente chiarito, a proposito della funzione ontologica della "conversione utopica": «Al Dasein, essere per la morte, si sostituirebbe l'umano utopico, l'uomo animale utopico, l'essere per l'utopia. Come se l'utopia, l'avvenire di utopia offrisse improvvisamente all'ente umano – agli enti umani – la sua possibilità più propria, la più insigne: la conversione utopica»: ivi, p. 60. La morte come possibilità «più propria» del Dasein, e dunque l'essere per la morte come specificità dell'essere umano, è analizzata da Heidegger in *Essere e tempo*: cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chioldi, Milano, Longanesi, pp. 289-324.

²⁸ Cfr. P. Macherey, *De l'utopie!*, De l'Incidence, Saint Vincent de Mercuze, 2011; Id., *Il soggetto delle norme*, Verona, Ombre corte, 2017; J. Rancière, *Le partage du sensible*, Paris, La Fabrique éditions, 2001.

²⁹ Cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino, 1999.

³⁰ Cfr. in particolare, J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano, 1994; Ph. Lacoue-Labarthe, *Heidegger: la politique du poème*, Paris, Galilée, 2002.

³¹ Cfr. P. Prodi, *Profezia vs utopia*, Bologna, Il Mulino, 2013; L. Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari, 2014. Riguardo il contesto lusofono, faccio riferimento in particolare al filosofo portoghese e brasiliano Agostinho da Silva, ancora in gran parte sconosciuto in Italia, attivo sino all'inizio degli '90: cfr. A. da Silva, *Textos e Ensaio Filosóficos* (2. voll.), Áncora, Lisboa, 1999. Per una visione d'insieme

Ma è attraverso una certa tensione manifestata dal pensiero di Foucault degli anni '80, e attraverso la riflessione di Macherey, il quale condivide con Abensour un percorso di resistenza marxista nel contesto francese, che la nozione di *essere per l'utopia* di Abensour può essere avvicinata nella sua natura di "ontologia critica", come parte cioè di quella risposta filosofica a più voci – non necessariamente in dialogo tra loro – che il tratto finale del '900 tenta di dare all'ontologia heideggeriana, riflettendo sulle forme di esistenza. Abbiamo infatti, con Macherey, tutta una riflessione sulle immagini del "quotidiano" presenti nel pensiero utopico, come nel caso di Fourier e della descrizione meticolosa che egli fa della vita nei falansteri, o come nel caso della sorvegliata descrizione delle regole che sovrintendono la vita degli utopiani dell'isola di More. Incontriamo così alcuni "dilemmi", a partire dai quali Macherey tenta non solo di sistematizzare il pensiero utopico – gli esempi sono essenzialmente quattro: *L'Utopia* di More, la *New Atlantis* di Bacon, la *Città del Sole* di Campanella, e appunto i falansteri di Fourier – ma di rilanciarlo nel quotidiano delle forme di vita contemporanee, proprio mediante il ritorno alla lettura dei classici. Un'attitudine, questa di Macherey, che potrebbe benissimo rientrare in quella che Abensour chiama «utopia dei libri»³²: di certo in quel «nuovo spirito utopico» che si apre nel '900 con la rilettura di Benjamin³³. Ed è proprio a proposito dell'ultimo dilemma, il dilemma etico, che Macherey sottolinea la relazione problematica che l'utopia intrattiene col reale: una questione, come abbiamo visto, già al centro della riflessione di Abensour. L'utopia rivela la *manca*nza del reale – e qui anche per Macherey, come per Abensour, Ernst Bloch costituisce un inaggirabile punto di riferimento –, l'inquietudine che abita il compiersi del reale, la persistenza di una tensione verso un farsi altro del reale, nel momento stesso in cui esso si rappresenta come qualcosa:

L'utopia, lo abbiamo verificato, non è separata dal reale, almeno non del tutto, ma è invece ad esso legata, anche se in una maniera un po' stramba, che è poi la

dell'influenza sebastianista – corrente religiosa e filosofica che trae origine dal mito del "re scomparso", Dom Sebastião – nel pensiero lusofono, cfr. A. Quadros, *Poesia e filosofia do mito sebastianista*, Guimarães, Lisboa, 1982-1983.

³² Cfr. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., pp. 63-96.

³³ Macherey parla di un dilemma terminologico – come cioè il "nome" proprio di Utopia, proposto per la prima volta dall'opera di More nel 1516, diventi poi quel nome comune che attraversa tutta una tradizione di pensiero –, di un dilemma metodologico – relativo al metodo più adatto per confrontarsi col pensiero utopico, se quello strutturale o quello genetico –, di un dilemma ontologico – relativo allo statuto stesso dell'utopia, se essa deve cioè essere concepita come una "fuga dal reale" o un "ritorno al reale" –, e infine di un dilemma etico – se si tratta cioè di pensare l'utopia più dal lato dell'emancipazione, o invece da quello dell'asservimento.

ragione per cui essa sembra prenderlo in contropiede, nel momento stesso in cui non fa altro che rifletterne un'immagine tale da esprimerne delle potenzialità latenti, e soprattutto ne segnala le insufficienze, le lacune, le incompiutezze, il fatto che "qualcosa manchi", per utilizzare la formula di Brecht ripresa da Ernst Bloch, che vuol dire che non si può essere soddisfatti da ciò che è semplicemente dato, e che si vuole invece, a dispetto di qualunque ostacolo, anticipare il suo divenire altro. [...]. Qualcosa manca, infatti: ma questa mancanza che l'utopia denuncia non è forse la sua propria mancanza? Non è forse essa stessa, per costituzione, a difettare in rapporto a quello che promette o tenta di promuovere?

Questa difficoltà può essere enunciata diversamente: se l'utopia non è abbastanza reale, come la si accusa di essere il più delle volte, è forse perché essa lo è fin troppo³⁴.

Nelle sue analisi delle specificità del discorso utopico e dell'attenzione che il pensiero utopico riserva alla creazione di forme di vita, Macherey ci riporta all'influenza avuta dalle riflessioni di Foucault su una intera generazione di pensatori. Pur non potendo riscontrare in quest'ultimo una ricerca avente come oggetto l'utopia, essa, come discorso, ma anche come attitudine, rientra certamente dentro il quadro di quella storia dei sistemi di idee che egli tentava di realizzare³⁵. Una prospettiva ontologica critica, tangente all'itinerario di Abensour, è visibile nell'ermeneutica del soggetto e in quell'archeologia che Foucault propone negli anni '80 delle *técnhai tou biou*, le tecniche di esistenza, nel cui quadro troviamo – ad esempio a proposito del passaggio dall'antichità alle prime forme di cristianesimo – tutta un'analisi dei dispositivi che consentono la conversione ad una "vita altra", così come ad una "vita vera"³⁶. Le "tecnologie del sé" sono per il Foucault degli anni

³⁴ P. Macherey, *De l'utopie!*, cit., p. 87 (tr. mia).

³⁵ Mi riferisco alle lezioni tenute da Michel Foucault presso il *Collège de France* in particolare a partire dal 1981, e che solo di recente sono state pubblicate. Da notare che Abensour assume, a proposito della critica conservatrice del pensiero utopico, la posizione di Foucault secondo cui essa si inserirebbe nel quadro di una "storia dei limiti", tale da determinare una positività e l'esclusione dell'eterogeneo. Cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 176.

³⁶ Cfr. in particolare, M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Gallimard, Paris, pp. 281-311. L'apporto cristiano alle forme ascetiche di "conversione" dell'antichità consisterebbe per Foucault – ed è ciò che lo pone in dialogo, anche divergente, con Hadot – nell'identificazione della "vita vera" con una vita proiettata verso un "altro mondo" e non semplicemente verso un "mondo altro", immanente: cfr. ivi, pp. 292-293. Nello stesso corso, Foucault dedica alcune riflessioni anche al militantisimo rivoluzionario come "stile di vita": «La rivoluzione nel mondo europeo moderno [...] non è stata semplicemente un progetto politico, ma anche una forma di vita. O, più precisamente, essa ha funzionato come un principio che determina un certo modo di vita»: ivi, p. 169 (tr. mia).

'80 le essenziali premesse delle tecniche di trasformazione del mondo e gli antidoti a quelle forme governamentali e normative delle società di controllo, alla cui genealogia egli aveva dedicato i suoi studi nel decennio precedente. D'altra parte, un "pensiero utopico", nel senso di Abensour, è presente in Foucault come riflessione critica propria della stessa attitudine filosofica nella modernità, ovvero di quella "ontologia critica di noi stessi", che caratterizzerebbe una certa linea del pensiero moderno a partire da Kant: una ontologia che per Foucault dev'essere considerata non tanto una dottrina, un *corpus* di saperi, quanto «un'attitudine, un *ethos*, una vita filosofica in cui la critica di quel che siamo è allo stesso tempo analisi storica dei limiti che ci sono posti e tentativo del loro possibile superamento»³⁷.

Se le ricerche di Foucault, di Macherey, di Abensour, come di tutto il gruppo di *Socialisme ou Barbarie*, corrono parallele per lunghi anni, la comune prospettiva di una ontologia critica che erediti un pensiero della trasformazione, o lo stesso spirito dell'utopia, un'ontologia legata alle forme di vita e alla loro "conversione", rivela la forza dell'impatto dell'esistenzialismo di Lévinas e del pensiero di Benjamin sul pensiero francese degli ultimi trent'anni: una influenza che lega il problema ontologico alle forme di vita, alla loro relazione e ad una differente temporalità. Tra le righe della riflessione sull'utopia da parte di Abensour troviamo così anche l'eterobiografia di una intera generazione di pensatori: come se non si trattasse solo di comprendere cosa si è stati, ma di cosa ha generato tutto un pensiero comune e una intersezione di pratiche critiche.

4. È nei termini di una filosofia della relazione, costitutivamente etica e politica, e *dunque* costitutivamente autocritica, che possiamo a questo punto comprendere *l'essere per l'utopia* di Abensour come una ontologia critica. Se l'utopia ha a che vedere, per Bloch, con l'ontologia – più precisamente con «l'incompiutezza dell'essere»³⁸ – per Lévinas, che pure assume l'opposizione di Bloch tra essere e uomo, la questione dell'utopia non può risolversi però dentro un orizzonte ontologico, ma semmai dentro quello della relazio-

³⁷ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et écrits*, vol. II, cit., pp. 1381-1397: p. 1396. «Caratterizzerò dunque l'*ethos* filosofico proprio dell'ontologia critica di noi stessi come una prova storico-pratica dei limiti che possiamo attraversare e dunque come lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi»: ivi, p. 1394 (tr. mia). Nell'ultimo itinerario di Foucault possiamo infine riscontrare anche un interesse verso gli "spazi altri" o "eterotopie", luoghi, a differenza dell'utopia, del tutto reali – il cimitero, le case chiuse, le colonie, una nave – ma la cui proprietà, simile a quella dei luoghi utopici, è di "specchiare" i luoghi del quotidiano, della normalità, costruendo una sorta di "evasione funzionale". Cfr. M. Foucault, *Des espaces autres*, in *Dits et écrits*, vol. II, cit., pp. 1571-1581.

³⁸ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 81.

ne: in questo senso, questione utopica e questione etica rivelano la loro familiarità. Da questa prospettiva, la pratica dell'utopia non sarebbe tanto una manifestazione dell'"autenticità" dell'essenza umana, quanto una «manifestazione dell'umano, come una fuoriuscita dall'essere in quanto essere, come un'evasione [...] al di là dell'essenza»³⁹. Lévinas propone così, per Abensour, una nuova nozione di umano nella quale sarebbe presente di per sé come una «risonanza utopica»: come se nell'umano fosse presente un «varco verso l'alterità»⁴⁰ – «al di là delle ideologie», sottolinea Abensour. È dunque questa risonanza, propria dell'umano, che possiamo riconoscere nel pensiero utopico: la tensione utopica corrisponderebbe in questo senso al "più proprio" dell'umano. Lévinas avrebbe per Abensour il grande merito di riconoscere nel pensiero utopico l'«interruzione ontologica» intrinseca all'uomo, così come il modo attraverso cui questa interruzione può essere la guida di una trasformazione *anche* sociale. In quanto apertura dell'umano al di là dell'essere, tale "breccia" che cova nell'umano è comune in questo senso – e Abensour lo sottolinea – tanto all'utopia, come all'escatologia. Movimento messianico e movimento utopico appaiono perciò, alla luce di Lévinas, come due rifrazioni dello stesso dispositivo e l'animale utopico è anche, per questa stessa ragione, per Abensour, un animale profetico:

L'interpretazione rivela, al di là dell'animale letterario, l'animale profetico – o utopico – e allo stesso tempo risveglia le coscienze al dire dell'ispirazione e le rende disponibili all'ascolto del volto umano. L'utopia dei libri e l'utopia dell'umano non smettono di coesistere nel testo di Lévinas. Ma che si tratti della riduzione del detto al dire, della traccia o del sovrappiù di senso, non si tratta in ogni caso di liberare, nell'utopia dei libri, quell'altra forma di utopia, infinitamente più utopica, l'utopia dell'umano? Infinitamente più utopica in quanto questa utopia, lungi dall'appartenere innanzitutto all'ordine della conoscenza, del sapere, partecipa di un intreccio radicalmente altro, quello della prossimità⁴¹.

Nell'utopia vi è dunque in gioco non tanto e non solo un "essere altrimenti", ma un "altrimenti che essere". Essa mette così in questione le forme stabili della tradizione ontologica occidentale:

L'utopia è luce in cui l'uomo si mostra. Perché occorre la luce dell'utopia affinché l'uomo si mostri oltre la notte nella quale si dibatte – la notte dell'*esserci*, la notte del neutro, la notte del *conatus essendi*, la notte della lotta degli egoismi. Tutto accade come se questa fuoriuscita, questa *epoché*, avesse per effetto,

³⁹ Ivi, p. 83.

⁴⁰ Ivi, p. 84.

⁴¹ Ivi, pp. 80-81.

per la distanza assunta, quello di risvegliare dei significati dimenticati o addormentati. Da qui quel movimento paradossale dell'utopia – questo passo fuori dall'uomo che riconduce verso l'umano⁴².

«La relazione con l'altro non è ontologia», piuttosto movimento verso quell'oltre da cui è caratterizzata l'utopia, chiarisce Abensour in un altro passaggio: «è in questo senso che si potrebbe dire che l'uomo è un animale utopico, o per l'utopia»⁴³. Nell'utopia il problema dell'essere continua ad avere senso, ma l'accento viene qui fatto cadere sull'umano, ora caratterizzato da un continuo scarto rispetto qualunque nozione di essere. L'orizzonte sociale entra così per Abensour, nei confronti del politico, e delle istituzioni, come nei confronti dell'essere, in una relazione simile a quella che incontriamo, in Lévinas, tra il Dire e il Detto.

È precisamente attraverso il confronto col sociale che l'essere si pone in relazione, e si ottiene dunque quello scarto, quella radicale fuoriuscita da sé che ci consente di parlare di “ontologia” solo in termini condizionati, critici, come avviene appunto nel caso dell'utopia⁴⁴: è forse un caso, si chiede Abensour, se una «certa concezione della democrazia» – nella quale dobbiamo intendere la sua “democrazia insorgente” – sia «uno dei segni della persistenza dell'utopia?»⁴⁵. Attraverso vie differenti – «la divisione del sociale, che istituisce la democrazia, la dissimetria della relazione etica che attraversa l'utopia»⁴⁶ – utopia e democrazia tentano di stabilire «una situazione di non-dominio»⁴⁷. E come la democrazia, l'utopia è d'altra parte, soprattutto dopo il 1848, al

⁴² Ivi, p. 93.

⁴³ Ivi, p. 172. La relazione con l'altro si trova, per Lévinas, non dal lato dell'ontologia quanto da quello di una «invocazione» che non implica comprensione, e dunque dal lato della “religione” e della “preghiera”: religione e preghiera che non implicano né Dio né concetto di sacro. L'utopico sembra riprendere in questo senso una modalità del religioso. Cfr. E. Lévinas, *Entre nous*, cit., p. 19.

⁴⁴ Cfr. M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 91.

⁴⁵ Ivi, p. 164.

⁴⁶ M. Abensour, *Per una filosofia politica critica*, cit., p. 316.

⁴⁷ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 183. «Non sarebbe forse l'utopia quella forza attiva che consentirebbe alla democrazia di resistere alla corruzione che non smette di minacciarla?»: ivi, p. 184. Cfr. anche M. Abensour, *Utopie e démocratie*, in M. Riot-Sarcey (éd.), *L'Utopie en question*, PUV, Saint-Denis, 2001, pp. 245-256. La democrazia sembra così svolgere nei confronti di qualunque forma di istituzione la funzione che la filosofia deve assumere su di sé per essere appunto critica, non semplicemente “politica”. E in quanto consustanziale allo spirito utopico, essa appare come funzione dell'essere per l'utopia: viceversa, se l'essere per l'utopia è caratteristico dell'umano, sua tensione etica verso la libertà, si potrà dire che la stessa democrazia è una tensione propria dell'umano.

centro di uno scontro discorsivo e ideologico tra i difensori dello *status quo*, che attribuiscono ad essa i connotati dell'irrealizzabilità, o della follia, e quanti persisteranno invece nel rispondere alla *conventio ad excludendum* dell'utopia dalla sfera del discorso razionale – e pertanto non pericoloso per lo *status quo* – ritrovando nel pensiero utopico, come nel caso di Blanqui, l'elemento di innovazione e di trasformazione dello stato presente. Anche Karl Mannheim, «in un certo senso pallido riflesso di Ernst Bloch»⁴⁸, aveva analizzato tale questione da un punto di osservazione sociologica, chiarendo come una «mentalità utopica» – nozione questa criticata da Abensour perché troppo spostata dal lato della teoresi – si caratterizza per essere «in contraddizione con la realtà presente», e come i modelli utopici di comportamento – forme di vita conseguenza di un “essere per l'utopia” dell'umano, per Abensour – sono ciò che mira direttamente «a rompere l'ordine prevalente»⁴⁹.

L'utopia è pertanto per Abensour, come del resto egli stesso sottolinea nella sua lettura di More, una «disposizione»⁵⁰, un'attitudine verso una vita altra, un'altrimenti rispetto le condizioni presenti: in questo senso, più che di una “storia” dell'utopia, un pensiero che voglia essere a sua volta utopico deve riconoscere le forme con cui quest'attitudine si tesse storicamente. Di questa tensione, Abensour ipotizza due “linee” storiche: una indirizzata ad una nuova, formalizzata *topia* e una che predilige muoversi nel reale in maniera inquieta alla ricerca di un «altrimenti del reale», «come se la fluidità consentisse di resistere a qualunque processo di reificazione, a una nuova reclusione in un altro reale»⁵¹. D'altronde, proprio perché persistente, il pensiero utopico si rivolge innanzitutto verso se stesso e la propria stabilizzazione, come accade subito dopo le rivoluzioni del 1848, con la nascita di quello che Abensour chiama «nuovo spirito utopico»⁵². Esso è critico, e in un certo senso costitutivamente riflesso: è questa stessa attitudine utopica che possiamo così riconoscere nei caratteri di una filosofia politica critica.

Critico verso qualunque “essere” formalizzato dall'anticipazione della sua fine, il pensiero utopico attiene pertanto, innanzitutto, a una modalità di esistenza, e non solo a un “sapere”, a una “teoresi”, o a una militanza. Esso costituisce in questo senso un'attitudine cruciale della modernità, e della filosofia moderna laddove essa si vuole anche attitudine critica: ma, come frutto della modernità, il pensiero utopico lascia emergere d'altronde quel legame inesauribile con quella nozione di filosofia come forma di vita che proprio dall'uma-

⁴⁸ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 175.

⁴⁹ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, cit., p. 189.

⁵⁰ M. Abensour, *L'Homme est un animal utopique*, cit., p. 184.

⁵¹ Ivi, p. 279.

⁵² Cfr. in questo senso anche M. Abensour, *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, cit., p. 64.

nesimo di More e di Erasmo viene recuperato dall'antichità classica. Il marinaio Itlodeo che narra a More i costumi di Utopia è pur sempre rappresentato come un marinaio portoghese al seguito di Vespucci, che da Calcutta rientra in patria su navi portoghesi: il *non*-luogo, o buon luogo, di cui Itlodeo narra, a seconda del significato che si voglia dare alla particella "u" (*ou*, non, oppure *eu*, buono) che More affianca al suo "topos", è frutto di quell'umanesimo che, nello stesso modo con cui riprende a modello le forme di conversione filosofica degli antichi, così tenta di imitare, nella modernità, l'impatto che le diverse immagini di *kallipolis* platoniche potevano avere nelle concrete realtà delle antiche *póleis*: un risveglio in grado di indurre ad una conversione etica e ad una trasformazione politica. Proprio agli "errori" delle città e delle nazioni contemporanee allude del resto il discorso che introduce la narrazione dei costumi di Utopia, che viene da subito esclusa dai modelli realmente applicabili di legislazione. Altro dev'essere dunque il suo statuto.

Non c'è quasi luogo, infatti, sulla terra, dove non si trovino Scille e Celeni rapaci e Lestrigoni divorapopoli e altrettali orrori prodigiosi; ma non in ogni luogo si possono incontrare cittadini con sani e savi ordinamenti. Del resto, a quel modo che, presso quei popoli da lui scoperti, annotò molte leggi piene di sciocchezze, così ne osservò non poche che ben potrebbero fornirci un modello atto a correggere gli errori di queste nostre città e nazioni, delle regioni e dei regni; ma di ciò, come dicevo debbo far menzione altrove⁵³.

Della «maieutica passionale»⁵⁴ verso una vita altra, funzione di quella ontologia critica con cui si caratterizzerà l'utopia dei secoli a venire, possiamo trovare una prima traccia già nell'obliquità di More. Allo stesso modo, di fronte a un reale che afferma la sua assolutezza, e il suo totalitarismo, come quello della «società amministrata»⁵⁵ dal capitalismo globale anche nelle forme della democrazia, il «nuovo spirito utopico» tenta per Abensour uno «spostamento del reale», anche individuale, «grazie alla fantasia dell'immaginazione»⁵⁶. Funzione permanente dell'utopia appare quella di dare vita a nuove breccie nell'orizzonte del reale: è così che l'utopia manifesta la storicità, e dunque la possibilità sempre presente, di un'alternativa ad un reale avvertito come opprimente, lasciando aperta una breccia a questa «forma di pensiero selvaggia»⁵⁷ capace di aprire l'essere alla multiformità incontenibile e anarchica dell'umano.

⁵³ T. Moro, *Utopia*, a cura di Tommaso Fiore, Roma-Bari, Laterza, 1981, p. 16.

⁵⁴ M. Abensour, *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, cit., p. 67.

⁵⁵ M. Abensour, *L'homme est un animal utopique*, cit., p. 277.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 280.

MIGUEL ABENSOUR
E IL MOMENTO MACHIAVELLIANO. DA MARX
A MACHIAVELLI, E DA MACHIAVELLI A NOI

Francesco Biagi

1. Ugo Foscolo, nel carme *Dei Sepolcri*, celebra Niccolò Machiavelli come colui il quale fu capace di svelare alle genti «di che lagrime grondi e di che sangue» il potere sovrano. Anche se spesso sottotraccia, non è così stravagante ritrovare in Machiavelli un pensatore politico libertario e radicale. Fiumi di inchiostro sono stati spesi per circoscrivere il Segretario fiorentino entro i confini del cosiddetto “realismo politico”, tuttavia la fama anti-autoritaria dell'*acutissimus* si è propagata persino nella letteratura foscoliana.

Nella disputa tra gli interpreti “conservatori” e “radicali” di Machiavelli, Miguel Abensour è tra i pochissimi filosofi che precisano l'ampia costellazione di questa disputa. Non essendo possibile, per limiti di spazio, setacciare l'intera tradizione di studi su Machiavelli alla luce dell'innovazione apportata da Abensour, in questo testo, mi concentrerò soprattutto sul significato di «momento machiavelliano», cercando di illustrare come tale riflessione giochi un ruolo decisivo, da un lato, per la definizione di un nuovo “fare filosofia”, dall'altro, per comprendere come lo studio di Machiavelli sia l'occasione per rinnovare il dibattito marxiano e radicalizzare la teoria del conflitto proposta dal filosofo di Treviri. Riassumendo, l'obiettivo di Abensour è ritornare a Machiavelli (1) per riscoprire un nuovo sguardo sulla politica e (2) per riconsiderare, sotto altra luce, l'eredità marxiana.

Innanzitutto, per il filosofo francese, l'interpretazione del Segretario fiorentino offre un punto di osservazione senza pari; così scrive: «dimmi qual è la tua interpretazione di Machiavelli e ti dirò qual è la tua concezione della politica»¹. In Machiavelli, quindi, si gioca un conflitto interpretativo che ha ricadute dirette su come il lettore o l'esegeta possa concepire lo spazio dell'a-

¹ M. Abensour, *Per una filosofia politica critica* (introduzione), Milano, Jaca Book, 2011, p. 9.

gire politico. La riflessione sulla politica, ovvero quale tipo di filosofia è necessario fare, rispetto ai problemi politici del presente, è, infatti, la questione principale messa a fuoco da Abensour nell'incontro con Machiavelli. Abensour non solo riflette su Machiavelli per comprendere i punti di vista della filosofia sull'oggetto della politica, ma anche per proporre una nuova prospettiva, che da un lato riscatti la dignità del suo oggetto (la politica intesa come azione emancipatrice agita di concerto), e, dall'altro liberi l'approccio filosofico dalla "gabbia d'acciaio" di una "teoria" non più capace di afferrare "i segni dei tempi".

È cruciale comprendere il concetto di «critica della politica» proposto da Abensour, ideata nel solco della "*kritik*" di Marx e proposta nel saggio giovanile sulla filosofia hegeliana del diritto pubblico². Leggiamo:

Nell'idea di critica della politica si annida un paradosso che si sforza di pensare insieme continuità e discontinuità. La politica, infatti, presenta una doppia faccia: da un lato, la politica intrattiene rapporti stretti con il dominio; ma dall'altro, essa esiste soltanto nel momento in cui si differenzia dal dominio, in un moto di rottura e di opposizione. La politica si manifesta come l'altro radicale del dominio, come un'esperienza della libertà orientata all'emancipazione³.

Sottoporre a "critica" il concetto di "politica" per Abensour significa, di conseguenza, distinguere l'ambito del "dominio", ovvero la politica come esercizio autoritario del potere, dall'ambito dell'emancipazione, ovvero la politica come agire collettivo di libertà, fra pari. Tale esigenza nasce nel filosofo francese, da una parte, durante gli studi di critica delle forme totalitarie novecentesche, dall'altra, come egli racconta in una conversazione autobiografica, a cavallo fra gli anni Settanta e Ottanta, quando in Francia la "filosofia politica" era considerata una disciplina minore e non del tutto chiara ai programmi ministeriali statali⁴. Tuttavia, ad Abensour interessa non la restaurazione di una disciplina, ma la possibilità di esercitare un tipo di filosofia nuovo, sopravvissuto qua e là come un fiume carsico. È a tale proposito che, negli anni Ottanta, l'autore rompe con il maestro Claude Lefort accusato di partecipare esclusivamente alla restaurazione della disciplina, nel progressivo abbandono degli studi machiavelliani a favore di una filosofia più liberale ispirata da Alexis de To-

² Cfr.: «Il marxismo è prosperato nell'ignoranza dei grandi testi filosofici di Marx scoperti e pubblicati molto tempo dopo che esso si costituisce in dottrina di partito o di Stato» (M. Abensour, *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia. Conversazioni con Michel Enaudeau*, Milano, Jaca Book, 2017, p. 103). Inoltre, "Critique de la politique" è anche il nome della collana curata dall'autore presso la casa editrice Payot.

³ Ivi, p. 31.

⁴ Ivi, pp. 33-39.

queville⁵. La congiuntura sfavorevole a questo tipo di riflessione nella Francia del secolo scorso è, quindi, occasione per la riscoperta di un inedito «momento machiavelliano». Abensour riprende e radicalizza la formula dello storico neozelandese John Greville Agard Pocock, discostandosi – tuttavia – dal dibattito anglofono *liberal* riguardo le origini del pensiero repubblicano, per inaugurare tale nuovo approccio degli studi filosofici sulla politica⁶.

2. Fin dall'analisi presente nel *Principe*, Machiavelli descrive la divisione costitutiva della città che dà vita a diversi tipi di regime: «In ogni città si trovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, ed e' grandi desiderano comandare e opprimere el populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti: o principato o libertà o licenzia»⁷. L'antagonismo fra i Grandi e il Popolo è qui dichiarato in quanto tale, precede la formazione dei diversi regimi politici, ed è costitutivo dello spazio sociale a cui poi verrà data forma politica, a seconda del risultato di questo conflitto. Machiavelli parla di «umori» e «desideri»: parole che evocano esplicitamente la *vita activa* di una società politica. Pocock mette in evidenza come nel pensiero politico dell'umanesimo fiorentino abbia avuto inizio una rivalutazione della *vita activa* rispetto a quella contemplativa grazie agli studi del Segretario⁸. La riscoperta della *vita activa* – ovvero della vita politica nella città – metterebbe in discussione lo statuto superiore della *vita contemplativa* nata con il pensiero platonico e rafforzatasi in quello cristiano. La riscoperta della dimensione politica consente uno statuto autonomo per quest'ultima, ponendo al primo posto la *praxis*, l'azione nel vivere civile degli uomini⁹. Machiavelli, infatti, pone un'interrogazione radicale sulla storia e su come essa possa dispiegarsi e articolarsi alla prova dell'agire politico. A partire da questa opposizione nasce, contemporaneamente, il dibattito sul rapporto che la filosofia deve intrattenere con la politica. Pocock ricorda come la filosofia fosse considerata sostanzialmente «impolitica» – poiché relegata a occuparsi delle spiega-

⁵ Ivi, pp. 59-60, 135, 140-141. D'altra parte, Lefort non nega il suo prodigarsi per ristabilire la disciplina come ha dichiarato in una conferenza del 1983: «il mio scopo è contribuire e invitare a una restaurazione della filosofia politica» (C. Lefort, «La questione della democrazia», in Id., *Saggi sul politico*, Bologna, Il Ponte, 2007, p. 17).

⁶ Cfr.: J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (Il Mulino, Bologna, 1980). Ricostruisco qui brevemente la ripresa che ne fa Abensour in *La democrazia contro lo stato. Marx e il momento machiavelliano* (Napoli, Cronopio, 2008).

⁷ N. Machiavelli, *Il Principe*, Cap. IX, Torino, Einaudi, 1995, p. 63.

⁸ J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano*, cit., p. 158.

⁹ Cfr.: Ivi, p. 159.

zioni degli universali –, rispetto invece alla “retorica”, alla quale veniva affidato quell’atteggiamento intellettuale che si occupava delle *cose politiche* nel dialogo aperto e nel confronto agito di concerto¹⁰.

Il rinnovamento dell’ideale repubblicano operato dall’umanesimo è il contesto all’interno del quale il Segretario fiorentino interviene attraverso la sua scrittura. Gli umanisti contrapponevano la politicità del cittadino (e il diritto di un suo agire politico di concerto) all’impero di ispirazione divina, giustificato alla luce della religione cristiana. Fra il pensiero repubblicano e l’escatologia cristiana vi era una vera e propria lotta: come veniva rifiutato l’impero in favore dell’ideale repubblicano, così veniva rifiutato il disprezzo per il vivere civile degli uomini. L’umanesimo fiorentino propone una rinnovata visione dell’azione e quindi della prassi politica, ridestando uno statuto autonomo per il cambiamento della società e togliendo il primato alla vita dopo la morte¹¹.

L’acutissimus pone alla base della teoria sui regimi politici l’antagonismo dei gruppi sociali che compongono la *polis*. All’interno della “rivoluzione copernicana” dell’Umanesimo fiorentino, tale è l’originale innovazione di Machiavelli evidenziata da Abensour. È sul conflitto che – innanzitutto – si deve pensare la politica e la politicità degli uomini. Chiunque desideri governare, sia in maniera assoluta e autoritaria, sia nella forma democratica della repubblica, non può non considerare il problema del conflitto sociale. La politica, quindi, ha un’origine antropologica divisa nell’emersione di due umori e la sua prassi poggia sul “desiderio”. Ma cosa significa sostenere che la politica poggia sul desiderio?

I principi, i re, se desiderano governare un territorio, devono tener conto dell’immanenza del conflitto nella società, pena la perdita del potere. Non si tratta di leggere in Machiavelli la difesa o l’abbozzo delle astuzie che un principe può attuare per mantenere il potere opprimendo i popoli, ma si tratta invece di scorgere la dignità politica che Machiavelli dà a tutti i gruppi sociali, in modo particolare al Popolo, autentico soggetto politico all’interno delle trame del potere. Machiavelli è il primo e unico teorico del suo tempo che, nella riflessione politica, mette in luce la politicità dell’azione del Popolo. Certo, a volte Machiavelli parla di una natura umana egoista, individualista, ma la «natura dell’uomo» nei testi prende forma propria, di volta in volta, in contesti diversi, per questo spesso sembrano contraddirsi¹². Machiavelli però non desidera offrirci un’idea della natura umana, bensì vuole ragionare di quest’ultima all’interno della costellazione politica asimmetrica della città: il conflitto che si

¹⁰ Cfr.: J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano*, cit., pp. 162-163.

¹¹ Per un’analisi precisa di questo dibattito rinvio al capitolo “La «vita activa» e il «vivere civile»” in J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano*, cit., pp. 147-199.

¹² «Perché li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio» (N. Machiavelli, *Il Principe*, Cap. XVII, cit., pp. 111-112).

accende fra chi vuole opprimere e chi non vuole essere oppresso. Il potere, la messa in forma della società nasce da questa disunione. Per scoprire infatti gli arcani segreti dei dispositivi di potere dobbiamo esaminare i due umori. L'ordine costituito va smascherato a partire da questa divisione che si svolge dentro questa specifica «economia del desiderio»¹³. I due desideri però non sono equivalenti, e oltre a dimostrare l'asimmetria su cui si vorrebbe costruire una “giusta” organizzazione politica, Machiavelli descrive come i Grandi abbiano appetiti di prestigio e ricchezza infiniti, cioè desiderino *avere*, invece il Popolo desidera *essere*. Il Popolo è pura negatività, il suo desiderio è privo di un oggetto preciso: desidera il non-dominio dell'emancipazione¹⁴. La libertà, quindi, è legata alla negatività, in quanto implica il rifiuto radicale della dominazione.

È in questo contesto storico e politico che Abensour rilegge il pensiero di Machiavelli, tracciando un parallelo temporale fra il disprezzo del vivere civile Quattro-Cinquecentesco e il progressivo abbandono della filosofia politica come prospettiva per leggere e interpretare la storia dell'uomo, durante il tramonto del “secolo breve”. Il «momento machiavelliano» che rinnova politicamente il Rinascimento fiorentino è un gesto, dunque, rievocato da Abensour per tracciare un nuovo solco dei suoi studi filosofici¹⁵. Più precisamente, nell'anno accademico 1984-1985 il filosofo francese organizza un seminario presso il *Collège international de philosophie* dal titolo “Siamo in un momento machiavelliano?”, questa infatti è la sede in cui Abensour approfondisce il pensiero del Segretario, misurando la possibilità di riattivare un «momento machiavelliano contemporaneo [...] da Marx a Machiavelli, e da Machiavelli a noi»¹⁶.

3. Il Popolo – dice Machiavelli – desidera due cose: «l'una, vendicarsi contro a coloro che sono cagione che sia servo; l'altra di riavere la sua libertà»¹⁷. La libertà è indissolubilmente legata alla resistenza contro gli oppressori: quest'ultima si caratterizza nel conflitto che pratica. E la superiorità della repubblica (sui principati o l'impero) deriva proprio dalla possibilità del dispiegamento di questo conflitto. Il regime repubblicano offre la possibilità di dare forma politica all'antagonismo sociale. Qui si scorge il nuovo

¹³ Ivi, p. 145.

¹⁴ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 728.

¹⁵ Si veda in modo particolare: M. Abensour, “La vera democrazia e la democrazia insorgente”, in *La comunità politica*, cit., pp. 103-126; Id., “Seguendo il cammino di Machiavelli”, in *Per una filosofia politica critica*, cit., pp. 47-50; e infine il già citato *La democrazia contro lo stato*.

¹⁶ M. Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 133. Si veda anche l'introduzione alla raccolta di saggi *Per una filosofia politica critica* (p. 14).

¹⁷ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro I Cap. XVI, Torino, Einaudi, 2000, p. 49-50.

significato che viene dato al repubblicanesimo, e Machiavelli lo descrive richiamandosi alle vicende politiche della Repubblica romana:

contro la opinione dei molti [...] io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori e alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma¹⁸.

I conflitti politici (i tumulti) della Repubblica romana fra Senato e Plebe furono il motivo principale della libertà della società romana, da quest'ultimi nacquero i Tribuni della Plebe ovvero il riconoscimento della soggettività politica per chi fino ad allora era escluso dall'esercizio pubblico della politica. Machiavelli opera una rivoluzione concettuale «contro la opinione dei molti» suoi contemporanei: a rendere libera Roma non furono l'educazione alle virtù civili o la costituzione del diritto romano, ma i tumulti: «perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi, e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideratamente danno»¹⁹. Roma ha costruito la sua potenza nella concessione di un ruolo strategico alla plebe. È solo dal conflitto, dalla disunione che si esercitava fra i Nobili e il Popolo che nascono le buone leggi e la possibilità di un regime di libertà nella repubblica. Una società è viva se esprime degli umori e dei desideri – come un corpo umano – e se si confronta con essi. Machiavelli ha in mente un'immagine della società che si fa carico del conflitto, che è capace di vincere i tentativi di tirannia che si pongono innanzi. L'azione politica riacquista un senso che perderebbe immediatamente se il ragionamento iniziasse con il discorrere sul miglior governo. Egli progetta un punto di vista inedito, proietta l'azione politica nell'atto democratico di chi è escluso (sotto ricatto, oppresso) e cerca la libertà. La sua filosofia politica è un'autentica riflessione sui conflitti e sulle crisi che provocano i tumulti, e gli effetti positivi che si possono dedurre. Va precisato che non si tratta però di teorizzare una bontà assoluta dei “tumulti”. Il feticismo dei “tumulti” non appartiene a Machiavelli. I “tumulti” elogiati dal fiorentino non hanno nulla in comune con i conflitti di interesse o le dispute per il prestigio. Anzi, egli è critico di questi scontri corporativi e rimprovera ai suoi contemporanei di non comprendere il conflitto politico se non dentro quest'ultimi. Machiavelli parla di

¹⁸ Ivi, Libro I Cap. IV, p. 17.

¹⁹ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro I Cap. IV, cit., p. 17.

quel conflitto che si instaura fra oppressi e oppressori, si occupa – dice Lefort – della lotta di classe²⁰.

Il segretario fiorentino non si limita però a un elogio del tumulto in sé e per sé. L'intelligenza politica dell'azione umana deve essere in stretta relazione con il potere costituente di nuove istituzioni e leggi. Ciò che può essere fecondo per la possibilità di un regime di libertà è la virtù della disunione, della pratica del conflitto: «E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono, o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi»²¹. La cura della libertà è riposta nel Popolo non perché egli sia *a priori* “buono” o “virtuoso”, ma perché «nel momento in cui ha la possibilità di esprimersi, va a spezzare la logica dell'appropriazione»²². L'essere contro l'essere. Chi desidera avere (i Grandi, i Nobili) vuole sempre di più «perché non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non acquista di nuovo dell'altro»²³; invece il Popolo che cerca di costruire un regime che sia il più possibile libero, desidera continuare ad *essere* libero e per questo ha interesse a costruire un baluardo in difesa della libertà.

Abensour, sulla scia del maestro Lefort, ci racconta un Machiavelli demistificatore, alla ricerca di un'analisi autentica dei rapporti di forza dentro la città, e i desideri inconciliabili sono la prova di questo *status* nascosto, quasi latente. La vita politica deve essere pieno sviluppo e svolgersi degli effetti che vivono nel sociale. Machiavelli accusa direttamente quell'organizzazione della città che «nega la verità del desiderio e dell'aggressione, ricusa il conflitto di classe, proibisce le rivendicazioni del popolo, e occulta la negazione e la repressione attraverso un discorso sull'ordine e la pace»²⁴. La *verità* della libertà viene rivelata nelle parole dell'anonimo operaio, il quale incita i suoi compagni durante il tumulto dei Ciompi descritta nelle *Istorie Fiorentine*: «Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili, rivestite noi delle veste loro e eglino delle nostre: noi senza dubbio nobili e eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disagguagliano»²⁵.

Lefort nota come Machiavelli ponga lo stesso problema che non ha smesso di porre l'opera di Marx: la dissoluzione dei legami di dipendenza personale²⁶. La dimensione del conflitto è colta nella sua tensione verso la libertà

²⁰ Cfr.: C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, cit., p. 702.

²¹ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro I Cap. IV, cit., p. 18.

²² C. Lefort, “Origini del repubblicanesimo”, in Id., *Scrivere, alla prova del politico*, Bologna, Il Ponte, 2007, p. 173.

²³ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro I Cap. V, cit., p. 20.

²⁴ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, cit., p. 486.

²⁵ N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine*, Libro III Cap. XIII, in Id., *Opere*, Voll. II (a cura di A. Monteverchi), Torino, UTET, 1986, p. 436.

²⁶ Cfr.: C. Lefort, *Machiavelli. La dimensione economica del politico*, in Id., *Le forme del-*

e nel fatto di essere possibilità di cambiamento storico concreto, nell'esercizio della politica e della politicità dei soggetti esclusi. Quale che sia il regime questa disunione è presente, anche se la repubblica è preferibile in quanto spazio per eccellenza del dispiegamento del conflitto politico, e Machiavelli sa di compiere controcorrente questa riflessione. In primo luogo, perché *L'acutissimus* è stato capace di rovesciare le tesi tradizionali, che ritrovano il segno della bontà delle leggi nella loro attitudine a tenere a freno i desideri della moltitudine popolare, ponendo invece come fecondi e cruciali per la libertà (e per un buon regime politico) tali desideri. L'azione politica si colloca in una nuova situazione rispetto all'istituzione: vive nel clima animato dei tumulti. La legge assume un nuovo aspetto, non più argine di un fiume indomabile, ma rivelatrice della dismisura del desiderio di libertà, desiderio e umore di *essere* e non di *avere*, poiché «la moltitudine è più sava e più costante che uno principe»²⁷. In secondo luogo, la sua storiografia non vuole essere passiva di fronte al passato, perché vuole trarre da quest'ultimo degli insegnamenti per la vita politica presente: contrappone ad una storia rappresentata un'altra possibile storia operante. Critica chi racchiude il passato in qualcosa di perduto, di lontano, da ammirare o da dimenticare «senza avvedersi che i tempi antichi non sono diversi da quelli in cui vivono»²⁸. La contemplazione del passato non è capace di operare un'analisi critica utile per il presente, perché si riduce ad un esercizio puramente estetico: «iudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile; come se il cielo, il sole, li elementi, l'uomini fussino variati di moti, d'ordine e di potenza da quello che gli erono antiquamente»²⁹. Per Machiavelli tale identità deve essere traslata, proiettata per continuare a vivere e a dare consigli sul presente politico: interrogare il passato per trasformare il presente. Machiavelli parla di Roma, ma in realtà tenta di far ripartire questo tesoro perduto dei tumulti nella sua Firenze. I *Discorsi* in modo particolare sono un testo nato per l'educazione alla politica che Machiavelli esercitava negli Orti Oricellari ai giovani repubblicani fiorentini e, per Abensour, egli è «il padre di un'altra filosofia politica in Occidente», un'altra tradizione di «filosofia politica critica» che mette al centro dell'agire politico la discordia, anziché la concordia³⁰. Il «momento machiavelliano» è, quindi, utilizzando una metafora, il «capostipite» di un nuovo esercizio della filosofia.

la storia. Saggi di antropologia politica, Bologna, Il Ponte, 2005, p. 147.

²⁷ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro I Cap. LVIII, cit., p. 123.

²⁸ C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale*, in Id., *Scrivere, alla prova del politico*, cit., p. 124.

²⁹ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro I Proemio, cit., p. 6.

³⁰ M. Abensour, *Per una filosofia politica critica* (introduzione), cit., p. 14.

4. Dopo aver ripercorso brevemente l'incontro di Abensour con Machiavelli, è necessario affrontare il rapporto che intrattiene il «momento machiavelliano» con Karl Marx. Perché Abensour rilegge Marx attraverso Machiavelli? Perché strappare a Pocock il concetto di «momento machiavelliano» e ricollocarlo nel dibattito filosofico al fine di rinnovare l'ermeneutica marxiana?

In realtà, il volume *La democrazia contro lo stato. Marx e il momento machiavelliano* non è un testo su Machiavelli, ma su Marx, e ripercorre principalmente i testi pubblicati tra il 1842 e il 1844. Abensour, infatti, contro il marxismo ortodosso, entra negli archivi marxiani rivalutando le riflessioni giovanili, più “filosofiche”, e, dal commento alla *Critica del diritto statale hegeliano* deduce come Marx riflettesse sul concetto di “democrazia” al fine di differenziarne lo statuto politico da quello della sovranità dello Stato moderno. Vi sarebbe, dunque, una dimensione “di verità” nella democrazia che non appartiene al *malencontre* con il dispositivo hobbesiano. Scrive Marx: «I francesi moderni hanno concepito ciò in questo modo, che nella vera democrazia lo Stato politico scompare»³¹. Ovvero: dove la democrazia si espande lo Stato deperisce. Marx, quindi, sostiene che è possibile pensare una “comunità politica” senza la coercizione totalizzante della forma statale. Per comprendere questo ragionamento dobbiamo concepire lo Stato in quanto una particolare costituzione gerarchica e burocratica dell'organizzazione politica degli uomini e, al contrario, la democrazia come spazio di un essere-in-comune ispirato dall'*isonomia*. Scrive Marx: «Nella democrazia nessuno dei momenti ottiene un significato altro da quello che gli tocca. [...] L'uomo non esiste a causa della legge, ma la legge esiste a causa dell'uomo, la legge [nella democrazia] è *esistenza umana*, mentre nelle altre forme statali l'uomo è l'*esistenza legale*. Questa è la differenza fondamentale della democrazia»³². Il filosofo di Treviri evidenzia come la realizzazione compiuta dell'ideale democratico, di fatto, scaldi completamente lo Stato. Lo Stato va qui pensato in senso weberiano e schmittiano, come “gabbia d'acciaio” burocratica, come “monopolio legittimo della violenza”, come principio e macchina gerarchizzatrice del sociale. La “vera democrazia” di Marx, quindi, sostiene Abensour, si pone oltre e contro lo Stato, in quanto impulso egualitario e profondamente libertario³³. La “vera democrazia” opererebbe un atto di «riduzione» bloccando il formalismo statalista³⁴, affinché trovi spazio l'a-

³¹ K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, a cura di R. Finelli e F.S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1983, p. 81. Si veda anche: M. Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 104.

³² Ivi, p. 79-80.

³³ Si veda in particolar modo il capitolo VI de *La democrazia contro lo stato* dal titolo *Vera democrazia e libertà* (pp. 133-154).

³⁴ M. Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 108.

gire di concerto dei molti, l'essere in comune degli uomini e la loro azione costituente verso una comunità politica dei *tous uns* e non più del *tous Un*, per usare il vocabolario politico di La Boétie. Abensour evidenzia queste due logiche antagoniste a partire da un'originale rilettura del *Discorso sulla servitù volontaria*. Esse sono due matrici possibili che si scontrano costantemente nella storia umana, in modo particolare nei momenti rivoluzionari. Il conflitto fra *tous uns* e *tous Un* è esattamente quello fra democrazia e Stato, fra il "non-dominio" e il principio autoritario di unificazione. Sostiene Abensour:

La storia della libertà, la storia dell'emancipazione, sono fatte di un antagonismo ricorrente, ma non tra società civile e Stato bensì tra queste due matrici. Da una parte abbiamo la matrice del «*tous uns*», che si manifesta in una comunità politica di tipo nuovo che, nella sua volontà di sostituirsi allo Stato, cerca mediante eventi rivoluzionari di inventare un'altra politica, nella forma di organizzazioni anti-statali, sezioni parigine dei sanculotti, club quarantottini, consigli operai, comitati di azione. Come Marx ha ben mostrato a proposito della Comune di Parigi, la questione non è più quella di impadronirsi dello Stato alla maniera dei Giacobini, ma di distruggerlo, e non per prendere congedo dalla politica ma per fare spazio a un'altra forma di comunità politica che Marx ha chiamato «la Costituzione comunale», la comunità politica dei «*tous uns*», che per il suo stesso agire si tiene al riparo dagli effetti devastanti del nome dell'Uno. [...] Dall'altro lato dell'antagonismo, abbiamo la matrice del «*tous Un*», che si mobilita contro la nuova comunità politica nascente e si appella al nome di Uno per reprimerla meglio³⁵.

Tuttavia: dov'è l'innovazione propria dell'innesto di Machiavelli nel pensiero marxiano? Perché Machiavelli radicalizzerebbe ancora di più il ragionamento di Marx? La risposta che dà Abensour è molto chiara: il giovane Marx, ancora molto legato alla dialettica hegeliana, ritrova nella "vera democrazia" un livello di "sintesi" che esiste come una totalità finalmente realizzata, come una unità che nel dispiegarsi coincide con se stessa, e – di conseguenza – non più attraversabile dal conflitto, o meglio dalla lefortiana "divisione costitutiva del sociale"³⁶. Invece, Machiavelli pensa il regime politico proprio di un processo d'emancipazione (la repubblica), in quanto capace di accogliere in modo permanente il conflitto sociale. È possibile, quindi, dedurre che la teoria marxiana del conflitto di classe venga corretta e radicalizzata da Abensour attraverso Machiavelli. Questo è il movimento filosofico-politico che ci porta a studiare Marx, e poi a ritroso Machiavelli, e dal Segretario ritorniamo, con un balzo, direttamente nel nostro presente. Il

³⁵ Ivi, pp. 100-101.

³⁶ Cfr.: M. Abensour, *La democrazia contro lo stato*, cit., p. 134.

«momento machiavelliano», dunque, è anche un'originale rilettura dell'eredità di Marx a partire dalle riflessioni sulla democrazia, lo Stato e le vie inedite che si aprono nel loro reciproco antagonismo. Antagonismo che Marx ha visto realizzarsi nella Comune di Parigi, purtuttavia non ha compreso fino in fondo, come invece diversi secoli prima intuisce Machiavelli, nel registrare la permanenza del conflitto e la opportunità della sua presenza per la costruzione di una comunità politica radicalmente alternativa alla tradizione moderna inaugurata da Hobbes. La Comune di Parigi, così come i rivoluzionari francesi della Costituzione del 1793, pensano l'emancipazione e il proprio potere costituente “contro” e “oltre” la tradizione moderna che ha invece assunto come proprio archetipo la mostruosità totalizzante del Leviatano³⁷.

5. Vorremmo interrogare, adesso, con più vigore il concetto di “democrazia”, capire cioè se essa può esistere come regime politico, come organizzazione politica del sociale o invece – solamente – come pratica politica che mette in discussione il potere costituito. Tale riflessione la compiamo con occhi accorti sul presente. Infatti non possiamo non menzionare lo stato attuale di putrefazione delle forme democratiche rappresentative europee, soppiantate da strutture economico-finanziarie sovranazionali che agiscono come se i principi democratici non esistessero, come se la voce e la volontà popolare non possa e non debba più essere esercitata.

In quale maniera la democrazia (delineata a partire dalla riflessione abensouriana) è solamente un dispositivo che incrina il potere costituito? È circoscritta al momento destituente del tumulto o ci offre anche altre possibilità costituenti? La tensione libertaria verso il non-dominio espressa dalla democrazia come può essere messa a frutto nella prassi? La democrazia – quindi – si caratterizza per essere un regime politico o un modo di agire politico contro forme autoritarie di socializzazione? Oppure, ancora, entrambe le ipotesi?

Abensour, in primo luogo, – rielaborando gli studi di Claude Lefort e ritornando sui testi machiavelliani – definisce la democrazia a partire dall'azione tumultuosa e insorgente che apre nuovi spazi di emancipazione per gli oppressi³⁸. L'azione democratica è definita, appunto, nel concetto di *demo-*

³⁷ Cfr.: S. Wahnich, “Démocratie insurgente et Révolution française”, in: M. Cervera-Marzal, N. Poirier (Sous la direction de), *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Paris, L'Harmattan, 2018, pp. 157-168.

³⁸ Il dibattito sull'interpretazione di Lefort incrina fortemente i rapporti fra Abensour e Marcel Gauchet (Si veda il pamphlet di Abensour: *Lettre d'un «révoltiste» à Marcel Gauchet converti à la «politique normale»*, Paris, Sens&Tonka, 2008; le critiche di Gauchet ad Abensour sono state redatte nel libro-intervista *La condition historique*, Paris, Stock, 2003). I due filosofi, fin da giovani studenti, si avvicinano al gruppo di *Socialisme ou Barbarie* e, terminata questa esperienza, coinvolgono i “maestri” Lefort e Castoriadis nelle esperienze edito-

crazia insorgente: questo aggettivo – che richiama direttamente l’atto di “insorgere” – fa emergere il fatto che la democrazia non è solo un regime politico, bensì “una modalità dell’agire politico” che si declina a sé, con modalità specifiche, attraverso l’irruzione nella città del popolo escluso³⁹. In secondo luogo, possiamo dire che la democrazia è un’azione continuata nel tempo, non rimane relegata ad un singolo momento, ma si caratterizza per il continuo slancio, per la ripresa della lotta verso organizzazioni sociali dell’*essere-in-comune* che tendono al non-dominio.

Analizzando «a contrappelo» le vicende storiche della Francia noteremo come il popolo francese – dal 1789 in poi abbia intrapreso un duro braccio di ferro con la borghesia – nuovo soggetto dominante che si è sostituito all’assolutismo – e, nelle insorgenze che ha posto in atto, ha tentato di costruire un altro genere di democrazia e un altro genere di rapporti politici collettivi, fino alla disfatta della Comune di Parigi. Con Abensour possiamo dire che il popolo francese ha costruito le sue *istituzioni sociali* comunarde a partire da un altro principio rispetto alla riduzione a un unico potere centrale dello Stato. Se lo Stato si ergeva sopra la società con la sua immensa burocrazia e stratificazione sociale, i comunardi hanno invece pensato un governo comunale orizzontale, sotto il controllo sovrano di tutti. I comunardi hanno tentato di pensare delle istituzioni politiche che potessero farsi carico del conflitto, coniugando l’insorgenza alla costruzione di una *nuova democrazia*. Abensour a tale proposito tenta di declinare la democrazia *insorgente* non solo nella prospettiva insurrezionale, ma anche ponendosi *il problema della creazione di nuove istituzioni* entro un’idea emancipatrice con mezzi politici nuovi. La democrazia insorgente quindi non si riduce al momento insurrezionale, nonostante questo costituisca un passo fondamentale di presa di parola dei soggetti oppressi, ma pensa nuove istituzioni dove dare la possibilità ai conflitti di svolgersi e risolversi. L’autore francese vede nell’istituzione un modello creativo, quel potere costituente che ha diritto di insorgere e costruire un’altra politica e altre istituzioni, come recitava la costituzione francese del 1793. Si tratta di pensare il politico *in tensione* con la forma del non-do-

riali di *Textures* (1968-1975) e *Libre* (1977-1980). Tuttavia, la redazione di *Libre* guidata da Gauchet nel 1980 si divide. *Libre* muore, Gauchet approda alla rivista *Le Débat* (fortemente schierata con Furet), invece Abensour e Lefort fondano *Passé-Présent*, tuttavia saranno diffusi solo quattro numeri e la rivista terminerà per mancanza di fondi. A parere di Abensour il cuore del conflitto riguarda le tendenze liberali assunte da Gauchet, in modo particolare la critica al marxismo operata da Gauchet, anziché ritornare ai testi marxiani, ha preso ben presto tonalità liberali sulla scia degli studi di François Furet. Abensour, infatti, denuncia fortemente la moda fouretista che condanna negativamente le complessità storiche del 1789 in Francia (cfr.: M. Abensour, *La comunità politica*, cit., pp. 19-25).

³⁹ M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato*, cit., p. 8.

minio. L'istituzione, quindi, diventa un modello espansivo e plurale dell'agire politico, il mezzo per la realizzazione dell'insorgenza.

Abensour prova a pensare una democrazia che nella sua durevolezza trovi l'anticipazione dell'emancipazione, anziché la fossilizzazione del dominio di una parte sulle altre. L'istituzione non deve essere la cristallizzazione dei rapporti di forza, né un'istituzione deve essere presunta come neutra, riducendo a un'unica unità la forma politica della società. Ed è dentro questo solco che – per Abensour – si instaura la dialettica della democrazia *contro* lo Stato, organo politico, mai neutro, che invece riconduce tutto al principio dell'Uno. Sull'esempio della costituzione comunale del 1871, la democrazia si caratterizza come essenzialmente antistatuale – insofferente «all'imposizione unitaria di una istanza prima al molteplice» – e aperta alla pluralità umana⁴⁰.

Venendo all'oggi, se la *governance* consensualista spettacolare, dunque, livella ogni differenza e conflitto, la democrazia ha il compito di approfondire questi ultimi, gravida com'è di una divisione originaria occultata. A partire dalla domanda polemica dell'uguaglianza, occorre piuttosto pensare la democrazia come divisa – nel conflitto – non per un culto mistico dell'insurrezione, ma per riuscire a leggerla dentro la tendenza verso la libertà e il non-dominio. Lo Stato infatti, per come noi oggi lo conosciamo, nato nell'assolutismo, è stato poi allevato nella controrivoluzione – in quella *lotta alla lotta di classe* – che Marx ha ben descritto nei suoi scritti politici sulla Francia. Forgiato nello sterminio dei comunardi, si è poi costituito, con nuovo vigore, contro la tradizione comunalista che apriva le porte ad un nuovo agire politico per la democrazia. La forma statuale, per Abensour, opererebbe una riduzione all'Unità che soffoca l'effervescenza democratica. La democrazia – nel suo essere selvaggio ed an-archico – si costituirebbe essenzialmente come «democrazia insorgente». Così scrive Abensour:

La democrazia insorgente nasce dall'intuizione che non c'è vera democrazia senza riattivare l'impulso profondo della democrazia contro ogni forma di *arche*: impulso anarchico, che si rivolge in primo luogo contro la manifestazione classica dell'*arche* [...] vale a dire contro lo Stato. In questo senso l'insorgenza è la fonte viva della vera democrazia; nello stesso modo, secondo Machiavelli, la lotta permanente tra la plebe e il Senato – le rivolte della plebe – erano la fonte della libertà romana⁴¹.

Al riguardo, l'etimologia del termine “an-archia” può esserci d'aiuto solo

⁴⁰ M. Abensour, “Democrazia selvaggia e principio di anarchia”, in Id., *La democrazia contro lo Stato*, cit., p. 184 (il seguente saggio è presente anche in Id., *Per una filosofia politica critica*, cit., pp. 277-304).

⁴¹ M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato*, cit., p. 31.

se la consideriamo un'attitudine della politica, una caratteristica del suo essere, o nella sua dimensione ontologica capace di proiettarsi nella democrazia. L'*archè* è da intendersi come l'unico principio di potere a cui tutto viene ridotto in una società autoritaria e gerarchica. Leggere il principio an-archico in chiave ontologica significa circoscriverlo alla sua radice etimologica: l'assenza di un principio primo e di un fine ultimo a cui tutto deve essere gerarchicamente ricondotto, poiché lo spazio politico si costituisce come vuoto e verrà occupato da tutti in egual misura. Il principio *an-archico*, che Abensour riprende da Schürmann, è utile per descrivere la dimensione aperta, plurale e comune⁴². La «democrazia insorgente», sull'esempio arendtiano, si sforza di essere un focolaio per l'azione politica, per la lotta dell'agire (*praxis*) contro il fabbricare (*poiesis*). È uno spazio aperto verso il dispiegamento della pluralità umana, e nella sua essenza antiautoritaria si misura in una lotta permanente *contro* la gabbia d'acciaio della forma statuale, contro la socializzazione compiuta. Tale lotta non riguarda solo lo Stato in sé e per sé, ma anche tutte le forme del potere che da quest'ultimo discendono. La contrapposizione è fra una politica che tende alla presa e al mantenimento del potere e l'agire di concerto espresso nelle istituzioni consiliari. La «democrazia insorgente» detronizza lo Stato e le sue matrici oligarchiche aprendosi all'essere *isonomico* del vivere assieme della comunità politica. È una scommessa, un «miracolo» nelle parole di Arendt, che cerca sempre di spiegare le vele dell'avventura eroica fra pari, contro la riduzione univoca del molteplice che si schiude nelle faccende umane. Il carattere «insorgente» della democrazia così delineata non deve confondersi con l'estemporaneità del tumulto o della rivoluzione. La democrazia insorgente si caratterizza come la *praxis* adeguata alla costruzione di istituzioni che accolgano il conflitto e la potenza plurale della molteplicità, soprattutto in quanto tentativo di trovare una condizione politica del sociale che superi l'*archè* dello Stato. Dice Abensour:

Possiamo intravedere un modo di pensare la democrazia insorgente, la sua temporalità propria, e l'istituzione [...] ciò è possibile nella misura in cui l'istituzione, a sua volta considerata nella sua temporalità specifica, ben lungi dall'essere estranea al fervore democratico o contrastarlo, può invece ad esso rispondere; poiché in effetti l'istituzione non meno della democrazia, può essere concepita e praticata contro lo Stato, soprattutto se essa appare come la manifestazione di un diritto non statale, ed anzi antistatale, il diritto sociale. [...] c'è un conflitto tra la legge, la macchina governativa da un lato, e la democrazia insorgente dall'altra parte: ma non tra questa e l'istituzione⁴³.

⁴² Cfr.: R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Bologna, Il Mulino, 1995.

⁴³ M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato*, cit., p. 14.

Abensour immagina l'ipotesi di istituzioni che accolgano la condizione di pluralità, selvaggia e insorgente, della democrazia. Istituzioni che possano rispettare il principio *an-archico* della democrazia, senza ridurle nuovamente all'Uno, sottoponendo a dura critica l'unione (quasi meccanica) fra i termini "democrazia" e "Stato". Abensour guarda alla Comune di Parigi e alle forme consiliari sorte nel Novecento per indicare un tipo di istituzione che si crea e ricrea nei sommovimenti democratici, nel libero dibattito e nel dispiegamento del conflitto come spazio per eccellenza dell'agire⁴⁴.

6. Infine, il concetto di «democrazia insorgente» ci libera dalle pretese universalistiche e totalizzanti di esportazione della democrazia, ricordandoci, come dice Hannah Arendt, che «la libertà, laddove è esistita come realtà tangibile, è sempre stata limitata nello spazio»⁴⁵. La libertà si edifica sempre all'interno di una situazione precisa, "costruita" da una collettività di pari che nella compagnia riscopre il miracolo dell'agire, dell'intraprendere qualcosa di nuovo che spezzi il corso monotono del dominio. Il carattere circoscritto non edifica dei confini che escludono, ma iscrive l'insorgenza in un momento storico concreto, in un processo di soggettivazione che riverbera una inedita dimensione del possibile, dove il politico si riconcilia (e trova la sua realizzazione) nella politica.

Gli uomini riscoprono lo stupore e il miracolo di realizzare ciò che era stato sconfitto, fa ritorno il tesoro che era andato perduto, e nelle cesure della storia, dove trova uomini eroici e coraggiosi, offre un'altra opportunità per assaltare – come Ulisse fra i suoi pari – le alte mura di Troia. La democrazia contiene un elemento utopico positivo, che la apre verso un futuro inedito. Per Abensour è necessario da un lato "democratizzare l'utopia", ovvero rompere con le sue forme autoritarie restando all'altezza dell'ispirazione critica della democrazia e del suo spirito di libera indagine nell'organizzazione del politico. Dall'altro, bisogna "utopianizzare la democrazia", cioè distogliersi da una forma "moderata" di democrazia o dalla sua riduzione a regime politico statutale, preferendo a ciò, invece, una democrazia radicale tale per cui la *vis* utopica possa dissociare, man mano, la democrazia dal mercato, dallo Stato di diritto liberale o dalle forme di degenerazione autoritaria che su di essa incombono. L'utopia, si chiede Abensour, non sarà forse in effetti la forza attiva che permetterà alla democrazia di resistere alla corruzione e degenerazione che non cessa di minacciarla⁴⁶?

⁴⁴ Ivi, pp. 150-151.

⁴⁵ H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1989, p. 319.

⁴⁶ M. Abensour, "Utopia e democrazia", in *Per una filosofia politica critica*, cit., p. 305 e seg.

La democrazia si comprende solo a partire dalla radicale declinazione del principio democratico che racconta agli uomini un vivere assieme secondo le esigenze di libertà, di una volontà libera. La sua sovranità si caratterizza al plurale, il posto del re è rimasto vuoto e deve rimanere vuoto, affinché quel potere venga ridistribuito, disperso fra tutti in modo eguale. Il suo processo di oggettivazione è del tutto particolare, perché mai terminato di fronte al sociale che si sviluppa come un divenire plurale e molteplice. Di conseguenza la sua istituzione politica è un'auto-istituzione che riconosce le dimensioni della condizione umana, che si alimenta nella crescita politica comune, seguendo il metodo maieutico piuttosto che dei "tecnici" o degli "esperti". Il sapere nasce e cresce nella condivisione del potere, e da questa relazione prendono forma istituzioni insorgenti che accolgono questa evoluzione effervescente.

Infine, la democrazia si alleggerisce dell'apparato statale, torna al suo atto originario profondamente antistatale, affrontando l'aporia del luogo vuoto. Quel luogo vuoto che è stato rioccupato unendo con un ossimoro la parola "stato" con l'aggettivo "democratico". L'uguaglianza, lungi dal riprodurre degli addendi omologanti per sommarli nell'Uno, è invece uno spazio-di-vita fra persone che si riconoscono nell'essere-di-compagnia per l'altro (*L'io-tu* di Levinas, più volte ricordato da Abensour ma che qui, per esigenze di spazio non possiamo ora approfondire).

Oggi abbiamo bisogno di dare nuovo vigore al significato dell'ideale democratico, dobbiamo cercare di ricollocarlo come arma degli oppressi. L'agire politico deve tornare ad avere un senso e a determinare le biografie dei popoli. Il momento machiavelliano proposto da Abensour ci insegna a studiare il potere sovrano e a metterlo in discussione radicalmente nel conflitto politico. In modo particolare Abensour, con Machiavelli, ci ricorda che la "vera" politica non è l'amministrazione tecnica e governamentale che oggi il neoliberalismo impone, non è l'assenza del conflitto imposto dal regime di mercato. Al contrario, ci rivela, ancora una volta, che dietro alla *governance* (statale nella repressione, intergovernativa nelle politiche economiche) esistono precisi interessi "di classe" e le attuali strutture socio-politiche non sono altro che dei rapporti di forza che è sempre possibile ribaltare. Contro l'Uno, per la comunità dei *tous uns*.

“PENSARE L’ENIGMA DEL VIVERE INSIEME DEGLI UOMINI”. BREVI NOTE SU MIGUEL ABENSOUR INTERPRETE DEL TOTALITARISMO

Massimo Cappitti

In più occasioni Abensour ha fatto proprio l’appello di Lefort a tornare alla filosofia politica, a liberarsi, cioè, dall’ostinata e dominante «cecità nei confronti del politico», ritenuto, spesso, irrilevante o comunque marginale rispetto, ad esempio, alla sfera economica. Se la sfera politica è soltanto un elemento secondario e derivato da quella economica, ne consegue che la liberazione dallo sfruttamento comporta necessariamente anche quella dal dominio. Lo stesso Marx, però, già aveva riconosciuto la problematicità e la complessità di questo rapporto. Aveva, infatti, compreso come la sottovalutazione del politico non potesse che sfociare in una strategia rivoluzionaria parziale e unilaterale e che, contrariamente a quanto si credesse, la fine dell’alienazione economica poteva convivere con un’organizzazione dei rapporti politici autoritaria. Rimettere al centro la dimensione politica significa pertanto ripercorrere contrappelo una tradizione che, almeno da Aristotele, insiste sulla naturale vocazione degli uomini a costruire e sviluppare legami sociali. Al contempo, però, porre il problema della natura dello spazio pubblico e delle condizioni della sua esistenza significa, per una teoria che vuole essere critica, porre e porsi il problema dell’ineludibile liberazione dalla «coercizione statale», da un lato, e, dall’altro, dar vita a un ordine «capace di mettersi alla prova nella finitudine temporale»¹ e così sottrarsi alla caducità che accompagna, e inevitabilmente intride, le vite degli uomini.

Compito della riflessione è, allora, quello di «pensare l’enigma del vivere insieme degli uomini»², caratterizzato, però, dalla kantiana «insocievole socievolezza», dalla riluttanza, cioè, che gli individui manifestano ad associarsi, pur riconoscendone l’inaggirabile necessità. Ne deriva in tal modo l’ine-

¹ M. Abensour, *Per una filosofia politica critica*, Milano, Jaca Book, 2011, p. 78.

² Ivi, p. 41.

liminabilità del conflitto, inteso non più come ciò che mina la convivenza e come fattore della sua corrosione. Anzi, la presenza e la vivacità del conflitto costituiscono gli elementi salienti del legame sociale, ciò che lo struttura, ovvero la condizione indispensabile dell'esercizio della libertà, laddove essa venga intesa soprattutto come incompatibile con il dominio.

Scrive Abensour che la grandezza della repubblica, come afferma Machiavelli a proposito di quella romana, risiede «nella sua capacità di accogliere i conflitti, di lasciar essere la disunione tra il partito dei grandi e quello del popolo, di saper vivere nel clima agitato dei “tumulti”, in preda all'evento, invece di perseguire un sogno di stabilità, che sarebbe generata “da buone istituzioni”»³. La libertà, pertanto, sussiste solo quando discordia e disunione vengano accolte e valorizzate. Entro questa cornice, quindi, prende corpo la riflessione di Abensour sulla modernità, riflessione che si precisa e si articola in ambiti molteplici ma, tuttavia, fecondamente e felicemente connessi: ad esempio, l'interpretazione della natura del totalitarismo, il confronto con il tema dell'utopia e con i pensatori utopisti, alla ricerca di una valida e più radicale legittimazione della rivoluzione, non più affidata a una minoranza agente o a una burocrazia di partito, il ripensamento del carattere extra e controstatuale della democrazia e, ancora, la ritematizzazione del rapporto tra etica e politica, filtrato attraverso le categorie di Lévinas.

Fatica – quella del pensiero – tanto più urgente e necessaria perché la modernità ha dissolto i principi dominanti, evidenziandone l'infondatezza e la provvisorietà e, quindi, la conseguente, inevitabile vulnerabilità⁴. Nessun principio, pertanto, può ambire a valere indefinitamente. Come tutte le creazioni storiche, anche i principi non possono soggiacere a lungo all'illusione della monumentalizzazione, che soffoca e, nella sua pretesa di eternità, pietrifica il divenire della storia, espungendone casualità e contingenza. Ciò significa che è venuto meno il riferimento ultimo «a partire dal quale l'ordine sociale possa essere concepito e fissato»⁵ legittimamente. L'infondatezza, dunque, consiste nell'impossibilità di affidarsi a «istanze prime», autorevoli e indiscutibili perché in grado di orientare l'agire collettivo, colmando lo scarto tra le azioni, da un lato, e i principi, dall'altro, che le ispirano e conferiscono un senso riconosciuto e riconoscibile.

Se, pertanto, non esistono più criteri assoluti cui attingere, allora tutto è esposto al fallimento e alla frammentazione. Nessun principio trascendente può orientare la condotta umana, e così gli uomini sono esposti al rischio della libertà, come aveva intuito La Boétie, un altro autore caro ad Abensour.

³ Ivi, p. 80.

⁴ Cfr. ivi, pp. 282 e sgg.

⁵ Ivi, p. 106.

L'età moderna diventa la scena della shakespeariana tragedia della sovranità, che si affaccia sul nulla del proprio fondamento. Sovranità precaria, allora, perché si esercita da un «luogo vuoto», soggetto a una «rimessa in gioco periodica», mai interamente «occupabile», ricco di molteplici e plurali determinazioni, che impediscono ogni sintesi che possa o voglia risolversi nell'accettazione dell'Uno e della sua egemonia. È, come scrive Abensour, il luogo della «disincarnazione» del potere, che impedisce a chi governa di «appropriarsi e identificarsi» con esso definitivamente, presumendo di sfuggire alla contingenza che caratterizza le opere umane. Fragile e insieme tenace equilibrio, che si alimenta della disponibilità a ricominciare da capo, a inaugurare nuovi e imprevedibili mondi, esito di una continua ritessitura di un senso, sempre pronto a rovesciarsi nel suo contrario⁶.

L'agire così prende forma entro due opzioni mai dialetticamente conciliate e conciliabili, contraddistinte dall'antagonismo tra «la pluralità effervescente che rinvia a una molteplicità di poli», da un lato, e, dall'altro, «la costrizione statale»⁷, ovvero tra la matrice sorgiva della politica – la pluralità che la fonda e la rende possibile – e l'unità – ciò che la nega – la totalità opaca e indistinta che piega a sé, violentandole, le singolarità. Si tratta, pertanto, di pensare a uno spazio pubblico – lo spazio dei molti, pari tra loro – che non coincide con quello dello Stato, o sia a esso riconducibile o ne sia una sua emanazione. Significa, cioè, sottrarre lo Stato alla sua naturalizzazione, come se in esso la storia culminasse e si chiudesse, mortificando le possibilità che in essa dimorano.

Il dominio totalitario

Nelle pagine finali di *Della compattezza*, il saggio di Abensour dedica al rapporto tra architettura e totalitarismo, l'autore scrive che obiettivo del regime totalitario è la distruzione della condizione politica. Caratteristica propria dei regimi totalitari non è «tanto di far violenza a un'essenza problematica dell'uomo, e neppure spostare i limiti dell'umano, quanto piuttosto di attentare al legame umano, di distruggere il rapporto, l'ordine "inter-umano"»⁸. Lunghi dall'essere esito di uno «scatenamento» della politica, di una iperpoliticizzazione, il governo totalitario è, piuttosto, il «frutto di una società spolicizzata», dominata dall'«indifferenza nei confronti de-

⁶ Cfr. *ivi*, p. 203 e sgg.

⁷ *Ivi*, p. 285.

⁸ M. Abensour, *Della compattezza. Architetture e totalitarismi*, Milano, Jaca Book, 2012, p. 72.

gli affari pubblici», dell'«atomizzazione» e dell'«individualismo». Il totalitarismo, quindi, rappresenta la negazione e il rifiuto della politica. Esso, infatti, mira ad assorbire la società e a saturarla di sé, coltivando e inducendo l'illusoria «volontà di rendere possibile una società riconciliata», in grado di portare a compito il sociale nella «forma dell'indivisione»⁹. Da qui l'importanza dell'architettura, chiamata a dare manifestazione evidente «dell'eterno e dell'immutabile» entro cui la storia, finalmente compiuta, potrà ricapitolarsi. Vocazione inestinguibile del regime totalitario, dunque, la spinta a «fare corpo», corpo, però, Uno, «chiuso in se stesso, monadico, inglobante, inghiottente e divorante»¹⁰. Il soggetto coincide pervicacemente con sé, con la propria egoità irrelata, esposto all'ossessione identitaria, incatenato a una identità – appunto – insormontabile, data una volta per sempre¹¹. Soggetto che deroga alla responsabilità illimitata e senza appello, che gli proviene dal volto dell'altro nei confronti del quale è, come scrive Lévinas, sempre in perdita.

Questa volontà feroce di distruggere il legame umano è ciò che fa dell'esperienza totalitaria un'esperienza inedita nella storia e incomparabile. Se nella storia sono esistiti regimi politici anche ferocemente autoritari, tuttavia nessuno aveva perseguito sistematicamente il progetto di manomettere a tal punto l'umano, ovvero di destinare gli uomini alla desolazione e all'isolamento, privandoli di un mondo comune. Nell'esperienza totalitaria gli individui sono condotti a esperire la propria superfluità e insignificanza, la prosimità priva di intimità, laddove ciò che viene cancellato non sono, precisa Abensour, solo gli uomini ma il loro mondo, ovvero ciò che, agendo di concerto, hanno insieme edificato. Il totalitarismo, quindi, è l'azione storica, che pretende di creare l'umano e di organizzarlo come se «si trattasse di un materiale manipolabile a volontà»¹². Cancellato il mondo comune, abolite divisioni e differenze, gli individui trovano conforto e rifugio nell'Uno, affascinati dalla promessa di immortalità che il capo carismatico sembra garantire, perché detiene la conoscenza delle leggi che orientano la natura, se ne fa interprete definitivo e portavoce¹³. Se la comunità sembra sul punto di inabissarsi nell'«autodistruzione collettiva» e di precipitare nella morte, comunque la fede nel capo non decade. Anzi, la sua vocazione seduttiva cresce e si rafforza. Il *leader* è colui che, solo, può salvare il corpo sociale in pericolo e, quindi, sofferente. Spetta a lui, infatti, individuare e indicare il nemi-

⁹ M. Abensour, *Per una filosofia politica critica*, cit., p. 279.

¹⁰ Ivi, p. 97.

¹¹ Cfr. ivi, pp. 153 e sgg.

¹² Cfr. ivi, pp. 313 e sgg.

¹³ Cfr. ivi, pp. 159 e sgg.

co, il capro espiatorio contro cui coalizzare la società, chi, cioè, volta a volta appare come il virus, lo scarto, il rifiuto nocivo, «l'altro malefico»¹⁴, che infetta e mina la salute del noi collettivo. È colui che con la sua sola presenza insidia la vita sociale. Nell'Uno scompaiono le differenze, il *tous uns* si perverte nel *tous Un*. Nello «spazio ipnotico», che così si apre e si consolida, i molti si perdono e, spogliati della loro singolarità e irriducibile peculiarità, precipitano e scompaiono euforicamente nella comunità «emozionale», ossia, nella felicità che il legame simbiotico pretende di assicurare, garantito dalla «dominazione carismatica», che sospende il tempo ordinario a favore di una tragica e parodistica ripresa del tempo messianico, quello che porta a compimento la storia. La fede nel capo permane, indiscussa e indiscutibile: «quando tutto sembra perduto, noi crediamo ancora in lui»¹⁵. In questo fascino mostruoso dimora il «fondo oscuro della modernità», «la cosa senza nome. La cosa che sfida la nominazione, l'innominabile»¹⁶: ciò che spinge gli uomini a collaborare al proprio asservimento e al proprio annichilimento, alla complicità con il proprio carnefice, sospendendo la facoltà di giudizio, che consente di distinguere il bene dal male. Il regime totalitario, perciò, appartiene a pieno titolo alla modernità, non ne costituisce un'escrescenza mostruosa ma temporanea, né un'anomalia pronta a risolversi, affinché venga ripristinato il corso ordinario delle cose. Semmai è l'irruzione nella storia di un male che sfugge ogni giustificazione, che si alimenta e distrugge le qualità più intime e più propriamente umane. Nel totalitarismo è presente la stessa instinguibile tensione, tipica della modernità, a dissolvere le differenze, le ombre, le opacità, il non-identico, che mal si adatta a regole e norme. Il dominio autoritario è ostile, cioè, a tutto ciò che incrina la piena e indefettibile trasparenza, osteggia l'ambivalenza che recalcitra a chiudersi in una opzione definitiva e definita. Il totalitarismo decreta l'irrilevanza dell'umano, lo disarticola, sancendone la superfluità e, quindi, la sterminabilità. Riduce gli esseri umani a vite seriali, ammassate le une sulle altre, mere entità biologiche, membri indistinti e tra loro indistinguibili della specie, esposti alla violenza illimitata e immedicabile, che, senza limiti, si esercita e infierisce, come la macchina di Kafka, direttamente sui loro corpi.

«Fascino della sottomissione» e «volontà di dominazione totale», allora, lungi dall'escludersi, sono due dispositivi che si implicano reciprocamente e, insieme, concorrono alle esperienze totalitarie. Il primo evoca la servitù volontaria, la tendenza, come si è visto, paradossale, a forgiare le proprie catene. Impauriti dalla libertà gli uomini vi rinunciano, sospendendo così la

¹⁴ Ivi, p. 86.

¹⁵ R. Caillois, *Quatre essais de sociologie contemporaine*, Paris, Perrin, 1951, p. 65.

¹⁶ Ivi, p. 73.

propria capacità di ragionare ampio, ovvero di cogliere nel reciproco riconoscimento la posizione dell'altro. La seconda costituisce l'essenza e la finalità dei regimi totalitari.

La «naturalizzazione» dell'esistente

Scrivendo Canetti che «il carattere definitivo e indiscutibile che è peculiare dell'ordine può anche aver contribuito a far sì che gli uomini vi riflettessero ben poco. Dell'ordine si pensa: è sempre stato così, è naturale e necessario»¹⁷. Avviene così che dei fenomeni si dimentica la loro caratterizzazione storica per elevarli al rango di fenomeni naturali, con i quali pretendono di condividere perentorietà e inaggirabilità. Dimenticare le origini storiche degli eventi come delle istituzioni significa, allora, naturalizzarli, come se essi non possano essere diversi da ciò che sono stati, da ciò che sono e da ciò che saranno. Da qui la persuasione che le costruzioni storiche, anziché esito del faticoso e contraddittorio processo di costruzione di un mondo, siano, invece, irrevocabili e, soprattutto, non accettino alternative a sé. Obbedendo, gli uomini ritengono di aver adempiuto a un obbligo irrefutabile, ovvero a un obbligo che, introiettato, li accompagna da sempre. Le «ritualità» del potere rinviano a un ordine antico, certamente, ma pur sempre storico, sebbene sia «più antico del linguaggio». I comandi sono brevi e chiari, al riparo da ogni contraddizione. Ciascuno di essi ha un valore assoluto e non negoziabile; sottolinea Canetti che un ordine «non può essere discusso, né commentato, né messo in dubbio». Se ciò avvenisse, ne andrebbe della sua credibilità e autorevolezza; la sua reiterazione ne mette in luce la precarietà che lo espone alla critica e, quindi, alla presa di distanza. «Un ritardo nella sua ricezione nuoce alla sua forza» e «ogni ripetizione di un ordine che non sia seguita dalla sua esecuzione, gli sottrae un poco di vita»¹⁸.

Disattivare il potere, sottrargli vita, smentendo così l'apparente necessità della sua presenza e il nostro bisogno di un suo riconoscimento, recedere dalle sue pratiche può essere ciò che resta da fare, di fronte alla disumanità dei tempi, quando le stesse democrazie non esitano a dotarsi di legislazioni razziste nei confronti degli stranieri ma anche degli strati più deboli della società. Smettere di collaborare è la premessa per istituire spazi non o anti-istituzionali, emancipati da ogni forma di tutela. Si tratta, cioè, di praticare un'*ethos* distante dalle forme di vita egemoni, al fine di percorrere strade alternative a quelle costrittivamente imposte.

¹⁷ E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981, p. 365.

¹⁸ Ivi, p. 367.

L'INSISTENTE DOMANDA DI LA BOÉTIE*

Michèle Cohen-Halimi

L'audacia della discrezione

La relazione tra un autore e la sua opera non è mai semplice, Miguel Abensour l'ha complicata in modo singolare. Molto giovane, egli ha fondato nel 1974, presso l'editore Payot, la collana "Critica della politica" e di essa ha fatto il laboratorio, il raddoppiamento, l'operatrice di ripetuti decentramenti e ritorni alle fonti per la sua propria opera, senza tuttavia mai permettersi di pubblicare qualcosa di suo in questa collana. L'editore voleva restare sempre ai margini, un po' di lato, al di qua o al di là delle letture che faceva condividere. La caratteristica di questa presenza atopica, che riusciva sempre a sottrarsi a ogni definizione di identità, era l'audacia della sua discrezione. Questa audacia continua a sconcertare e a scandalizzare – si potrebbe dire "stendhalizzare"? – le abitudini sempre più narcisiste del mondo presente. Essa gli ha permesso di operare segretamente la costruzione di una individuazione inedita della sua "opera", la quale comprende dunque l'immensa biblioteca della sua collana e apre una zona di indecisione tra il sensorio comune dei pensieri, il precipitato delle letture in monologo interiore, il montaggio alternato dei tipi di scrittura (filosofia, storia, sociologia, letteratura etc.), le temporalità parallele, i paratopismi, paracronismi, paralogismi, i ricorsi d'autore, i segni di verità produttivi di senso nell'interrogazione continua delle condizioni dell'emancipazione, e infine la gigantesca inquietudine dei linguaggi elevati l'uno rispetto all'altro al rango di interlocutori sconcertati in quell'esperienza intera e singolare che Spinoza chiamava il

* La traduzione italiana è di Mario Pezzella, l'originale francese dal titolo *L'insistante question de La Boétie* è comparso nel n. 56, maggio 2018, della rivista *Lignes*, la quale ha dedicato un numero monografico sul pensiero di Miguel Abensour a cura di Michèle Cohen-Halimi e Sophie Wahnich (pp. 205-220).

perlegere, cioè il mettersi alla prova della lettura, in modo tale che non se ne esce mai immutati.

Come sovvertire l'intelligibilità di ciò che si definisce come un'“opera”, senza abolire allo stesso tempo, come accadde nella fondazione della collana, ogni posizione di soggetto centrato nella lingua? L'opera di Miguel Abensour, che alcuni vorrebbero reperire nella successione cronologica, lineare delle opere firmate col suo nome, è introvabile: la collana “Critica della politica” incurva la linea omogenea del tempo, la scrittura dell'autore si legge come il ritorno su se stesso di tutte le letture. Sì, questo autore aveva letto tutti i libri. La grandezza della sua scrittura filosofica è indissociabile dal suo confronto incessante con il reale delle parole: egli sapeva bene che – se si fosse contentato della loro leggibilità immediata – le avrebbe considerate proprie solo in modo illusorio: emancipazione, utopia, socialismo, comunismo, anarchia, libertà, dominio [...] Di qui il suo legame decisivo e primario con il compito “critico”, che Horkheimer aveva istituito come un lavoro teorico-pratico collettivo di interpretazione e trasformazione del mondo, nel suo programma del 1931 e poi del 1937 e in seguito di concerto con Adorno. La “Critica della politica” doveva occuparsi delle condizioni politiche, psicologiche, storiche, ideologiche, sociologiche del dire e non solamente del detto, dell'agire e non solamente degli atti. Niente del pensiero dell'emancipazione doveva restare estraneo alla lingua e alla storicità della lingua, in cui i vocaboli concernenti l'emancipazione si erano rivelati attivi. Questa intensificazione, in acutezza, in precisione, della lettura (soprattutto di Marx e degli utopisti) era tanto più necessaria perché negli anni Settanta e Ottanta in Francia si continuava a mettere insieme “marxismo” e “comunismo” con “totalitarismo”, e i marxisti althusseriani da parte loro ponevano sullo stesso piano il “*marxismo utopico*” con “l'ingenuità”, “l'*ineffettività*”, “il messianismo democratico”¹.

Per penetrare l'universo di discorso-pensiero caratteristico della biblioteca “Critica della politica”, può essere utile leggere il programma di lavoro che Abensour annunciava ai suoi lettori. Almeno due volte questo programma è stato presentato nella forma di un piccolo testo-manifesto. La prima volta, quando fu inaugurata la collana nel 1974, questo testo accompagnava i libri pubblicati, rendendoli parte di un lavoro teorico-pratico collettivo. La seconda volta fu nel 2016, quando Abensour volle rendere pubblica la sua rottura con le edizioni Payot e sottolineare il momento iniziale della nuova uscita della sua collana, presso l'editore Klincksieck.

¹ Ringrazio L. Janover per i profondi chiarimenti che mi ha dato in recenti conversazioni sul rapporto di Abensour con M. Rubel. Cfr. il suo articolo “Miguel Abensour, mémoire de l'utopie”, pubblicato nel numero di *Lignes*, maggio 2018, dedicato ad Abensour, cit.

Critica della politica (1974)

Miguel Abensour

La critica dell'economia politica non include e non può includere la critica della politica che faceva parte integrante e distinta del progetto del giovane Marx nei grandi testi del 1843 e del 1844. Mirando a recuperare questa dimensione perduta o volutamente occultata, la critica della politica si fonda sulla distinzione essenziale del dominio e dello sfruttamento. Insieme di fenomeni differenti, concetto distinto, il dominio non può ridursi allo sfruttamento, né essere considerato come una sua derivazione, anche se alcuni ammettono l'autonomia relativa del politico.

Oltre che per il suo oggetto proprio – la struttura storica specifica del dominio-schiavitù – la critica della politica si definisce:

- per il rifiuto della sociologia politica, in quanto istanza di rimozione delle questioni critiche enunciate dalla filosofia politica: con la pretesa di edificare una scienza del politico, essa tende a fare della politica una scienza;
- per la scelta di un punto di vista: scrivere sul politico dal lato dei dominati, di coloro che stanno in basso, per cui lo stato d'eccezione è la regola;
- per la domanda genialmente formulata da La Boétie; perché la maggioranza dei dominati non si ribella?

Con l'intenzione di aprire una nuova breccia, questo sforzo critico intende dispiegarsi in tre direzioni principali;

Al di fuori del politicismo, una critica sociale del dominio che, sulla scia della Scuola di Francoforte, prenda per ipotesi di partenza l'esistenza di una tendenza al dominio totale nel mondo contemporaneo, sotto i più diversi regimi politici. Questa critica si impegnerà a svelare, al di là delle giustificazioni ideologiche, le nuove forme del dominio in rapporto col mutamento del politico. Senza limitarsi alla critica, per altro fondamentale, dello Stato, questa critica sarà polimorfa e variegata come la struttura di dominio, che essa cercherà di mettere in luce. Una critica della ragione politica, che, attraverso i grandi testi che, nel corso della storia, hanno costituito tale ragione, restituirà vita ai teorici critici della politica, e – più ancora – si interrogherà sui punti ciechi del pensiero occidentale del politico, sulle relazioni tra filosofia e politico e cercherà di discernere le radici teoriche del dominio.

Una ricostruzione delle critiche pratiche della politica, e cioè dei movimenti sociali che, nelle differenti insurrezioni e rivoluzioni della storia, fedeli alla risoluzione né Dio, né padroni, hanno attaccato effettivamente la stessa struttura del dominio e, piuttosto che stabilire un nuovo potere coercitivo, hanno tentato di abolire la divisione tra schiavi e padroni.

Invece di perseguire la riabilitazione della politica, come tentano di fare diverse correnti moderniste, la collana *Critica della politica* si dedicherà ad ascoltare i progetti che tentano di spezzare le “catene della schiavitù”; essa sarà atten-

ta a denunciare le iniziative che, instaurando una confusione tra la sovversione della società e la trasformazione o la modernizzazione dello Stato, sbarrano la via dell'emancipazione umana, sotto la maschera dell'emancipazione politica.

Presentazione della collana: Critica della politica (2016)

Miguel Abensour

In seguito a un dissidio editoriale con le edizioni Payot-Rivage, la collana “Critica della politica” si è trasferita alle edizioni Klincksieck, dove intende proseguire nel segno di una continuità-discontinuità.

Ci può essere politica senza Stato (K. Marx, la vera democrazia) o politica contro lo Stato (P. Clastres). Sarà compito della collana “Critica della politica”, nei suoi diversi ambiti, mettere in luce e approfondire questa opposizione tra il politico e lo statuale. In questa prospettiva occorrerà esplorare le diverse forme di rapporto politico e di legame politico alternative allo Stato, che si mantengono al di fuori dello Stato. Da questo punto di vista è preziosa la distinzione ideata da La Boétie, nel Discorso sulla servitù volontaria, tra due forme di totalità: o il Tutti in Uno (Tous Un) dello Stato, o la comunità politica dei tutti-unic (tous uns), il Contro Uno.

Contro la restaurazione della filosofia politica che ha dato origine a una filosofia della restaurazione, la collana “Critica della politica” è decisa a sviluppare una filosofia politica critica. Tre domande la definiscono:

1. La domanda di Spinoza, ereditata da La Boétie: perché gli uomini combattono per il loro asservimento come se si trattasse della loro salvezza? È la domanda politica per eccellenza e destinata a restare tale.
2. Come pensare la costituzione di una filosofia politica critica? La critica della politica suppone una connessione tra la critica del dominio, come fu praticata dalla prima teoria critica (Adorno, Horkheimer, Marcuse) e il pensiero della politica, riprendendo l'affermazione di Rousseau: “Tutto è radicalmente legato alla politica”. Da questa stessa connessione risulta che la politica, in quanto esperienza della libertà, si pratica e si pensa necessariamente in rottura col dominio.
3. A quali condizioni è possibile una politica dell'emancipazione umana?

Ne consegue un duplice movimento critico-utopico:

- una critica delle nuove forme di dominio menzognere e tanto più fallaci perché pretendono di richiamarsi alla libertà e alla giustizia;
- la scelta dell'utopia, perché cedere sull'utopia significa accettare l'ordine stabilito, “una specie di complesso, di unità infernale” (Adorno); “significa cedere sull'inevitabile sete di giustizia e sulla sua esigenza attuale” (François Proust).

Inattuale perché si sentiva escluso da ciò di cui trattava la filosofia politica del suo tempo, M. Abensour aveva dunque accettato di non appartenervi e di dover articolare da solo la particolarità della sua propria posizione, senza piegarsi dinanzi alla solitudine che si annunciava.

Il termine “Critica” designava un’opera capace di eliminare confusioni – confusione tra dominio e sfruttamento, fra radicalità e riformismo, fra “sovversione della società” e “trasformazione o modernizzazione dello Stato” – e questo lavoro selettivo non era pensabile senza una genealogia incaricata di reinserire il passato nel presente, per confrontare le diverse forme possibili della politica e le più diverse figure storiche delle “catene della schiavitù”. Era sorto, con discrezione, un pensatore inattuale, che intendeva fare della “Critica della politica” una cinetica transizionale capace di riaprire la via sbarrata dell’emancipazione umana. La problematica così elaborata avrebbe dato luogo a movimenti di lettura e a montaggi discorsivi, le cui prime figure – Horkheimer, Rubel, La Boétie, Bloch, Hill, Baczko – sarebbero state modificate e influenzate da nuove costellazioni dell’interrogazione. Nel primo testo di presentazione della collana, tre nomi davano il segnale d’inizio: il giovane Marx, La Boétie e la Scuola di Francoforte. Nel secondo testo i nomi erano più numerosi, ma quelli precedenti erano ancora presenti: Marx, Clastres, La Boétie (due volte), Spinoza, Adorno (due volte), Horkheimer, Marcuse, Rousseau, F. Proust. Tutti questi nomi modulavano una memoria politica e tutti i libri di cui questi nomi erano la metonimia avviavano un lavoro dialettico, in cui la comprensione scaturiva nel rapporto tra i vari tipi di analisi, e nella loro reciproca capacità di liberare nuove dimensioni di esattezza nel pensiero. È interessante notare che Abensour scriveva i suoi libri nello stesso modo, poiché spesso metteva in campo un’opera completamente eterogenea a quel che stava analizzando per approfondire la sua riflessione. Questo modo di pensare non solo faceva di lui l’erede diretto del programma di lavoro di Horkheimer e Adorno, ma anche – benché forse non ne fosse consapevole – un seguace del principio di classificazione di Warburg. La biblioteca di Warburg, come è noto, si accresce e si trasforma secondo “la legge del buon vicinato”², che determina l’allineamento dei libri e accorda ognuno di essi con quelli che divengono i suoi “buoni vicini”, secondo le mutevoli domande che si impongono al lettore. La legge del “buon vicino” mostra che la soluzione di un problema non è presente nel libro di cui ci si appropria immediatamente, ma in quello a lato, che ci fa biforcare e leggere altrimenti. Non ci sono forse abitudini unidimensionali di pensiero? Bisognerebbe dedicare uno studio approfondito all’intera biblioteca “Crite-

² È l’espressione usata da Warburg per designare il principio di classificazione della sua biblioteca.

ca della politica”. Questo numero di rivista, che costituisce un omaggio ad Abensour, non è il luogo adatto per un tale studio, ma permette forse una via indiretta, uno scorcio sintetico, di cui La Boétie e “la spinosa questione della servitù volontaria”³ potrebbero essere l’occasione.

L’enigma di La Boétie

Il nome di La Boétie è presente nei due testi-manifesto del 1974 e del 2016 e proprio all’inizio della collana, perché Abensour nel 1976 realizzò un’edizione eccezionale, rimasta storica, del *Discorso sulla servitù volontaria*. Questa edizione è eccezionale per più di un motivo, uno dei quali è che essa integra il manoscritto di Mesmes e la sua trascrizione ad opera di Charles Teste (1836) in un processo di trasmissione e di letture molteplici, in cui si succedono Félicité de La Mennais, Pierre Leroux, Auguste Vermorel, Gustav Landauer, Simone Weil, facendo rivivere gli ambienti in cui fu possibile leggere il manoscritto di La Boétie prima che arrivasse nelle mani di Montaigne, che – colpito profondamente da questa lettura – riconobbe subito in La Boétie il suo più grande amico. A questo primo momento di lettura, indicato da Abensour come *percorso 1*, segue la lettura del manoscritto di Mesmes e della trascrizione di C. Teste, come se fosse opportuno indicare al lettore che sarebbe illusorio credere di essere il primo a leggere un simile testo. Come se fosse necessario fin dall’inizio sospendere l’ingenuità della lettura vergine e integrare la lettura del *Discorso* alla storia dei suoi effetti. Paradossalmente, la luce abbagliante di La Boétie non trascende la storia, ma la attraversa come una folgore, condensando tutte le energie suscitate dal suo passaggio: folgore trasversale o trans-storica, ma non estranea alla storia. È la traiettoria che si deposita in percorso, e non l’inverso. È l’accumulo dell’elettricità che genera il tuono. Sarebbe un errore voler ricostituire il movimento di questa forza a partire da istanti e posizioni isolati, quando invece occorre abbandonarsi alla sola dinamica della lettura e dei suoi effetti. Ai primi due momenti di lettura fa seguito un *percorso 2*, in cui Clastres e poi Lefort propongono una rilettura del *Discorso sulla servitù volontaria*. Se, come scrive Lefort, “rileggere non è leggere una seconda volta, ma intrecciare un nuovo rapporto con ciò che si fa riconoscere come un testo”⁴, allora appare chiaro che Aben-

³ M. Abensour, “Spinoza et l’épineuse question de la servitude volontaire”, in *Asterion* 13, 2015, online (trad. it.: Id., “Spinoza e la complicata questione della servitù volontaria”, in *La società degli individui*, n. 59, 2017, pp. 89-114).

⁴ C. Lefort, “Le nom d’Un”, in E. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris 1978.

sour editore non smette di articolare l'una con l'altra diverse letture per far riconoscere la radicale novità dei testi. Ci si è mai occupati di questa durata interna della rilettura, analoga alla sostanza dello sguardo dell'“editore”, di colui che pubblica? Nietzsche evocava il *fatum libellorum*, il destino dei libri, il divenire necessario della loro circolazione contingente, Abensour ha tentato di pensare le modalità necessarie di messa in luce del testo a partire dalle cerchie della sua lettura, a partire dal ritorno a spirale dei libri in altri libri, dal gesto con cui l'editore designa tutti i nomi dei lettori e rende il suo corpo coestensivo alle sue contropartite (*doublures*) leggibili: *Ecce Liber*.

Fino al fondo del nostro spirito vedere
non si deve pretendere, né il fondo del mare.
Dai grandi discorsi un seme infinito
Di opere nuove è per sempre fornito.
Il nostro spirito attinge dalla sua fonte eterna
Ora una cosa, ora un'altra diversa:
ora questa, ora quella egli trova,
e poi ancora un'altra del tutto nuova.

Tuttavia Abensour non ha soltanto dato al gesto di editare la sua dimensione profondamente critica e filosofica, il suo rapporto privilegiato con La Boétie non si esaurisce nella *myse en abyme* warburghiana della biblioteca “Critica della politica”. Il ritorno insistente del *Discorso sulla servitù volontaria* nell'opera “propria” di Abensour – anche se la nozione di “proprietà, l'abbiamo detto, è decostruita dal leggere/scrivere del lavoro editoriale – e il progetto nascosto che egli aveva da lungo tempo di dedicare un libro al “*Rimbaud del pensiero*”⁵, rivelano un'intenzione segreta. M. Abensour aveva in animo da molto tempo di scrivere su La Boétie un libro analogo a quello che Lefort aveva scritto su Machiavelli. Questo progetto non divulgato ma nondimeno percettibile in due articoli notevoli per profondità e densità⁶, ha occupato quanto meno un piccolo quaderno intitolato “Servitù volontaria”, in cui le note, gli schemi, le letture da fare, le obiezioni a cui rispondere (soprattutto quelle di L. Janover⁷) preparavano con cura la maturazione del li-

⁵ L'espressione è di P. Clastres; cfr. “Liberté, Malencontre, Innommable” in E. de La Boétie, *Le Discours...*, cit.

⁶ M. Abensour, “Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire” (cit.) e “Du bon usage de la servitude volontaire?”, in *Réfractations* n. 17, inverno 2006-primavera 2007 (trad. it.: Id., “Del buon uso dell'ipotesi della servitù volontaria”, in: E. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, a cura di Enrico Donaggio, Milano, Feltrinelli, 2014, pp. 91-124).

⁷ Cfr. L. Janover, “La démocratie comme science-fiction de la politique”, in *Réfractations* n. 12, primavera 2004, online.

bro. Il *Discorso sulla servitù volontaria* contiene dunque una delle leggi più intime del lavoro critico di M. Abensour. Di cosa si tratta?

L'indicibile del dominio

Se il razionalismo politico ci ha abituato a pensare la servitù come l'effetto di una forza di assoggettamento esercitata da un soggetto su un altro soggetto – o con la costrizione, o con l'astuzia e la mistificazione –; se le categorie schiavo/padrone sono state sempre comprese come sinonimi di passività/attività, debolezza/forza, dominato/dominante: La Boétie pensa che la servitù può non essere solo esterna al desiderio dello schiavo, ma insediarsi in lui per rivolgersi contro ogni aspirazione alla libertà. In uno dei piccoli quaderni intitolati “Servitù volontaria”, Abensour rivela ancora una volta, se ce ne fosse bisogno, che egli pensava nello stesso modo in cui editava: nel voltare una pagina del quaderno, egli lascia improvvisamente il *Discorso sulla servitù volontaria* – lo immaginiamo mentre si alza dalla sedia – e va a cercare il “buon vicino” di La Boétie dalla parte di Francoforte – lo immaginiamo mentre va verso la sua biblioteca –; poi ricopia un passo della *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer: “L'ostilità degli schiavi verso la vita è una forza inesauribile della sfera notturna della storia”⁸. Desiderio di servitù, ostilità per la vita, sfera notturna della storia. La complessità laboetiana della questione dell'emancipazione prende di colpo tutta la sua ampiezza. Diviene una domanda vertiginosa che ci porta al di qua del rapporto padrone/schiavo, al di qua dell'istituito, dalla parte del desiderio istituyente e del linguaggio di questo desiderio: “La Boétie rende notevolmente complessa la questione dell'emancipazione, ma non vi rinuncia in alcun modo [...] in nessun momento si trasforma in un docente di rassegnazione. Al contrario, egli non cessa di affermare che la chiave della libertà è nelle mani del popolo”⁹. Ma, obietta L. Janover, citato da Abensour: “L'interiorizzazione delle norme della servitù deve necessariamente esser detta volontaria, altrimenti essa non riuscirebbe a dissimulare il fatto che tale invero non è”¹⁰. L'obiezione è forte: da dove La Boétie trae la sua ipotesi? Da quale altezza politica considera la fragilità del desiderio di libertà? E a cosa serve la sua diagnosi? Ad arginare in anticipo ogni possibilità di rivolta? A rendere perenne il dominio, consi-

⁸ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966, p. 250.

⁹ M. Abensour, “Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire”, cit., p. 71.

¹⁰ Ivi, p. 68. M. Abensour cita da L. Janover, “La démocratie comme science-fiction de la politique”, cit., pp. 92-93.

derandolo una abdicazione volontaria alla libertà? Abensour insiste: “Complessità non significa rassegnazione”¹¹. Sotto le apparenze semplici e modeste che egli sapeva dare alla fermezza delle sue risposte, Abensour possiede in tutta la sua profondità la soluzione del problema: la domanda sul luogo, a partire dal quale La Boétie pronuncia la sua diagnosi porta il lettore fuori strada, appena formulata. Non bisogna neppure porla. Perché porla significherebbe uscire dall’attenzione dovuta alla lettera del testo, all’immanenza del discorrere che focalizza l’attenzione sull’articolazione del desiderio di libertà *dentro e attraverso la lingua*. Occorre tenersi nell’immanenza della natura linguistica del desiderio per comprendere il cammino di La Boétie e per definire il “buon uso” della sua ipotesi. La Boétie ci insegna che noi possiamo intendere il suo linguaggio a partire da una soglia, in cui l’accesso a ciò che è detto non si separa da ciò che costituisce un ostacolo a tale accesso: “Come se l’autore che osa formularla [l’ipotesi della servitù volontaria] stesse attento a non formularla esplicitamente, usando altrettanta energia per de-linearla quanto per tenerla il più possibile a distanza”¹².

Il detto è concesso e rifiutato. Nietzsche parlava al lettore che sa leggere, La Boétie e Abensour si confrontano con la parte più intima del desiderio di leggere. La determinazione dell’emancipazione manca ciò che promette, fin dalla sua prima formulazione, se non raggiunge la vera forza sotterranea da cui sgorga il linguaggio e in cui s’annuncia il desiderio di libertà. Abensour vuole mostrare quanto il desiderio di leggere e il desiderio di libertà si articolino insieme in un lavoro sulle flessioni concettuali, verbali, speculative (in una parola), del linguaggio, che non hanno niente a che vedere con la potenza fascinatrice del nome di Uno, indissociabile dal modo *speculare* della fascinazione narcisista. Alcuni leggono per essere sedotti dagli occhi, altri per aprire se stessi all’articolazione delle parole, che, invece di tender loro uno specchio, assumono il ruolo di innesco nel processo di linguaggio che li realizza come soggetti del loro desiderio di leggere. La divisione dello speculare e dello speculativo è certo da pensare all’interno stesso del linguaggio e delle modalità della sua lettura, che talvolta favoriscono (lo speculativo), talvolta impediscono (lo speculare) l’urto del dissimile. Non basta certo scrivere “*sapere aude!*”, “*osa sapere!*”, come fa Kant nella sua celebre *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?*, per sapere *come osare*. Da dove proviene il colpo di tuono dell’audacia, se non dal cumulo delle energie che la lingua trasporta e trasmette? Da dove viene il lampo di pensiero che annuncia il tuono, se non da una articolazione delle parole nella lingua che enuncia il senso e il non senso? Da quale dislocamento nasce lo sguardo che legge

¹¹ M. Abensour, “Du bon usage de l’hypothèse de la servitude volontaire”, cit., p. 74.

¹² Ivi, p. 66.

lontano dai miraggi? Cosa conduce la lettura oltre il visibile, oltre la seduzione degli occhi? Oltre potrebbe significare non l'eccesso, né la privazione, ma un'altra dimensione del nostro rapporto alla lingua, che il *Discorso* ha forse rivelato ad Abensour. In effetti, La Boétie non era solo filosofo, ma anche poeta: "La poesia, intuiamo, domina molto dall'alto la scena politica"¹³. Anche Lefort ha senza dubbio contribuito a rendere i lettori del *Discorso* più attenti alla discorsività propria di La Boétie. Il *Discorso* oppone le parole speculari che, sollecitando l'intuizione, sfuggono dalla lingua, la eccedono, la bucano, la disarticolano per destare in ogni lettore un desiderio di identificazione – il fascino del nome di Uno che produce il *tous Un* – e le parole speculative che, contrastando ogni intuizione, rinviando la visione, e tramano, articolano, producono (il *poiein* del poeta) le concatenazioni del leggibile, che sono altrettante forme di disincanto del visibile. La Boétie chiama questa trama "inter-conoscenza". Grazie ad essa è reso possibile il passaggio dal *tous Un* al *tous uns*: "Nel riconoscimento del simile vivificato dalla natura linguistica dell'uomo – "questo grande dono della voce e della parola" – nasce il rapporto, il legame umano"¹⁴.

La critica non è solo vaglio, separazione degli usi politici del discorrere (speculare/speculativo), essa procede da un lavoro di riflessione che scopre alla fonte gli effetti che producono i discorsi. Se non basta dire "osa sapere!" per liberare l'accesso al sapere, né per suscitare l'atto d'audacia, ciò dipende dal fatto che l'imperativo trascura il punto in cui il linguaggio ("osa!") si connette con la sua ripresa da parte del soggetto ("io oso"), e non comunica dunque nessuna potenza di agire al soggetto che essa vorrebbe indurre ad agire. L'imperativo kantiano ha la forma dell'accompagnamento dell'audacia, ma non il suo contenuto. La critica è allora militante, performativa, ma ineffettuale. Abensour comprende invece il significato "critico" del *Discorso sulla servitù volontaria* mostrando quali risorse di emancipazione esso contiene. Critica significa immediatamente *spostamento, conversione dello sguardo*¹⁵, di fronte all'enigma di una resistenza alla nomina e di una spettralità: "Questa ipotesi inconcepibile e che spaventa come uno spettro, lacerando le certezze incontestabili del razionalismo politico, apparirebbe sia nella forma di una resistenza alla sua espressione sia nella forma paradossale di una presenza-assenza"¹⁶.

Per non continuare a ignorare ciò che "la natura rinnega di aver creato e

¹³ C. Lefort, "Le nom d'Un", in E. de La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, cit., p. 254.

¹⁴ M. Abensour, "Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire", cit., p. 81.

¹⁵ Ivi, p. 71.

¹⁶ Ivi, p. 65.

la lingua rifiuta di nominare”¹⁷, bisogna comprendere che il *disconoscimento* (della natura) e il *rifiuto di nominare* (del linguaggio), formano il dritto e il rovescio della terribile fragilità del desiderio – fragilità che si apprende seguendo la doppia potenza del linguaggio: potenza di fascinazione del desiderio da parte dell’unità identificatoria del nome di Uno *contro* la potenza di articolazione delle singolarità. Occorre anche comprendere che il desiderio può seguire la logica dialettica, tutta platonica, di un trasporto ascendente verso l’identificazione, verso la sintesi fusionale del “fare uno” e dell’“essere come Uno”. Secondo La Boétie, la lingua “rifiuta” così di nominare la propria disarticolazione attraverso il nome fascinatore, essa abiura la sintesi fusionale, che fa uscire i nomi dalla sintassi e li rende indicibili. Notiamo che la parola “volontà” sorge solo nella forma oggettivata di “volontaria”: la “servitù volontaria” non è la volontà di servire (risposta di Abensour a Janover), essa è il desiderio divenuto attivo di subire il dettato narcisistico del nome di Uno, desiderio di concedersi all’incantamento dell’identificazione: “Da dove mai prenderebbe i tanti occhi con cui vi spia, se non foste voi a fornirglieli? Come disporrebbe mai di tante mani per colpirvi, se non le prendesse da voi? E i piedi con cui calpesta le vostre città, dove mai li troverebbe, se non fossero i vostri? Come mai farebbe ad avere potere su di voi, se non gli provenisse da voi stessi?”¹⁸.

La soluzione di La Boétie sarebbe forse irrisoria, se essa auspicasse amori plurali, come sovversione dell’amore per il nome di Uno. Invece essa è profonda e forte perché dopo aver indagato il “discorso della servitù volontaria”, essa rivolge l’attenzione verso la strutturazione “articolante” del desiderio nella lingua, verso una dialettica non platonica – “negativa” – si sarebbe forse arrischiato a dire Abensour, mostrando il “buon vicino” francofortese del *Discorso*. In effetti, il linguaggio contiene una potenza sintattica di tessitura e di concatenazione delle differenze, che esso non lascia riassorbire né dissolversi nell’unità e nella totalità. Il linguaggio può tenere insieme (sintassi) le singolarità senza abolire le loro differenze, è in questo che consiste propriamente la sua tensione poetica. Tenere insieme le singolarità nella lingua, significa già rendere dicibile la loro inter-conoscenza e *attraverso questa dicibilità* far emergere il “comune”, al posto del “come Uno”. Abensour definiva questa insorgenza come “*l’inter-esse dei tous-uns*”¹⁹.

Ci chiedevamo prima se ci si era mai occupati di questa durata interna della rilettura, analoga alla sostanza dello sguardo dell’editore, ma ora ap-

¹⁷ E. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, a cura di Enrico Donaggio, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 32.

¹⁸ Ivi, p. 36.

¹⁹ M. Abensour, “Du bon usage...”, cit., p. 84.

pare chiaramente che tutto il lavoro editoriale di Abensour, lavoro “critico”, “sintattico”, “dialettico” (nel senso della dialettica negativa) non ha mai smesso di cercare di sottrarre il desiderio di leggere alle fascinazioni di tutti i nomi d’Uno della storia, e raggiungere entro e attraverso il linguaggio una delle più profonde condizioni del desiderio di libertà, il desiderio del dicibile.

La collana “Critica della politica”, considerata a partire dalla “spinosa domanda” di La Boétie, racchiude dunque una vera e propria *politica della lettura*, grazie a cui il leggere dentro, il dentro dei libri, l’*inter-esse* dei libri, che sono altrettante espressioni politiche della legge warburghiana del buon vicinato, intessono, seguendo l’audacia di inaudita discrezione del loro editore Miguel Abensour, la comunità sempre più grande e emancipata dei lettori, *tous uns*.

MIGUEL ABENSOUR E I TRAVAGLI DEL «DEMOS»

Roberto Finelli

1. Il popolo di Marx

Miguel Abensour è stato uno dei più forti estimatori di quel manoscritto marxiano del 1843 a cui gli editori postumi hanno dato il titolo di *Zur Kritik des hegelschen Staatsrechts* e che contiene il commento critico, steso da Marx, dei paragrafi 261-313 del testo di Hegel del 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

Il manoscritto marxiano è stato redatto a Kreuznach, durante la luna di miele seguente al matrimonio con Jenny von Westphalen, e consiste in un confronto complessivo con la filosofia hegeliana, sia di natura speculativa generale sia in riferimento a temi specifici di carattere socio-politico, che ben presto non ebbe a soddisfare il giovane sposo, secondo quanto Marx stesso scrisse, solo pochi mesi dopo la fine di questo lavoro, nella *Prefazione ai Manoscritti economico-filosofici del 1844*. «Nella redazione di essa [*Kritik*] per la stampa, la mescolanza della critica diretta unicamente contro la speculazione con la critica delle diverse materie mi si mostrò del tutto sconveniente, di ostacolo allo svolgimento e gravosa all'intelligenza»¹.

Com'è noto, per Abensour la *Kritik* del 1843 costituisce il testo fondamentale per comprendere come il giovane Marx passi dall'accettazione ed esaltazione dello Stato liberale del 1842 (si pensi soprattutto agli articoli della «*Rheinische Zeitung*») ad una critica radicale dello Stato e della politica come luoghi moderni della separazione e del dominio. Con l'equiparazione che in quelle pagine Marx pone tra l'astrattezza del *Logos* hegeliano e l'astrazione dello Stato moderno, il giovane rivoluzionario concepisce infatti

¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. Marx – F. Engels, *Opere*, ediz. it. a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, III, p. 251.

una valorizzazione profondissima della democrazia, da intendere, non come complesso di istituzioni e di tecniche della rappresentanza (e perciò della separazione tra rappresentanti e rappresentati), bensì come pratica e ricerca inesauribile di un bene comune da parte di uno spazio pubblico che non può non confliggere costantemente con quei poteri minoritari e di parte che aspirano a realizzare strutturalmente un uso e una gestione *privata* di quel *comune*. Come scrive Marx: «La democrazia è l'*enigma* risolto di tutte le costituzioni. Qui la costituzione non solo *in sé*, secondo l'essenza, ma secondo l'*esistenza*, secondo la realtà è ricondotta continuamente nel suo fondamento reale, l'*uomo reale*, il *popolo reale* e posta come sua *propria* opera. [...] Hegel muove dallo Stato e fa dell'uomo lo Stato soggettivo; la democrazia muove dall'uomo e fa dello Stato l'uomo oggettivo. Come la religione non crea l'uomo, ma l'uomo crea la religione, così non la costituzione crea il popolo, ma il popolo la costituzione»². Lo Stato con le sue istituzioni e le sue procedure non può essere il soggetto dominante della vita sociale, giacché il vero soggetto, capace di interesse collettivo e universale, che supera ogni interesse d'egoismo privato, rimane unicamente il popolo. Nella vera democrazia lo Stato può essere solo un predicato, un'*autodeterminazione del popolo*, attraverso cui il *Volk* esprime la sua essenza di vita universale, alla pari di quanto accade con le sue altre predicazioni-manifestazioni, come possono essere la stampa e le altre manifestazioni culturali, il diritto, le leggi, nella misura in cui non sono espressioni di privilegi ma sempre codificazione dell'interesse generale. «Nella democrazia lo Stato politico stesso, così come si colloca accanto a questo contenuto e da esso si distingue, è solo un *particolare contenuto*, come un particolare *forma di esistenza* del popolo. Nella democrazia lo Stato è in quanto particolare *solo* particolare, in quanto universale è l'universale reale cioè non è nessuna realtà determinata, a differenza dall'altro contenuto»³ [*i corsivi sono nell'originale di Marx*].

Nella vera democrazia il *Volk* è il soggetto e tutte le sue manifestazioni di vita sono i suoi predicati: ognuno determinato e particolare, ma nello stesso tempo specchio e riflesso della sua universalità. Ma se un predicato, come accade con lo Stato politico moderno, pretende di affermarsi come universale che impone il suo dominio, in forza del suo titolo apparente di istituzione universale, a tutti gli altri predicati particolari, si dà scissione e astrazione. O meglio si dà rovesciamento di soggetto e predicato, lo Stato politico

² K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, trad. it. di R. Finelli e F.S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, pp. 79-80. Per un'interpretazione filologica e concettuale di questo manoscritto mi permetto di rinviare all'ampio commentario che io e Trincia abbiamo apposto alla traduzione. Ma cfr. anche F.S. Trincia, R. Finelli, *Critica del soggetto e aporie dell'alienazione. Saggi sulla filosofia del giovane Marx*, Franco Angeli, Milano 1982.

³ Ivi, p. 81.

con le sue istituzioni si fa estraneazione e negazione della vita del popolo, e, come tale, è destinato a scomparire di contro alla riaffermazione del popolo come vero soggetto. «I francesi moderni hanno concepito ciò in questo modo, che nella vera democrazia lo *Stato politico scompaia*. Ciò è giusto in tanto in quanto esso nella qualità di Stato politico, come costituzione, non vale più per l'intero»⁴.

Abensour ha ragionato molto su queste pagine marxiane, derivandone la presenza in Marx non solo del primato dell'economia e della riduzione del politico all'economico (come avviene nelle teorizzazioni marxiane più esplicite del nesso di struttura e sovrastruttura) ma di una autonoma e peculiare teoria della politica, da concepire appunto come conflitto permanente tra il *demos*, quale soggetto originario della vita e delle sue manifestazioni, e i poteri istituzionali separati di una minoranza che costantemente si prova a volgere in senso ed utilizzo privato e di parte quello spazio che può essere solo pubblico e comune. Contro la riduzione della società all'economia, come ha preteso il marxismo tradizionale e lo stesso Marx, va affermato ed esplicitato, invece, nel discorso marxiano il riconoscimento della peculiarità del discorso e della funzione politica: specificamente di quello che Abensour, sulla scorta di Lefort, ha chiamato il momento machiavelliano di Marx. Giacché appunto in questo Marx del 1843, ma poi con continuità in tutti i suoi scritti storico-politici, ciò che vale è la configurazione grandiosa di una teoria della politica basata sul conflitto e sulla contraddizione permanente nella gestione del potere: come aveva teorizzato il Machiavelli, non del *Principe*, ma dei *Discorsi*, che aveva visto nell'opposizione tra la plebe e il patriziato la grandezza e il vigore della Roma antica e repubblicana⁵.

In questo modo Abensour ha attribuito e riconosciuto nell'opera marxiana una teoria della opposizione/contraddizione non solo economica ma anche specificamente politica: una teoria della opposizione/contraddizione che si riferisce non all'azione economica, quale contesto della produzione e della distribuzione della ricchezza, ma all'azione politica, quale azione e concerto tra eguali che lotta e contraddice permanentemente la divisione tra governanti e governati, tra patrizi protetti dalla legge e dall'ideologia e plebei esposti al dominio e a meccanismi di servitù, che possono giungere, come ha insegnato La Boétie, fino alla servitù volontaria, in cui il popolo si fa traditore di sé medesimo.

Eppure va sottolineato, come ho avuto occasione di fare in un incon-

⁴ K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, op. cit., p. 81.

⁵ Cfr. di M. Abensour in particolare *Riflessioni sulle due interpretazioni del totalitarismo da parte di Claude Lefort*, in Id., *Per una filosofia politica critica*, trad. it. di M. Pezzella, Jaca Book, Milano 2011, pp. 63-111.

tro con Abensour all'Università di Roma Tre, quanto la *Kritik* marxiana del 1843 sia in vero un testo assai problematico e ricco di insidie, cadere nelle quali comporta gravi conseguenze sul piano del teorizzare sia filosofico che politico. Non a caso infatti quel manoscritto di Marx è stato il fondamento del marxismo dell'avolpiano in Italia che si è concluso, come tutti sanno, con le vicende teoriche di Lucio Colletti, con la dichiarazione di un preteso esaurimento di ogni dignità teorica dell'opera di Marx e, nella sostanza, con l'espulsione degli studi e degli insegnamenti d'ispirazione marxista nelle università italiane. E, come si obiettava da parte nostra ad Abensour in quell'incontro romano, era stata proprio la predilezione e la valorizzazione di quel testo giovanile di Marx nell'ambito della scuola dell'avolpiano a lasciar passare la tesi di una sostanziale autonomia e liberazione filosofica del Marx di Kreuznach da ogni influenza e subalternità rispetto ad Hegel, la tesi cioè che la struttura concettuale e ideale della mente del Marx del 1843 avesse già maturato la concezione della scienza e della critica sociale consegnata nel *Capitale*. Senza adeguatamente riflettere che in questo modo si poteva finire col proiettare sulla validità epistemologica della matura critica marxiana dell'economia politica le fragilità e le inevitabili incertezze di una mente ancora assai giovane e fragile, come quella del primo Marx, ancora troppo esposto all'influenza di pensatori organicistici e di fondo spiritualistici come Ludwig Feuerbach. Senza cioè adeguatamente intendere quanto il rifiuto della dialettica e dell'idealismo di Hegel, che in quello scritto del '43 un giovane Marx, ancora troppo sollecitato da parricidi eroici e radicali, aveva messo in campo, verosimilmente ben pochi punti di contatto doveva avere con il Marx che nel *Capitale* giunge ad elaborare una scienza della dialettica, nella sua originalità, assai prossima, quanto, nello stesso tempo, assai lontana dall'impostazione hegeliana. Con la conseguenza, come poi è avvenuto, che quando Colletti, da sempre difensore dell'empirismo scientifico e del kantismo di contro ad ogni possibile traccia di hegelismo e di dialettica, si è accorto che la mente di Marx non poteva non avere relazioni profonde con un'impostazione dialettica di scienza – ma senza la coscienza da parte del filosofo romano delle diverse modalità che quell'ispirazione aveva assunto nel corso dell'opera marxiana –, con l'acqua sporca è stato buttato via anche il bambino: nel senso che l'intero marxismo veniva liquidato in quanto non sufficientemente all'altezza di ciò che dovrebbe essere considerato scienza secondo una prospettiva empirico-galileiana.

Ora che nelle pagine della *Kritik* del '43 Marx giunga a teorizzare una democrazia radicale, che si opponga ad ogni astrazione/separazione istituzionale e rappresentativa dello Stato moderno, è indubbio. Ma il rilievo dato a questa dimensione di immanenza politica non deve far trascurare la constatazione che il popolo, il *Volk*, che questo Marx fa soggetto dell'agire so-

ciale e politico moderni, si presenti come un soggetto intrinsecamente organico ed unitario, in cui, come a me sembra, è del tutto assente la questione dell'individualità, della sua libertà e differenza rispetto all'intero di cui è parte. Mi sembra, cioè, che sottolineando essenzialmente la capacità di una democrazia radicale di ricondurre costantemente a sé ogni sua manifestazione di vita, ogni sua predicazione, e d'impedire perciò che un suo predicato divenga un soggetto sostitutivo, si trascuri di considerare quanto e come il *Volk* del Marx del 1843 presenti una connotazione totalitaristica e indifferenziata, che già pone delle ipoteche assai pesanti sulla teorizzazione ulteriore di Marx del proletariato e della classe operaia come soggettività universale, capace di sottrarsi ad ogni interesse di parzialità e di valere perciò come veicolo di un passaggio alla società comunista senza classi e senza proprietà privata.

Il *Volk*, che Marx, democratico radicale, oppone come soggetto vero della vita storica e sociale al *Logos* e allo Stato di Hegel, io credo abbia una profonda derivazione dalla *menschliche Gattung*, dal Genere Umano di Feuerbach, che con la sua proposta antropocentrica contro l'Idea di Hegel, rappresentava lo snodo di uscita più facile e più a portata di mano di una parte dei giovani hegeliani rispetto al loro confronto con la difficile teoresi hegeliana. Quel soggetto, solo presuntivamente materialistico, di Feuerbach consentiva loro di sostituire il *Geist* con il *Mensch* e di riportare in questo modo l'intero discorso dal cielo sulla terra. Ma appunto al costo di introdurre un vettore dell'agire storico e sociale intrinsecamente organicistico e totalitaristico, secondo quanto implicava una teoria del Genere che vedeva necessariamente il primato dell'Intero sull'Individuale⁶. Tanto che lo stesso Marx, già allora (sia negli scritti della *Rheinische* del 1842 che nelle pagine della *Kritik* del '43) non accontentandosi dell'umanesimo troppo immediatistico e pressoché naturalistico di Feuerbach, con una singolare variazione hegeliana, teorizzava una sorta di intrinseco divenire immanente al *Subjekt/Volk*, secondo il quale il popolo è all'inizio della sua storia non popolo ma plebe, disseminata in un corpo di atomi privati, che riesce a divenire consapevole della sua vera natura di corpo universale ed organico solo attraverso la sua evoluzione storica: solo attraverso la creazione di predicati universali, come appunto la libera stampa, il diritto, lo Stato, che, superando ogni interesse egoistico o di parte, gli restituiscono l'immagine della sua non privatività e gli consentono il riconoscimento di sé medesimo.

Io credo che si rischia di fraintendere di molto il testo marxiano del '43 se non si mette sufficientemente a fuoco come quel Marx giochi tra Feuer-

⁶ Per tale interpretazione dell'opera di Feuerbach rimando al mio *Il materialismo ingannevole di Ludwig Feuerbach*, in R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 164-230.

bach ed Hegel, utilizzando segmenti fondamentali del pensiero di entrambi: il principio del Soggetto umano generico di Feuerbach contro il Soggetto/Geist di Hegel e, contemporaneamente, il principio hegeliano del divenire storico come passaggio da una immediatezza naturalistica ed atomistica, dunque alienata da sé medesima, a una esistenza di soggettività integrata e in sé universale perché riconoscentesi come tale attraverso le sue esteriorizzazioni/predicazioni. Considerata da questo punto di vista, la *Kritik* marxiana del '43, va detto, *non è un testo di filosofia politica*, ma è un testo di filosofia e di ontologia della storia, nella quale un soggetto presupposto (e non sufficientemente fondato in tale presupposizione) non fa altro che spiegare il divenire storico come progressiva epifania di quella sua originariamente negletta ma insopprimibile e irremovibile natura.

2. Corpo fusionale e corpo plurale

Nel confronto con Abensour a me sembra che egli, per sfuggire a queste difficoltà organicistiche e totalitaristiche dell'antropologia del primo Marx (che continueranno a gravare sull'antropologia dell'intero percorso marxiano), faccia ricorso ad altri autori, come in primo luogo Lefort, Arendt e La Boétie, dando luogo ad un'operazione teorica che nell'intreccio di ispirazioni e fonti diverse, nel momento in cui si prova a chiudere un problema, rischia di aprirne altri, di pari irrisolvibilità e difficoltà.

Da questi autori, com'è evidente, Abensour trae una configurazione e una teorizzazione di popolo come una unità articolata e attraversata da una profonda pluralità di differenze e individualità, così come da un divenire che può costantemente aprirsi al nuovo e al mai sperimentato. Il popolo, secondo la lezione di Lefort, nel momento in cui con la Rivoluzione francese cessa l'incorporazione del potere nel corpo del re – cessa cioè la identificazione del potere in un luogo determinato – è il nuovo soggetto della modernità che non coincide mai con se stesso, proprio perché è privo di una dimensione dell'identità che connota solo il politico premoderno. Dalla rivoluzione democratica «sorge una inedita forma di socializzazione, che, liberandosi dai legami tradizionali, si dispiega in un movimento che la porta continuamente al di là di se stessa, al di là dei suoi limiti: è una rivoluzione democratica o un movimento di illimitazione, che deriva dalla perdita del fondamento e dalla dissoluzione di ogni nucleo di certezza»⁷.

Il popolo democratico, superata ogni visione personalistica e identifican-

⁷ M. Abensour, *Riflessioni sulle due interpretazioni del totalitarismo da parte di Claude Lefort*, op. cit., p. 103.

te del potere, è per Lefort una *trascendenza continua di sé medesimo*, proprio perché privo di un fondamento a muovere dal quale possa essere concepito e strutturato un ordine sociale. Fino a parlare di una *ontologia anarchica*, di una *democrazia selvaggia* come principio appunto trascendente che resiste ad una concezione fallace della democrazia, intesa, all'opposto, come complesso di formule istituzionali o come insieme di procedure. L'essenza della rivoluzione democratica moderna consiste in un processo illimitato di espansione dei diritti, di difesa di quelli acquisiti e di riconoscimento di quelli futuri o non ancora riconosciuti. Ed appunto per questo è necessario scindere l'endiadi di *democrazia borghese*, giacché mentre *democrazia* rimanda a un processo di illimitazione, *borghesia* rimanda a quella classe, pur moderna, ma che nella modernità opera proprio per contenere e limitare ogni movimento espansivo di superazione dei limiti.

In questo senso Abensour può sottolineare con forza quanto nella filosofia politica di Lefort questa opposizione tra l'*illimitazione* e la *limitazione*, tra il potere costituente e il potere costituito, apra e definisca quella peculiarità del politico che nella sostanza il marxismo e lo stesso Marx – almeno quello del materialismo storico e dell'*Ideologia tedesca* – non è riuscito ad afferrare con la sua concentrazione su una opposizione sociale solo economica e con la riduzione della sovrastruttura alla struttura. La «disincorporazione del sociale», con la messa a morte del corpo del re, libera la pluralità di un corpo sociale, non ridotto all'Uno e fonda in questo modo la peculiarità irriducibile della politica moderna. «La caratteristica della democrazia moderna, così intesa, è di aprire la scena di una rivendicazione continua, indefinita, che si sposta da un punto all'altro, trasversalmente: come se in permanenza si attuasse l'antagonismo tra questa pluralità effervescente, che rinvia a una molteplicità di poli, e la costrizione statale rafforzata dall'organizzazione»⁸.

Naturalmente non è chi non veda l'interesse che promuove questo tipo di considerazioni. Al di là di un lontano sentore di heideggerismo, quanto a un'onto/antropologia senza fondamenti, la considerazione della democrazia come un processo di inesauribile espansione di diritti può essere una proposta sollecitante su cui riflettere. Anche se ovviamente un processo di socializzazione vive non solo di diritti ma anche di doveri e perciò di obblighi, di legalità e di istituzioni preposte alla loro osservanza. Ma quello che qui preme maggiormente ponderare e domandare è *quanto e come* un'antropologia dell'illimitato possa convivere con quell'economia dell'illimitato che oggi, in modo impressionante e devastante per le nostre vite, coincide con la globalizzazione e l'espansione, ogni altro confine, dell'accumulazione capitalistica.

⁸ Ivi, p. 108.

Vale a dire che una teoria della democrazia libertaria, ovvero la critica della politica, qual è quella sostenuta da Abensour, non può evitare di confrontarsi con la critica dell'economia politica elaborata dal Marx maturo. Non potendoci tutti noi evitare di domandarci se politiche e teorie dell'emancipazione non debbano di necessità partire, per non perdere di vista la realtà, dall'egemonia di una realtà marcusianamente unidimensionale o se, al contrario, come ci invitano a pensare Abensour/Lefort, il nostro orientarci ed agire non debbano muovere invece dall'assunzione di una pluralità di vita e di un policentrismo di soggettività che per definizione combattono contro la loro riduzione all'astrazione dell'Uno.

Del resto anche il profondo riferirsi che Abensour ha fatto nella costruzione della sua critica della politica come tecnica e come istituzione all'opera di Hannah Arendt può essere spiegato con la necessità intrinseca, pur se non confessata, del suo trovare, riguardo alla teorizzazione che il Marx del '42 e del '43 ha fatto del *demos*, un'articolazione assai più plurale e differenziata della valorizzazione organicistica e dell'assolutizzazione unitaria presente invece nelle pagine marxiane. Vale a dire che Abensour deve mobilitare oltre la democrazia selvaggia di Lefort la teoria dell'azione e del politico di Arendt per poter introdurre nella democrazia di Marx istanze libertarie e individualizzanti.

Né vale, da questo punto di vista, notare che pure Abensour sottolinea con risolutezza i limiti che a suo avviso sono presenti nell'analisi del totalitarismo di Arendt, in quanto essa non giungerebbe alla radicalità della denuncia della servitù volontaria raggiunta da La Boétie e ripresa da Lefort. Vale a dire che in La Boétie/Lefort sarebbe presente una messa a tema del ruolo e della funzione attiva dei dominati nel rendersi servi dei dominanti – del ruolo dell'immaginazione e dell'introiezione attiva di moduli sostanziali di passività – che non sarebbe presente nell'opera di Arendt, più concentrata nella sua analisi sui modi del dominio, della manipolazione, del terrore da parte dei dominanti. Perché, se questo distanziamento di Abensour da Arendt su questo punto è innegabile, quello che qui preme dire, riguardo al problema che ci sta di fronte, è che Abensour accoglie di fondo la teoria dell'azione politica di Arendt come luogo di pluralità e di natalità.

Con la distinzione, ormai celeberrima, che Arendt ha introdotto nella filosofia sociale e politica tra *lavoro*, *opera* e *azione*, ella ha istituito, com'è ben noto, un pensiero della «natalità» quale capacità del soggetto umano di introdurre, attraverso il suo agire, il nuovo, l'impreveduto. Come la nascita biologica interrompe una serie di avvenimenti, usuali, consueti e prevedibili, dando luogo a un nuovo inizio nel mondo, così la nascita dell'agire innesca un nuovo processo di vita e di relazioni, dischiude la capacità di poter iniziare. Gli esseri umani sono liberi solo nel momento in cui agisco-

no e danno inizio ad una catena imprevedibile di azioni e reazioni da parte degli altri, perché, appunto, *azione* significa per Arendt vivere in relazione: in un contesto in cui l'identità di ciascuno non è mai iniziale e presupposta ma sempre prodotta e procurata dalla rete di atti, imprevedibile e contingente, in cui il suo dar inizio si trova a collocarsi e a generare. Libertà in Arendt significa possibilità di dare inizio ad un alcunché, presentandosi ciascuno per tale capacità come unico sulla scena di una pluralità sociale, il cui spazio non è mai riducibile a quello fusionale e totalitaristico dell'Uno. E questo spazio è appunto uno spazio al plurale, uno spazio che vive delle differenze che si danno tra gli individui, del loro agire e reagire, e che, proprio per tale composizione, non di atomi tutti eguali, ma di soggetti agenti differenziatamente uno dall'altro, è non somma e riduzione all'unità, ma il «tra», incompressibile tra diversi⁹.

Orbene, se questo è vero, se Arendt è indispensabile intrinsecamente alla costruzione della democrazia libertaria di Abensour, anche qui, io credo, ci sia necessità di una riflessione più meditata, che non si periti di porre a confronto la teorizzazione della filosofia politica di Abensour con la matura critica dell'economia politica di Marx.

Questi in un celebre pagina dei *Grundrisse* ha definito la condizione dei portatori di forza-lavoro come esistenza caratterizzata da una povertà assoluta: cioè, si noti bene, come esistenze tutte fundamentalmente eguali e indifferenziate, *perché strutturate su una totale mancanza di rapporti di proprietà e di uso con la totalità del mondo-ambiente*. Infatti, a proposito di queste soggettività astratte – e, si ripete astratte perché tutte omologamente connotate, non da una condizione di impoverimento relativo, ma da povertà assoluta – Marx scrive: «Il lavoro posto come il *non-capitale* [...] *lavoro non-materializzato, inteso negativamente* [...]. Come tale esso è non-materia prima, non-strumento di lavoro, non-prodotto grezzo: il lavoro separato da tutti i mezzi e gli oggetti di lavoro, da tutta la sua oggettività. È il lavoro vivo esistente come *astrazione* da questi momenti della sua realtà effettiva (e altresì come non-valore); questa completa spoliazione, esistenza del lavoro priva di ogni oggettività, puramente soggettiva. Il lavoro come povertà assoluta: povertà non come indigenza, ma come totale esclusione della ricchezza materiale»¹⁰.

Tale condizione di astrazione generalizzata, di astrazione di massa, che Marx pone a base della società moderna, contrasta profondamente, a mio

⁹ Cfr. su ciò D. Sparti, *Nel segno della pluralità: Arendt e la concezione non identitaria dell'identità*, in «Etica e politica/ Ethics & Politics», X, 2008, 1, pp. 97-115.

¹⁰ K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica (Grundrisse)*, trad. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1976, I, p. 244.

avviso, con l'attribuzione di soggettività e di individualità plurali che Abensour, attraverso Lefort e Arendt, rivendica come antropologia della rivoluzione democratica: e contrasta, se si vuole, con l'attribuzione di piena soggettività storica e sociale che il Marx della *Kritik* del '43 compiva nei confronti del *demos*.

Ma appunto merito e ricchezza del pensiero di Miguel Abensour, e del gentile e raffinato ricordo che ha lasciato in noi, è continuare a farci riflettere e discutere su questi temi.

SU UN MOTIVO DI SERENI

Luca Lenzini

1. Guardando le foto di Phil Stern scattate in Sicilia nel 1943 durante lo sbarco alleato¹ vien fatto di cercare tra i volti dei soldati italiani che si arrendono, le mani alzate, agli invasori, o sfilano disarmati nei paesi, uno in particolare dei cinquemila sconfitti di allora, in quel lembo estremo d'Italia, tra Paceco ed Erice: quello del giovane «tenente Franchi», il personaggio in cui nella prosa del 1963 *La cattura* (ricavata dal più ampio racconto *La sconfitta* del 1951²) Vittorio Sereni ha raffigurato se stesso alle prese con gli eventi di quel passaggio cruciale della storia e della sua vita. I reparti «in disfaccimento» dei vinti e quelli ben in arnese dei vincitori, i ragazzi siciliani sul bordo delle strade bianche, gli anziani contadini in nero accanto ai giovani militari americani, i muli ed i *tanks*, la campagna riarsa e la costa nella luce abbagliante del luglio: nelle foto di Stern sono presenti tutti gli elementi che

¹ Nel 2013 le foto furono esposte nella mostra *Phil Stern. Sicily 1943*, ideata e curata da Ezio Costanzo, e prodotta dalla Fondazione del Credito Valtellinese e Credito Siciliano. Alcune delle foto sono facilmente reperibili su Internet.

² I due testi sono raccolti in Vittorio Sereni, *La tentazione della prosa*, progetto editoriale a cura di Giulia Raboni, introduzione di Giovanni Raboni, Milano, Mondadori, 1998, da cui perciò cito, rinviando alla bibliografia ed all'apparato per le notizie e la ricca documentazione filologica ed editoriale; peraltro *La cattura*, come *Gli immediati dintorni primi e secondi* e tutte le poesie che qui si citano sono presenti in V. Sereni, *Poesie e prose*, a cura di G. Raboni, con uno scritto di Pier Vincenzo Mengaldo, Milano, Mondadori, 2013, ma non *La sconfitta* (ed altre prose). Si rammenti inoltre che nel 1986, postumo ma progettato dall'autore apparve, per cura di Dante Isella, V. S., *Senza l'onore delle armi*, Milano, All'insegna del Pesce d'oro, che comprendeva tutti i testi di cui si parla nelle pagine seguenti, ovvero *La cattura*, *L'anno quarantatre*, *L'anno quarantacinque*, *Ventisei*, *Le sabbie dell'Algeria*. Si tenga altresì presente V. S., *Poesie*, edizione critica a cura di Dante Isella, Milano, Mondadori, 1995, che per la sezione *Apparato critico e documenti* sempre utilmente si affianca alla più recente edizione di *Poesie e prose* cit.

troviamo nella prosa di Sereni (ed anche nei suoi versi, lungo circa un trentennio); ma forse tra le immagini ce n'è una che evoca in modo più suggestivo e pregnante, per quanto indiretto (o forse proprio per questo), le pagine serene: uno scatto effettuato prima dello sbarco, nella prospettiva di chi, dalla nave dell' "Operazione Husky", guarda alla costa siciliana – i soldati americani assiepati ordinatamente sulla prua, la cui attesa è come palpabile nello sguardo rivolto ad una terra sconosciuta e già prossima.

In un passo della *Sconfitta* che poi confluirà, con qualche lieve taglio, prima in *Sicilia '43* e poi in *Ventisei*, la prosa del 1970 in cui Sereni narra una ricognizione – a ventisei anni di distanza, appunto, e citando Kavafis in esergo³ – sui luoghi della cattura da parte degli americani nei dintorni di Trapani, si legge:

Ci dev'essere in ogni guerra un momento a partire dal quale, non solo una luce di sconfitta cala sulle uniformi e sulle armi della parte che presto sarà riconosciuta perdente, ma il paese stesso che è oggetto di attacco o di invasione assume luce e colori per cui, in modo d'ora in ora più sensibile, passa in altra storia da quella patria, accenti nuovi, aliti nuovi lo corrono, il suo cielo è già intonato a un diverso vessillo, prima ancora che questo materialmente vi si dispieghi e vi sventoli⁴.

Il bianco e nero di Stern non prevede colori cangianti (ed è bene, è giusto così) ma il momento del trapasso dall'uno all'altro vessillo è come inciso nelle sue immagini, in controcanto alla visuale di chi, dalla terra oggetto di conquista, attendeva lo sbarco, preceduto dalle incursioni aeree. E il lettore di *Diario di Algeria* nella seconda e definitiva edizione (1965) ravvisa facilmente in questo passo l'accento di altri testi che ricostruiscono le vicende di quei mesi: anzi, non solo l'accento, ma una stessa iconografia, se pensiamo ai versi che si leggono nei *Frammenti di una sconfitta*: «(E come il cielo avrebbe potuto non essere / una tesa freschissima bandiera / a stelle e strisce? / Fu così che ci presero.)» Si noterà che in questi versi il discorso è tra parentesi, come a sottolineare il carattere incidentale della notazione e, insieme, la natura scontata dell'evento: del resto, in *Le sabbie dell'Algeria* Sereni osserva che lo sbarco alleato in Sicilia «fu poco più di un'operazione di polizia»⁵, e che la zona di Trapani era «tagliata fuori da giorni dal vivo della lotta e cadu-

³ «il tuo fantasma/ ventisei anni ha valicato. E giunge / ora per rimanere in questi versi». Con l'abolizione dell'interpunzione nel secondo periodo la citazione è da K. Kavafis, *Per rimanere*, in Id., *Poesie*, Milano, Mondadori, 1961.

⁴ V. Sereni, *La sconfitta*, in *La tentazione della prosa*, cit., p. 291.

⁵ V. Sereni, *Le sabbie dell'Algeria*, in Id., *La tentazione...*, cit., p. 250.

ta senza seria resistenza ad onta dell'ordine di difesa a oltranza»⁶: il che rende ragione non solo dell'assenza di ogni postura eroizzante nell'atteggiamento del Tenente Franchi, ma anche dell'aura d'ineluttabilità – quasi un *quod erat demonstrandum...* – che incombe su tutto il racconto, non senza ironia nei confronti dei superiori, «l'Ammiragliato», «l'ineffabile maresciallo» e insomma gli alti comandi dell'esercito, remoti ed avulsi rispetto alle vicende reali, al vissuto dei soldati, e forse consapevoli, invece, del destino inevitabile di tutta la guerra. Nelle foto di Stern l'imperativo fascista «VINCERE», scritto a caratteri cubitali sui muri calcinati delle vie, spunta impietosamente alle spalle di chi si è già arreso e della popolazione che festeggia gli invasori (il giorno dopo la resa della "Divisione Pistoia" è il 25 luglio); e anche un tale palese e irridente contrasto è in chiave con il tono dei testi, in versi e in prosa, di Sereni. Né è questo, veramente, il solo contrasto: perché l'invasione, per quanto scontata fosse (e con essa la resa al «reparto aviotrasportato» americano, *senza l'onore delle armi*⁷), proprio per via di quel suo carattere destinale non faceva che aumentare il senso di amarezza e frustrazione di chi, nonostante tutto, si trovava sul fronte di battaglia ad affrontare una fine «senza difese disperate, senza resistenze a oltranza, tra applausi ai vincitori e con un sospiro di sollievo da parte di molti; con un amaro sospiro, e nient'altro, da parte di pochi»⁸.

Ma si noti ancora, in quel breve frammento della *Sconfitta* che, sorvolando ventisei anni, approda infine nella pagina smagliante e cristallina di *Ventisei*, come l'avvicinarsi dei vessilli sul paese conteso e la metamorfosi di quest'ultimo che vi è tratteggiata appartengano al genere di figurazioni che formano il tessuto stesso dei due racconti, scaturendo dall'immaginazione soggettiva e fissandosi come correlativi oggettivi e fantastici dell'immersione dell'io in sé e nel paesaggio, del farsi della storia in lui e della storia di lui in essa. Non si può dire, in effetti, che *La cattura* o *Sicilia '43* e *Ventisei* siano propriamente delle testimonianze sui fatti del '43 e tanto meno una cronaca di quei giorni. Alla carenza di veri e propri fatti⁹ e all'assenza di tensione epica corrisponde il costante lavoro mentale che privilegia nettamente il discorso soggettivo, interiorizzato ed anche onirico (*rêverie*, sogni ad occhi aperti: varchi provvisori nella prosa del mondo); cosicché finiscono per contare soprattutto, nell'economia testuale, accadimenti minimi o meglio indizi di fat-

⁶ Ivi, p. 249.

⁷ È il titolo adottato da Isella per l'edizione del 1986 (scelto tra quelli indicati da Sereni) che raccoglie le prose sul periodo del '43-'45.

⁸ V. Sereni, *La cattura*, in *La tentazione...*, cit., p. 155.

⁹ «Ogni volta che tento raccontare a qualcuno quella storia sbatto la testa contro questo muro. Gli indizi esteriori, certi dati stabili di atmosfera, certi segni permanenti assorbono i fatti, contano più dei fatti»: così Sereni in *Ventisei* (*La tentazione...*, cit., p. 195).

ti, epifanie intraviste, presagi e sospetti, ipotesi e suggestioni legati ad un perenne fantasticare. Gli stessi ricordi devono essere ogni volta interrogati e interpretati, in un processo virtualmente infinito in quanto ha per suo oggetto non la Storia di ciò che è avvenuto, ma il Possibile che non si è realizzato. Ed è pertanto nello sprofondamento nella dimensione soggettiva che Sereni cerca la verità della sua esperienza, quella verità che nel '52 Umberto Saba riconobbe espressa nel racconto ancora inedito della *Sconfitta* («il più bel racconto sull'ultima guerra che ho letto fino ad oggi»¹⁰), che a suo dire avrebbe potuto dare «qualche soddisfazione ai neofascisti»: come la sua onestà di testimone – e quel non poco di lealtà cavalleresca che è parte del suo bagaglio – non consente a Sereni di tacere sui maneggi mafiosi, sulle complicità e le viltà dei giorni dello sbarco alleato, così in lui le vicende della cattura si raprendono in immagini allegoriche e di soglia (fra conscio e inconscio, reale e irreale), come quelle che – sempre derivate dalle prose – campeggiano nei *Frammenti di una sconfitta*, referti di sogno e appunti che consegnano al lettore il senso dell'accadere; un senso da rinvenire in sé e in sé soltanto, enigma da decodificare attraverso tragitti incogniti e segnali dispersi nel Tempo.

2. All'amico Giancarlo Buzzi scrive Sereni nel '61: «È poi vero quello che dici sul non avere io cantato la guerra né la condizione della mia generazione durante la guerra. Cioè: non le ho volute cantare [...], ma è proprio da escludere che proprio nello scoprirsi incapaci di spiegarsi la tragedia e di parteciparvi stia la "tragedia" della mia generazione o – almeno – di ciò che la mia generazione possa appunto riconoscere?»¹¹. Emerge in queste parole la netta distanza tra l'atteggiamento di Sereni e tanta letteratura del dopoguerra, non di rado sicura (e non senza la retorica del senno di poi) di quale fosse la materia del "canto" e il corso della Storia; al tempo stesso, però, la domanda – tutt'altro che ingenua o trascurabile – contiene in sé una proposta che non riguarda solo lui, Vittorio Sereni. Lo «scoprirsi incapaci» di cui egli parla, a veder bene, fu di molti italiani e non era solo questione di carattere, bensì di cultura, di eredità irriflesse e valori da ridiscutere. C'era forse una sconfitta che precedeva e a suo modo persino consentiva la guerra; una "tragedia", cioè, che ognuno doveva ritrovare e misurare in se stesso, almeno per chi contasse in una ripartenza e un nuovo modo d'essere. È il caso di Sereni e non s'intende la portata degli *Strumenti umani* senza questa acquisizione.

Un altro passo di *Sicilia* '43 pone, quasi a epigrafe dei pensieri e delle domande che il soldato si andava facendo, ansiosamente, nel giorno dell'attac-

¹⁰ Lettera del 6 agosto 1952 a V. S., in Umberto Saba, Vittorio Sereni, *Il cerchio imperfetto. Lettere 1946-1954*, a cura di Cecilia Gibellini, Milano, Archinto, 2010, p. 168.

¹¹ Lettera riportata nell'*Apparato critico* di V. Sereni, *Poesie*, cit., p. 481.

co alleato, questa conclusione: «Chi vinceva e chi perdeva quel giorno e quale era l'oggetto della guerra? Non sapeva né mai in verità aveva saputo»¹². L'ottica in cui si colloca tutto il discorso è rigorosamente, radicalmente dal basso. La verità è di ordine negativo, ma non per questo comporta assoluzioni. Analogamente, non è sufficiente *spiegare* ed occorre bensì *scoprire e riconoscere*. Non è un caso, allora, che sempre in *Sicilia '43* al brano citato prima sui cangianti vessilli ne segua uno che così recita, in base alla medesima visuale e con lo stesso diniego di separare ragione e sentire (nesso da Sereni richiamato più e più volte):

Si fa presto a dire che l'altra era la parte giusta – e del resto molti, di coloro che avrebbero dovuto resisterle, ne erano in cuor loro convinti. Come se bastasse sapere, per non esserne nonostante tutto offesi nell'intimo, qual è la parte della ragione e non anche occorresse portarci dentro tutto l'essere proprio, materiale e morale, entrarci, e in modo attivo, camminare con lei, guardare con lei senza che ti imponga i suoi occhi¹³.

3. Nel maggio del 1982 le truppe inglesi sbarcano a San Carlos nelle isole Malvine o Falklands, e di lì puntano alla capitale Port Stanley, in mano agli argentini. Scatta subito in Sereni l'«analogia istintiva» con la situazione vissuta in Sicilia nel '43:

Quelli che stanno in questi giorni asserragliati nel sistema difensivo di Port Stanley, credo di saperlo che cosa provano. Noi come loro, saranno quarant'anni tra un anno, con l'ordine di resistere a oltranza: nel paese di Paceco, alle spalle di Trapani, di fianco alla montagna di Erice.

Il pezzo scritto allora per «L'illustrazione italiana» s'intitola dunque *Port Stanley come Trapani* (poi compreso nel libro degli *Immediati dintorni primi e secondi*, pubblicato postumo nell'ottobre dell'anno successivo) ed è uno dei testi estremi di Sereni, che ritorna una volta ancora, con la memoria, ai luoghi e agli eventi della *Cattura*. Tra i tanti motivi che legano i due testi tra loro, e questi alla *Sconfitta*, ai *Frammenti del Diario di Algeria* ed a *Ventisei* (e all'interno degli *Immediati dintorni a Sicilia '43*, quasi per un ponte tra inizio e fine) uno è di particolare significato se teniamo fermo come filo rosso il moto della fantasia. È il motivo che emerge proprio all'inizio, di seguito alla notazione appena riportata:

Più volte mi sono trovato a immaginare come sarebbero andate le cose se una

¹² V. Sereni, *Sicilia '43*, in *La tentazione...*, cit., p. 16.

¹³ Ivi, pp. 13-14.

comune ispirazione fosse calata tra noi; e gli angloamericani arrivati sul posto ci avessero trovati solidali con loro, le armi volte contro quelli che fino a un momento prima erano da ritenersi i nostri alleati. Una ispirazione comune, ossia accomunante – e qui sta il punto. Oltre il quale non va la mia immaginazione o fantasticheria tardiva, affidando all'improbabile ciò che ne sarebbe seguito¹⁴.

L'improbabile e il *comune-accomunante*: ecco un abbinamento che la dice lunga sulla costellazione che orienta l'io sereniano nelle sue fantasticherie. Un futuro immaginato e diverso, inesistito; una *ispirazione* che accomuna, che forma un *noi* (altrove Sereni parla di «coesione»). Un incunabolo o forse un prototipo di queste figurazioni è già nella *Cattura*, là dove si narra di un «pranzo italo-franco-americano»¹⁵ che ha luogo nell'isola nominata nel testo con «M.», in vista della costa siciliana appena conquistata dagli alleati: «un'atmosfera di affratellante euforia» lì si stabilisce tra i soldati degli eserciti nemici, e questo è il brano che chiude il racconto dell'episodio:

Tutto insomma s'era svolto nel migliore dei modi, fino a rendere l'immagine di una placida comitiva seduta a una tavola imbandita. Caduta ogni distinzione di nazionalità, colmato ogni abisso ideologico, la guerra ridotta a un pallido ricordo¹⁶.

Il nucleo memoriale qui rielaborato fa parte a sua volta di una serie prolungata di immaginazioni/fantasticherie disseminate lungo l'intera opera di Sereni, in versi e soprattutto in prosa, da *Arie del '53-'55* al *Sabato tedesco*, e appunto a *Port Stanley come Trapani*, dove il versante utopico dell'arte di Sereni si esplicita compiutamente. L'altro testo capitale, in tema, è naturalmente *Ventisei*¹⁷: perciò vi ritorna *en plein air*, per così dire, l'idea della «progettazione diversa» dei soldati, «unanimi nel solco di uno dei futuri possibili»¹⁸. Si tratta di passaggi troppo spesso letti senza cogliere il rapporto profondo tra la *rêverie* – di cui meglio di tutti ha scritto Gaston Bachelard – e la poesia intesa come progetto conoscitivo; e sarebbe ora, piuttosto che liquidare i trasognamenti come sterili esercizi da perdigiorno, di approfondirne il significato alla luce del concetto di «fantasia etica» consegnatoci da Ernst Bloch. Ma nel caso specifico, a smentita dei saggi e beffardi ed eterni apologeti del «così è», è possibile rintracciare un preciso momento storico in cui si è dato,

¹⁴ V. Sereni, *Port Stanley come Trapani*, in *La tentazione...*, cit., p. 122.

¹⁵ V. Sereni, *La cattura*, in *La tentazione...*, cit., p. 156.

¹⁶ V. Sereni, *La cattura*, in *La tentazione...*, cit., p. 156.

¹⁷ Di «ipotesi irreali», rispetto alle congetture del '43, parla Sereni anche in *Ventisei (La tentazione...*, cit., p. 195).

¹⁸ V. Sereni, *Ventisei*, in *La tentazione...*, cit., p. 196.

nel bel mezzo della guerra, un episodio di affratellamento e di «ispirazione comune» tra soldati nemici: il 25 dicembre 1914, nelle Fiandre. Nel primo Natale di quel lungo e atroce massacro, nelle trincee in cui combattevano, in condizioni infernali, da una parte gli inglesi, dall'altra i tedeschi, ebbe luogo una tregua che nessun comando aveva autorizzato; come testimoniano le lettere inviate dal fronte ai propri cari (c'è un sito inglese che le raccoglie¹⁹) i soldati si fecero incontro gli uni agli altri nella "terra di nessuno", così non solo consentendo di seppellire i rispettivi morti, ma scambiandosi vettovaglie e cantando a turno le proprie canzoni, da *Stille Nacht* a *Silent Night* a *It's a long way to Tipperary* a *O Tannenbaum*; né mancò, pare, chi propose un match di football.

Fu una pausa, certo. Poi la guerra tornò a infuriare; i generali s'indignarono, censurarono in ogni modo l'emersione pubblica dell'episodio. I manuali di storia non ne parlano. E tuttavia la tregua vi fu, e chi la volle furono i soldati; e poi c'è chi ne ha serbato il ricordo. Forse soltanto questi ultimi potrebbero sottoscrivere le parole finali di *Port Stanley come Trapani*, che sono queste:

Ma vivaddio, dopo tante che ne abbiamo viste, dopo tante conclamazioni e sconfessioni, dopo tante prediche da così tanti pulpiti, possibile che non maturi una ispirazione più limpida, più completa, più ricca, più accomunante, più istantaneamente condivisa di quella che non avemmo né avremmo potuto avere noi in Sicilia? Possibile che i tempi non siano ancora maturi per questo? Che cioè, distrutte le armi per un impulso non dettato dalle norme che i regolamenti impongono nell'imminenza di una resa, per un moto simultaneo da entrambe le parti, *la gente*, la gente di laggiù, ossia i singoli, *gli uomini*, gli uomini mandati allo sbaraglio dai rispettivi governi, rompano la cerchia che li divide, si corrano incontro, si scambino grandi pacche sulle spalle, e magari festosissimi calcinculo, si abbraccino: alla faccia dei loro mandanti britannici e argentini. Non sono che poche migliaia di uomini. Possibile che un'idea del genere non li illumini tutti quanti di colpo? Che perdano questa grande occasione di un esempio da offrire al mondo intero? Di questa vittoria sull'assurdo ad opera dell'impensabile divenuto attuale?²⁰

4. Appena un mese dopo lo sbarco inglese nelle Falklands scoppiò in Medio Oriente la guerra del Libano (giugno 1982). Sereni non evitò di notare la secca, immediata smentita che veniva dal nuovo conflitto alle osservazioni – quasi uno sfogo, l'irrompere di una domanda da sempre inevasa – sull'«impensabile divenuto attuale»: un appunto a caldo del 3 luglio ripor-

¹⁹ <http://www.christmastruce.co.uk>.

²⁰ V. Sereni, *Port Stanley come Trapani*, in *La tentazione...*, cit., p. 125.

ta alcune amare ma lucide riflessioni, a cominciare da quella che denunciava come gli eventi (il *blitz* israeliano) sembrassero aver ritorto contro di lui la conclusione di *Porta Stanley come Trapani*, quasi fosse una «ipotesi facilona, persino deamicisiana»²¹. Non che la nuova invasione, l'evento «che non può dirsi assurdo» ed è «soltanto atroce», gli riproponesse le stesse sensazioni e analogie tra l'oggi e il '43 di un mese prima; ma era quanto gli bastava per ribadire la propria insuperabile diffidenza rispetto a «ogni forma di interventismo giudicante» che non procedesse «dall'esserci in mezzo sperimentando su sé, sulla propria carne, vuoi l'assurdo vuoi l'atroce»²². Si sa, infatti, che l'attaccamento all'esperienza soggettiva è uno dei cardini della scrittura sereniana e dello stesso modo di rapportarsi al mondo dell'uomo Sereni; ma non va nemmeno dimenticato che quanto si deposita in poesia non è mai mero ricordo e tanto meno impressione di «uno che sforna copie di ore» (*Un posto di vacanza*, V, v. 23), bensì vaglio, ricerca, esperimento, interrogazione; un lavoro che investe la cognizione del tempo, scava nei suoi giacimenti rimossi o deformati, dispiegandosi lungo archi amplissimi di anni (*Un posto di vacanza* ne è come il manifesto). E di questo lavoro è parte integrante quella che si potrebbe dire la fedeltà all'inattuato, dunque al versante in ombra del reale o meglio dell'*esistente*; ecco allora che di fronte al nuovo evento, al procedere implacabile della storia – quella fatta dai generali (e da Galtieri o Thatcher o Sharon), e subito da quelli «mandati allo sbaraglio» – la reazione di Sereni, in dialogo con sé stesso, oppone alle dispute e alle interpretazioni prefabbricate il proprio punto di vista:

Ogni giudizio ti pare dunque fallace se non prende corpo nell'immaginazione, a sua volta fallace se fomentata – come nel mio caso – dall'analogia con una vicenda che la memoria ripercorre di tanto in tanto a prospettarmi soluzioni di volta in volta diverse: quasi si trattasse di una vicenda incompiuta²³.

Riaffiora qui la tenace, radicale, incrollabile coerenza di Sereni: per lui ciò che importa sono le possibilità, le aperture ad un futuro che non c'è stato²⁴, ma non per questo può essere cancellato dal campo dell'immaginabile. Le storie *incompiute* sono quelle che si porta dentro e ripercorre nell'immaginazione: così, per tutta la vita, la Sicilia del '43. Ed è l'*impensabile* che, per un attimo, può diventare non solo pensabile ma *attuale* quel che egli persegue, con

²¹ L'appunto è ripreso nell'apparato di V. Sereni, *La tentazione...*, cit., p. 421 (di seguito anche il testo di una importante intervista di quello stesso periodo).

²² *Ibidem*.

²³ V. Sereni, *La tentazione...*, cit., p. 422.

²⁴ Si veda anche l'esemplare finale del *Sabato tedesco*: «Il futuro che mai è stato. I cento futuri del passato».

l'«abnegazione capace d'innocenza di là dalla mercede» di cui parla *Toronto sabato sera*: l'«ispirazione comune», l'«illuminazione», la «coesione» sono ogni volta smentite ma mai espulse nell'orizzonte della sua poesia. Proprio per questo, allora, in tempi come i nostri, tutt'altro che «maturi» e al contrario saturi di cinismo, dovremmo infine comprendere che quella di *Port Stanley* non era una «ipotesi deamicisiana» ma ben altro, e che così l'«ultima bontà» di *Esterno rivisto in sogno*, quella che «illuminava le cose» tra gli «uadi d'Algeria» e nel «tritume dei reggimenti» dovrebbe guidare lungo il cammino di ogni giorno anche noi, di fronte all'inumano che ci circonda.

POESIE

A Miguel

Da non si sa dove
il messo alato non giunse

tu in vedetta ne spiavi
fra i tramuri il cammino

tra il sogno e il risveglio
si accoscia sul petto
il sosia osceno ed oscuro

tu guardi
occhio mite e insistente
il vortice delle dune remote
e l'esodo incessante dei padri.

—Mario Pezzella

Avremmo voluto rispondere solo a domande mute, a cenni di movimento.
Ci fu invece quest'improvvisa e fatale trasgressione...
L'infinito irrisolto e incompreso: un tutto stabilito, incluso ed escluso, come
la morte, come un altrove che il fuoco recita all'aria prigioniera.
Prossimo è il tempo in cui ciò che seppe rimanere inspiegabile solo potrà
reclamarci.
Rigettare l'avvenire al proprio largo per rinnovare una resistenza, liberare
una fumata.
Dispieghi i tuoi irresistibili rifiuti, terra.
Tu hai infranto, seppellito, ammucchiato!
Quanto noi rifiutiamo, la cui impudenza ci annienta, non otterrà la tua
clemenza.
La notte in cui la morte ci accoglierà sarà piana e senza tara; il raro scirocco
un tempo dispensato dagli dei divenuto soffio fresco, ben distinto da quello
che, per primo, da noi s'era schiuso.
Conservò la rosa al culmine fino all'esito delle proteste.

Nous n'eussions aimé répondre qu'à des questions muettes, à des préparatifs de
mouvement.
Mais il y eut cette impromptue et fatale transgression...
L'infini irrésolu et incompris : un tout établi, accédant et n'accédant pas, comme la
mort, comme un ailleurs qu'à l'air captif un feu récite.
Le temps est proche où ce qui sut demeurer inexplicable pourra seul nous requérir.
Rejeter l'avenir au large de soi pour le maintien d'une endurance, le déploiement d'une
fumée.
Tu déploies tes irrésistibles refus, terre.
Tu as broyé, enseveli, ratissé!
Ce que nous récusons, dont l'impudence nous désœuvre, n'obtiendra pas de toi son
sursis.
La nuit où la mort nous recevra sera plane et sans tare ; le peu de sirocco autrefois
réparti par les dieux devenant un souffle frais, distinct de celui qui, le premier, était
éclos de nous.
Il maintint la rose au sommet jusqu'à la fin des protestations.

—René Char
da *Le nu perdu*, Parigi, Gallimard, 1978, pp. 56-57
(traduzione italiana di Jacopo Rasmi)

Marthe

Marthe, che questi vecchi muri non possono contenere
fontana dove si contempla la mia monarchia solitaria,
potrei mai dimenticarti dato che non devo ricordarmi di te: tu sei
il presente che si accumula. Ci uniremo senza doverci
prevedere né conquistare, come due papaveri fanno in amore
un anemone gigante.

Non mi inoltrerò nel tuo cuore per costringerne la memoria,
non tratterò la tua bocca per impedirle di schiudersi sul blu
dell'aria e la sete di partire.

Voglio essere per te la libertà e il vento della vita che
attraversa la soglia di sempre prima che la notte divenga
introvabile.

Marthe que ces vieux murs ne peuvent pas s'approprier, fontaine où se mire ma
monarchie solitaire, comment pourrais-je jamais vous oublier puisque je n'ai pas à me
souvenir de vous : vous êtes le présent qui s'accumule. Nous nous unissons sans avoir à
nous aborder, à nous prévoir comme deux pavots font en amour une anémone géante.
Je n'entrerai pas dans votre cœur pour limiter sa mémoire, je ne retiendrai pas votre
bouche pour l'empêcher de s'ouvrir sur le bleu de l'air et la soif de partir. Je veux être
pour vous la liberté et le vent de la vie qui passe le seuil de toujours avant que la nuit ne
devienne introuvable.

—René Char

da *Fureur et mystère*, Parigi, Gallimard, 1962, p. 184

(traduzione italiana di Jacopo Rasmi)

Lì comincia

C'è un'ora precisa del mondo
sul finire
come se esistesse un giorno dei giorni
una proposta dura di diamante
l'invito di sabbia
per l'ultima spiaggia
un'ora in cui le cose cadono
si rompe la pelle vetrosa
e l'immobile spasmo di vivere
così immobile
cancella ogni traccia di pietra
e muove e solca e segna.
Lì comincia.

In quest'ora di mondo
aperto
i nottambuli non si cercano
ma derivano
fino alla resa.
Lì comincia.

Ed è senza interesse alcuno
senza spinta
senza bisogno di mondo
senza più domande d'averne
qualcosa ancora
senza menzogna e sublimazione
senza occupazione e parola
che comincia.

È solo un grado sparito
una distanza impossibile
amare, non scriverne.

—Carlo Perazzo

Rossa ruggine

C'è
ad un bel momento
la folgore d'autunno.
Come una rabbia rampicante
una saggezza fuori misura, o un monito
eccezionale.
Abbraccia le mura isolate e parla
fuoco nuovo, foglia di Hermes,
gioco impensabile che da oggi manca al mondo.
È ruggine il colore è adulto
serioso geniale,
breccia l'inevitabile spegnersi,
come vita che rimane, ancora e nonostante.
Ruggine è la nuova rivoluzione
ruggine la folgore della battaglia,

e la grandezza colossale
un lucciolare,
la maestà della povertà d'autunno
la nostra memorabile possibilità
di questa storia
indebita
eppur giusta.

—Carlo Perazzo

Il bicchiere d'acqua o l'inaccettabile

Le gemme della sete nei pori
non è l'acqua che bevo nel bicchiere
è qualcosa sul filo dell'acqua
a cui si pensa nella ronda dei giorni
come uno fatto infitto
tutta la santa faccia della giornata
tutta, goccia a goccia
perché la sete rimane, panico, tenace
perché né il peso, di posto o distesa
né dentro, o forse fuori
nulla di nulla è cambiato
ho sempre la zolla di fuoco sullo stomaco
lanciato nel rifiuto con entrambi i piedi
sui freni del tempo
come d'assuefazione ogni volta
una volta aperti gli occhi
e vuoto il bicchiere

Le verre d'eau ou l'inacceptable

Les bourgeons de la soif dans les pores
ce n'est pas l'eau que je bois dans le verre
c'est quelque chose au fil de l'eau
à quoi on pense dans le roule des jours
comme un défoncé enfoncé
toute la sainte face de journée
toute, goutte à goutte
car la soif demeure, panique, tenace
car ni de poids, de place ou d'étendue
ni dedans, ou dehors peut-être
rien de rien n'est changé
j'ai toujours la motte de feu à l'estomac
je refuse à fond de mes deux pieds
sur les freins du temps
comme d'accoutumance chaque fois
une fois les yeux ouverts
et vide le verre

—Gaston Miron

da *L'homme rapaillé*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 1970
(traduzione italiana di Jacopo Rasmi)

Celan in visita ad Heidegger

A Pratodimortealmonte,
gli occhi chiusi ti guardano
tra foglie nerastre

rumoreggia
la rauca fanfara dell'essere

tu cerchi la pianta
risanaossi
consolaocchi

il tuo nome trascrivi
nella nera lista
in parola di attesa

si oscurano
le lucenti radure del bosco

tu segui il dado stellato
che rotola errando
fra le dune degli avi
sognando
scandagli di oro
nella nera torbiera:
sibila la tua franta occlusiva
contro il rauco comando.

—Mario Pezzella

Weggebeizt

Erosa
dal vento irradiante della tua lingua
la colorata chiacchiera
del vissuto – la Miapoesia
da cento lingue, la Nonsia.

Emersa dal vortice,
libera,
la via che attraversa
la neve in figura di uomo,
di penitenti neve,
fino alle stanze ai tavoli
ospitali
dei ghiacciai.

Profonda
nella crepa di tempo,
presso il favo di ghiaccio
attende, cristallo di un respiro,
la tua irrevocabile
testimonianza.

Weggebeizt vom
Strahlenwind deiner Sprache
das bunte Gerede des An –
erlebten – das hundert –
züngige Mein –
gedicht, das Genicht.

Aus –
Gewirbelt,
frei
der Weg durch den menschen –
gestaltigen Schnee,
den Büßerschnee, zu
den gastlichen
Gletscherstuben und – tischen.

Tief
in der Zeiteinschränkung,
beim
Wabeneis
wartet, ein Atemkristall,
dein unumstößliches
Zeugnis.

—Paul Celan
da *Die Gedichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2012, pp. 180-181
(traduzione italiana di Mario Pezzella)

ASGER JORN

Ruggero Savinio

Nel rigore quaresimale, improvvisamente un'esplosione colorata. La mostra *Cobra e l'Italia* vista alla GNAM nel 2010 riportava i colori e le forme aggrovigliate, esplosive espanse che ricordavo da quando erano presenti nell'attualità dell'arte, e io mi ci imbattevo con la curiosità operativa di un giovane pittore.

Già l'acronimo che definiva il Gruppo era fatto per incuriosire: traduceva le iniziali di tre capitali europee in un animale potente e terribile. Copenhagen, Bruxelles, Amsterdam. Gli artisti che illustravano le varie capitali erano allora presenti nelle manifestazioni che occupavano la scena, e io, fra Alechinsky, Appel, Corneille, Jorn, era Jorn che preferivo: mi convinceva per qualcosa difficile da definire, ma forse è la forza persuasiva della pittura che precede ogni analisi.

Poi gli avvenimenti artistici sono cambiati e si sono alternati. Tante cose attuali negli anni Cinquanta sono cadute in oblio, o meglio, hanno continuato una vita più segreta.

Che fine aveva fatto COBRA? Era una storia da ricostruire per frammenti di memoria e di testimonianza. Del resto, ufficialmente, COBRA si era sciolto nel '51, e proprio allora era incominciata la storia italiana di COBRA e soprattutto, per quello che m'interessava, di Asger Jorn.

Questa storia di Jorn in Italia era legata a qualcuno che conoscevo: pittori, ma anche persone, perché qualcuno conoscevo personalmente. Sergio Dangelo, per esempio. Con Dangelo eravamo vicini di casa negli anni che avevo vissuto a Milano, e soprattutto, eravamo vicini di età. Dangelo era il più giovane artista fra quelli che avevano avviato un movimento da tempo storicizzato. In questa sfasatura temporale – Dangelo aveva fondato con Baj il Movimento nucleare – lo vedevo simile a qualcun altro che aveva percorso i tempi dell'anagrafe: Niccolò Castiglioni, per esempio, di cui anche sono

stato amico, si era manifestato come musicista, ottimo musicista, con altri musicisti, Berio, Nono etc. più grandi di lui.

Riflettendo adesso su questa situazione temporale e biografica capisco che il mio modo esitante e dubbioso di mettermi al passo della pittura, anzi della sua storia, era presente in me: la condizione che qualche testo zen chiama: *mente da principiante*, e anche nel mio attuale ottavo decennio, mi consente una dubbiosa mobilità.

Movimento nucleare, Movimento spaziale, COBRA sono accasati stabilmente nella storia: fatti per essere analizzati e compitati dagli studiosi delle discipline storiche, ma non più per mettere in moto un'azione davvero vitale cioè in rapporto con la vita.

Forse capita anche che i gruppi subiscano l'erosione prima e più velocemente dei singoli. Questo non per rivendicare la preminenza del singolo. Sarebbe, oltretutto, una gaffe rispetto alle intenzioni di COBRA che nasceva per sottrarre la pratica artistica, quello che adesso con approssimazione magniloquente si chiama creatività ai singoli artisti e restituirla alla collettività.

Nella tradizione di COBRA c'erano certe parole d'ordine: *la poesia deve essere fatta da tutti e non da uno* (Leautréamont). E tutto un programmatico atteggiamento surrealista: Marx vuole cambiare il mondo, noi vogliamo cambiare la vita.

Il marxismo di Jorn, marxismo o comunismo libertario, con influenze surrealiste, era dichiarato fin quasi all'ingenuità. Io sono comunista, diceva e non andrò mai in America. Non potrei andare in un Paese dove si chiede ai turisti di dichiararsi non comunisti. Di fatti, fosse o no questa la ragione, la presenza di COBRA è tutta europea, la Danimarca natale di Jorn, il Belgio, Parigi e l'Italia.

Questa mostra aveva un titolo: *Cobra e l'Italia*. In questo caso il rapporto si riferisce soprattutto a qualche artista del gruppo COBRA, anzi, del disciolto gruppo, e un paesetto della Riviera Ligure di Levante, Albisola.

Ager Jorn era nato a Vejrum nello Jutland, in Danimarca, nel 1914. Alla morte del padre si era trasferito a Silkeberg e aveva cominciato a dipingere, poco più che adolescente, paesaggi marini e ritratti. Pubblica disegni su una rivista comunista danese, anche se contesta la politica culturale del partito. Nel '36 si trasferisce a Parigi e segue i corsi dell'Accademia di Fernand Léger. Nel '38 tiene la prima personale a Copenhagen con l'amico Pierre Wermahaere conosciuto nello studio di Léger.

Durante la guerra torna in Danimarca, sposa Kirsten Lyngborg dalla quale ha tre figli. Ha una intensa attività politica, stampa fascicoli clandestini di ispirazione comunista. Nel frattempo studia i movimenti d'avanguardia del primo novecento, e pittori che conterranno molto nella sua opera del dopo-

guerra, per esempio Munch, di cui si tiene a Copenhagen, nel 1945, una mostra con più di duecento opere.

Ecco una genealogia della modernità diversa da quella francocentrica che invadeva i manuali. Il Nord, l'arte del Nord che si affaccia sulla scena europea. Anche l'arte del passato nordico: celtica, scandinava. Nel '62 Jorn fonda lo *Skandinavisches Institut Für Vergleichendes Vandalismus*. Mi ricordo in qualche rivista o rivistina nella quale il gruppo surrealista sopravviveva negli anni Cinquanta, certi saggi sull'arte celtica: la volontà di spostare l'attenzione sopra un'arte anticlassica, dinamica, frammentata e centrifuga, diversa dal centripetismo classico.

Anche il gotico è l'ambito di una scelta anticlassica. Nel 1968, a Parigi, con Noël Arnaud pubblica *La langue verte et la cuite*, illustrato con opere pregotiche e gotiche. Il saggio suscita un commento divertito di Lévi-Strauss. Il gotico: mi ricordo le pagine bellissime di Ernst Bloch sul gotico ne *Il principio speranza*.

Quindi, il gotico come principio utopico, quello che regola tutta l'arte e la vita di Asger Jorn. Una vita frenetica, di viaggi per l'Europa, di incontri, di gruppi riuniti e sciolti, di riviste fondate. Corneille chiama Jorn un «bulimico dell'azione».

A Parigi, nel 1948, tiene la sua prima personale e prende parte alla conferenza organizzata da *Surrealismo rivoluzionario*. La trova sterile; abbandona la conferenza; si ritrova con altri in un caffè del Quai Saint Michel dove fondano un gruppo dissidente: è la nascita di COBRA. Sono Jorn, Appel, Constant, Corneille, Dotremont e Noiret. Un'attività frenetica fino allo scioglimento del gruppo nel 1951. Rapporti con gruppi d'avanguardia europei: il Movimento nucleare di Baj e Dangelo. Nel '53 fonda il MIBI, *Movimento per una Bauhaus immaginista*, in polemica con la scuola di Ulm, promossa da Max Bill, funzionalista e orientata sull'*industrial design*. Constant ha abbandonato la pittura: persegue un'idea utopica della Città Ideale.

Nel 1951 COBRA si scioglie. Jorn si è progressivamente allontanato dal gruppo. Perché se ne allontana? Anche per motivi privati, nel senso che la biografia di Jorn ha sempre tenuto insieme motivi artistici, culturali e di esistenza anche amorosa.

Ha una relazione con Matie, la moglie di Constant, questo segna la fine dell'amicizia con Constant e del suo primo matrimonio.

Nel '51 sposa Matie, ha due figli con lei, ha una famiglia allargata: con i due figli che Matie aveva avuto da Constant. Una famiglia allargata e nomade, una famiglia e una vita da zingari, interrotta dalle soste in casa di salute per una malattia polmonare.

Uno zingaro, ma Jorn avrebbe preferito essere chiamato un bandito. Chiama bandito Guy Debord, di cui diventa amico; entra nel Movimento Si-

tuazionista. Chiama bandito Debord in un testo, *Guy Debord et le problème du maudit*, pubblicato in *Guy Debord, Contre le cinéma*, Istituto Scandinavo di Vandalismo Comparato, Aarhus, 1964.

Con un vertiginoso collegamento lega il maledetto, il maledettismo a una *valorizzazione immediata*. È una situazione che conosciamo e che illustra tutta la moderna avanguardia. «Oggi non si sacrifica materialmente, si maledice. Non c'è più mistero, e la forma più astuta di sacrificio è la santificazione tramite l'omaggio».

Dopo uno dei suoi periodi di degenza di una clinica Svizzera, Jorn decide di trasferirsi in Italia. Baj, nel marzo del '54, l'accoglie alla stazione di Milano. Immaginiamo la carovana zingaresca che si dirige verso il mare, perché Baj suggerisce a Jorn il soggiorno a Albisola. C'è un gruppo di artisti raccolti intorno alle manifatture di ceramica come quella di Tullio Mazzotti, detto Tullio di Albisola. Con la famiglia si rifugia in una tenda, poi è ospite di Fontana. Si integra agli artisti che lavorano a Albisola. Ha esperienza di ceramica, se l'è fatta nello Jutland.

Ad Albisola, dopo i primi tentativi più timidi e legati alla forma data dal tornio, i suoi interventi sulla ceramica diventano sempre più arditi, sprezzanti e innovativi. Sculture libere e bizzarre, colorate con colori rutilanti. Forma, addirittura, un grandissimo pannello ceramico per una scuola danese. La sua fama cresce, come pittore e anche come ceramista. Il gallerista Carlo Cardazzo gli fa una mostra a Milano.

Vive tra Albisola e Parigi. Facilmente potrei dire, fra la luce mediterranea e le memorie boreali.

Vediamo le sue opere, udiamo la voce del suo richiamo utopico, e ci chiediamo come, in qualche decennio – Asger Jorn è morto nel 1973 – tutta questa frenesia di cambiamento, la voglia di nuova terra e nuovo cielo, la decisione rivoluzionaria per una totalità di arte e di vita, sono state spente da una «normalità» capitalista e dalla «più astuta forma di sacrificio, la santificazione tramite l'omaggio».

L'UOMO DEL BANCO DEI PEGNI.
SIDNEY LUMET, 1964

Alberto Zino

*“... a un tratto in questi ultimi giorni ho avuto paura”
Lumet e il pegno del trauma*

1. Sol

L'uomo del Banco sintetizza.

Non c'è più tempo. Tutto è già trascorso, non è il caso di perdere tempo nelle cose dei giorni.

L'uomo del Banco riduce. L'inutile va via, resta l'osso.

Economia ci vuole.

L'uomo del Banco da tempo non vive la vita. La prezza.

D'altronde, impossibile apprezzarla. È già andata via, la vita.

Sol Nazerman sta tutto il giorno al Banco dei pegni.

Qualcuno verrà. Guardare l'oggetto, fare il prezzo. Fine.

Sol risparmia su tutto. Anche il suo nome. Nella sua lingua, poteva suonare come *soul*, un'anima, pensate, ma la *u* è andata via. Anche lei. Sol è rimasto solo.

Quincy Jones, musicista, era piuttosto ambizioso. Fin da studente, voleva comporre musica per film. Ma, come è scritto sulla copertina della *soundtrack* di *The Pawnbroker*, “i neri non potevano scrivere musica per orchestra. Non era permesso. Potevamo scrivere solo per *big bands*”. Così Jones voleva costituire un precedente. E quando Lumet lo chiamò per *L'uomo del banco dei pegni*, era la sua occasione. “Mi sentivo molto ottimista, avevo la fortuna, per il mio primo film americano, di lavorare con un regista come Lumet e una star come Rod Steiger. Ma quando vidi il film, andai fuori di testa. Avevo la pelle

d'oca. Lumet non tira cazzotti per niente; è così realistico che certe volte pensi che stai guardando un cinegiornale. All'inizio ero così impressionato che pensai che il film non aveva assolutamente bisogno di musica”.

Sol risparmia su tutto. Anche il suo nome.

Nazerman. *Der naz mann*. L'uomo naz.

Ma Sol risiede – sebbene non si possa dire che viva¹ – ad Harlem, New York.

Lì *the naze* è “il promontorio, il capo, la punta della terra” (un'immagine di solitudine). Sempre nella lingua di Harlem *the nazi* è il nazista. *Nazer* potrebbe essere, una specie di comparativo di maggioranza, il più capo (il più nazista...).

Guardare l'oggetto, fare il prezzo. Fine.

L'inutile va via, resta l'osso.

2. Harlem

Suona Quincy Jones, *play it again* fino alla fine del film, con la tua piccola orchestra, di jazz e non solo. Con Freddie Hubbard, Kenny Burrell, Tommy Williams ed Elvin Jones, batterista seminale con John Coltrane.

Che sia musica, adesso. Meglio se ti si attacca alla gola, insieme a quel bianco e nero che sente ancora lo stile del cinema *noir* di quel tempo o poco prima.

Sol, sei rimasto solo. La tua anima se n'è andata per i camini del campo. Ma i tuoi occhi no. Quelli restano. Poco dopo l'inizio del film, quei *flashbacks* della memoria di Sol, lampi di scene dal *lager* in cui furono uccisi i suoi familiari. Questi inserti, talvolta di una manciata di secondi, all'inizio, poi sempre più corposi, vanno a costituire una specie di storia nella storia, una narrazione parallela rarefatta ed enigmatica.

Sol risparmia su tutto. Anche sulle visioni.

Centimetri di pellicola, nulla più.

Una certa durata della catastrofe.

Sol si situa, solo vive nella permanenza del suo trauma. Questa durata indica la capacità metamorfica del pugno del trauma: rigenerarsi nelle sue stesse crisi. È l'acume del trauma, il suo male immenso. Produzione e riproduzione.

¹ Giorgio Manganelli lo scrive di sé nell'aletta di copertina di *Improvvisi per macchina da scrivere*, Leonardo, Milano 1989.

zione di questa *opera* senza fine. Lavoro imposto *solo*, monolite senza parole, senza narrazioni.

Non ci sono le grottesche del potere, parate, proclami, bagni di folla; né l'effetto comico del narcisismo, tanto meno le prosopopee dei servi compiacenti.

Ecco. In questo film non c'è niente di tutto questo.

La fine c'è già stata. È già andata via, la vita.

Difficile ritrovare nel film la questione del perdono. Qualcuno ha osservato che qualcosa muta in Sol Nazerman, nel momento in cui il suo servo viene ucciso. Potrebbe essere, ma intanto il fatto che qualcosa cambi solo poco prima della fine dice qualcosa. Non c'è *all'opera* qualche forma di redenzione, riscatto o sottrazione rispetto alla continuità interminabile di questo trauma.

Da tempo il trauma è finito, è compiuto.

Certo, la vita non vive. Ma Sol sì, poiché non c'è fine fino a che si è vivi. Forse non c'è vita peggiore di quella che resta viva a parola finita.

Un altro tratto efficace della proposta di Lumet è che le condizioni al limite della pensabile disumanità del *lager* si riflettono, sia pure in maniera meno feroce, anche nel luogo in cui Nazerman è andato a vivere o a nascondersi, o semplicemente sopravvivere. Non è che Harlem sia qui il sogno americano.

La ripetizione della posizione della vittima può rovesciarsi in quella di un carnefice. La violenza di Sol si scatena sui poveri cristi che vengono al Banco dei pegni. Sol si comporta come un kapò, un SS nel contesto di Harlem. Questa New York non è usuale vederla nei film americani. Città buia, sporca e perduta.

Nazerman, uomo *nazer*, piccolo capo, alza il mento di Rod Steiger, somiglianza di kapò, fa agli altri ciò che è stato fatto a lui. Come se non avesse scelta se non galleggiare tra queste due possibilità: identificarsi con l'aggressore oppure tornare alla vittima designata, come nel *lager*.

3. Il denaro

Perché questa continuità della catastrofe, questa durata della lacerazione? Quale il suo tornaconto?

Se siamo parlanti, esseri di linguaggio, come può venire meno ogni elaborazione simbolica? Di un evento che, per quanto crudelmente reale, non poteva, al tempo del suo darsi né può nel presente, essere differente da un campo di parola. Chiesto in un altro modo: come può la rappresentazione, il simbolico stesso, fermarsi?

E creare una sorta di buco o di vuoto. Che, tra l'altro, essendo buco o vuoto, resta almeno con questa rappresentazione. Luogo che non porta da nessuna parte.

Ma se la questione, la domanda dell'inconscio «non lascia nulla fuori dal suo campo» (Lacan) e se a un tempo «non conosce il male» (Freud), perché il pegno del trauma?

Come trattarlo, come non tradirlo?

Quale Cura per lui, se non è solo il rafforzamento del sintomo di una produzione e riproduzione della dimenticanza interessata?

In genere prevale l'adesione al sistema ideazione dominante, per cui il trauma si rigenera seguendo le tecniche di asservimento a questo sistema, nelle sue specificità economiche e relazionali.

Soldi chiamano soldi, crudeltà impone crudeltà, cane mangia cane.

Sudditi meglio governati se soli, poveri, senza cultura.

Sopravvissuti, tutti i Sol pagano pegno.

È proprio l'unico, Nazerman, a essere solo?

Forse la permanenza del trauma – il suo pegno – è uno dei meccanismi più efficaci del potere. La sua durata riguarda anche la capacità metamorfica del capitalismo di rigenerarsi nelle sue stesse crisi. Ovvero la traumaticità o traumatizzazione permanente e solo apparentemente indolore va insieme alla impossibilità o almeno difficoltà di porsi in modo critico contro la propria stessa sudditanza.

Lumet sale ancora, oltre al bianco e nero da *noir*, la musica, il montaggio, ci sono gli altri, il popolo del Banco, i servi e i padroni. La loro storia di solitudine e asservimento potrebbe essere quella di ognuno, sotto il cielo grigio di Harlem. Splendide le scene in cui Sol è alla mercé del suo capomafia, nero e ben vestito, che sa bene come torturarlo psicologicamente. Chi ha subito il *lager* resta ricattabile.

Il film ha una svolta quando a un certo punto per Sol il denaro non ha più valore. Sol sbaglia di proposito le valutazioni degli oggetti al Banco dei pegni. Ed è lì che cerca di morire, lasciando saltare l'unica certezza che gli faceva da tappo.

Il suddito ha bisogno della certezza del padrone. Il discorso del padrone ha il compito di chiudere costantemente il vuoto originario (prodotto dal trauma).

Questo discorso, questo padrone, è il denaro.

Si chiama, in modo sarcastico e terribile, l'equivalente generale.

Regge insieme tutte le morti e tutte le vite, date in pegno al mercato, padrone di tutte le cose e gli uomini. Il denaro, feticcio dei feticci, non dipende solo dalla realtà del tintinnare di monete o del frusciare di banconote. Esso è in realtà il Reale, il luogo impossibile della mancanza che governa tutto ciò che è.

Proprio quel Reale che il denaro ha l'obbligo di nascondere, traducendo ogni sua presenza nelle nostre vite in *lavoro* rappresentabile, mercificabile, consumabile.

L'umano, al trauma dell'esistere in quanto *domanda dell'essere* interrogante, non sopportandolo, gli sostituisce il trauma dell'imposizione di un adattamento costante al tipo umano predefinito dal mercato.

Il grande sogno, o il grande sonno, imposto all'uomo medio o medio-piccolo: puoi diventare "imprenditore di te stesso"².

4. *La Cura*

Nella procedura di cura dei traumi, si procede di solito tradendo la portata esistenziale e politica del trauma stesso.

La prima strategia di misconoscimento del trauma – in vista di quel surplus di assoggettamento di cui diciamo – è la violenza della dimenticanza. Quindi la cancellazione interessata, l'inaridimento. Arrivare ad asciugare il trauma, seccarlo di ogni lingua, fino a incrostarlo come nudo resto mai più articolabile. Qualcosa nell'umano che si deve a ogni costo eliminare.

Come un resto non voluto o una vittima.

² È anche con questo lavoro di finzioni che la «nuova governance» investe il campo dell'intimo per trasformare l'individuo in «imprenditore di se stesso». La psicologia è particolarmente sollecitata ad affrontare questo compito, tanto nella sua dimensione di produzione (*coaching*, ottimizzazione delle risorse), che di riciclaggio e di ricostruzione (psicoterapie adattative). Progressivamente, tutto quello che restava (compreso nel liberalismo classico) fuori dalle regole del mercato, è ormai invaso dal sapere asservito alla logica del valore. I legami genitori/figli, impiegato/padrone, maestro/allievo sono interamente invasi da saperi, pratiche e norme che concorrono ad indurre delle posizioni soggettive adattate. In questa logica, il disagio è denominato «sofferenza psichica» o «depressione», e l'offerta di trattamenti psicoterapici o farmacologici pretende di rispondervi, non senza produrre dei personaggi che si definiscono essi stessi come «utenti» di questa offerta. [...] Il campo «clinico» ne è ormai interamente invaso, ricomposto e codificato" (Aa.Vv., *Manifesto per la psicanalisi*, Pisa, ETS, 2011, p. 118).

Dal catalogo dei meccanismi di difesa di Freud sappiamo che uno di questi, tra i più adiacenti alla psicosi, è il rendere non avvenuto. Ogni resto di linfa eventualmente interrogante, ancora appesa al trauma, va inaridita. Non deve essere mai accaduto. C'è un passaggio nel film in cui Sol Nazerman dice: “Dentro di me il mio intimo, il mio involucro è sano e tranquillo, però non ti sopporto, non reggo la tua presenza”.

Dimenticare, cancellare, forcludere.

Ma questa struttura di misconoscimento non basta. Deve propendersi verso la seconda strategia. Il bisogno di certezze. Che possa sovrapporsi a questo non voler sapere. Che a sua volta poggia e continua a sostenersi su un rimosso mai elaborato. Questo assume, nell'azzeramento, la forma vuota di un fulcro incontrovertibile. Colui che vive traumatizzato non può reggere la sua stessa forma di esistenza se non attraverso una netta separazione tra “ciò che io sono” e “il mio altro”.

Qui è ammesso ricordare ma solo nella forma di una certezza senza resti né domande.

Un differente prendersi Cura è quello di una psicanalisi non identificata al mero adattamento all'esistente.

In questo caso si tratta di favorire l'incertezza in quanto tale come elaborazione. La possibilità di tentare una forma di rappresentabilità di una possibile ricostruzione di ciò che nel trauma è stato lacerato, che non consisterebbe nell'avallare questa forma di certezza massiccia e posticcia, appiccicata sopra il buco. Bensì nel costruire la possibilità di tornare a essere familiari di un'incertezza. Quindi una Cura che non appoggia il dimenticare, forcludere, eliminare – pur ascoltandolo – e non accetta una ricostruzione solo nella forma di una certezza codificata e garantita.

In tale condizione, lasciar parlare l'incertezza in quanto elaborazione, potrebbe esservi – come supporto permanente di una rappresentabilità costruttiva del trauma, quindi, in certe condizioni, della vita quotidiana – la possibilità di un legame tra il politico e il poetico. Ovvero la ripresa nell'umano di una certa tensione – che è tensione narrativa – di queste due dimensioni (tra politico e poetico) e di un certo rapporto tra loro.

Difficile che possa darsi una parola del trauma, senza che sia una sovversione simbolica, ovvero della parola in quanto tale, della vita interiore. Tale sovversione non può essere riducibile solo a misure dovute alle leggi degli Stati o a quel che accade nella società civile.

Finché si passa di certo in certo, per quanto ciò sia in apparenza consolatorio, data l'impossibilità di sostituire l'inenarrabile (“Non vi sono palliativi

dell'inconscio" – Freud), se il secondo *certo* è figlio di un primo *certo* insostenibile e traumatico, si cercherà di rimpiazzare quest'ultimo con ulteriori e interiori gradi di trauma e di violenza. Ma quando l'introflesso non basta, la violenza del trauma si estroflette: in altre parole, non potendo mettere le mani sull'Altro, si dà addosso all'altro.

Altro famoso meccanismo di difesa: l'identificazione con l'aggressore.

Su ciò, la situazione analitica non è molto diversa dalla malinconia e dalla sua Cura necessaria.

In questo traumatismo liquido comunque presente nel neocapitalismo e nella situazione attuale che stiamo vivendo, è piuttosto frequente ormai che le persone vivano traumatizzate senza nemmeno saperlo, proprio perché è mancato un *factus brutus* riconoscibile come scatenante. Potrebbe dunque essere *all'opera* una Cura simile a quella con cui ci si confronta nella malinconia. Ovvero che si cerchi di produrre le condizioni per una "produzione di inconscio" nel senso di una nuova familiarità con "l'incertezza delle voci", che è l'unica che può oltrepassare il bisogno, sempre, della voce più traumatica, la voce del padrone.

5. La terrazza

Una scena della seconda parte del film.

Sol, passo stanco, vaga nel buio. Edifici squadrati, incombenti, monoliti. Alba. Attraversa una strada. Tra macchine e luci ancora accese, un fantasma.

Altro casermone senza fine. Lo aspetta l'assistente sociale.

Portone. Entra. Neon. Cassette della posta. Atrio. Campanelli. Ascensore. Corridoio. Neon. Suona. Entra.

L'assistente apre, salotto, terrazza.

Sol si accaccia sul divano.

Assistente: – Ero sulla terrazza, quando mi ha telefonato, non potevo dormire. È bello qui la mattina, perciò ho preso questo appartamento, questa terrazza. La città, il fiume...

Sol si scuote, si alza, va sulla terrazza mentre lei lo segue. – Avevamo un fiume in Germania.

– Perché non me ne parla? [subito l'accanimento, perché non lo lascia parlare?]

– Era molto tempo fa, era prima. Prima che l'Europa divenisse un campo-santo [chi ha le orecchie aperte dovrebbe porsi silenziosamente in ascolto].

– Cosa l'ha spinto a venire qui?

– Non lo so, non lo so, [al cospetto dell'accanimento, l'inconscio si ritrae...] è solo che recentemente sono accadute delle cose e ho sentito il bisogno di avere compagnia.

– Quali cose, signor Nazerman? [il bisogno dell'Altro non viene lasciato dire, ma è subito strozzato nell'oggettività: quali *cose*?]

– Ebbene, è che a un tratto in questi ultimi giorni ho avuto paura. Era molto tempo che non provavo...

– ... Niente? [la paura non è un niente...]

– Paura. Paura, è questo che ho sentito.

– Mi dispiace che lei sia così solo [non c'è tratto di catena significativa qui in atto che giustifichi questo intervento della terapeuta; un caso da manuale di controtransfert. Evidentemente la signora non ha mai fatto analisi didattica].

– No, lei non ha capito. È soltanto che c'erano certi ricordi che pensavo di aver scacciato da me e che continuano ad assillarmi e ci sono parole, ci sono parole che credevo di non dover sentire mai più. Adesso, adesso mi si affollano in testa. Sì, oggi è un anniversario ["Ci sono parole". Mentre l'assistente al Bene va sulla realtà, vuole sapere i fatti, Sol va sul significante, che è il suo ordine del trauma. I due non potrebbero essere più lontani].

– Che le è successo? [Non appena Sol enuncia qualcosa che somiglia a un evento reale, l'assistente vi si butta addosso, come corpo morto sulla preda. E lui subito la punisce.]

– Successo? Non sono morto. [Qual è il valore della morte, se nemmeno *lei* è possibile?]. Tutto quello che amavo mi è stato portato via e io non sono morto. Non potevo fare niente. Niente. È strano, non potevo fare niente. No, non potevo fare niente, assolutamente niente.

Poi i due rientrano in casa e Sol forse si vendica, facendo una domanda terapeutica a lei, che si stringe le spalle con le braccia sul petto: – Perché sta seduta così?

– Ho sentito freddo, ho avuto i brividi mentre l'ascoltavo. Senza poter fare qualcosa per lei.

Lei gli tende la mano attraverso il tavolo, lui non ricambia il gesto; si alza e va via.

Il dramma, lo scoramento dell'assistente, una volta fallito il tentativo scolastico di empatia.

Lei incarna l'idea del bene della psichiatria o psicoterapia classica; approccio che qui dimostra, fatta salva la solidarietà umana, tutta la sua inutilità.

Nel frattempo, sembra che Sol parli letteralmente un'altra lingua e che Lumet abbia trovato un modo efficace per rappresentare tratti di irrepresentabile; la posizione, il pegno *dell'inconscio*.

“DINANZI ALL’ALTARE DELL’IMMAGINE”. NOTE SULL’ESTETICA DI GIANNI CARCHIA

Riccardo Ferrari

Il pensiero di Gianni Carchia (Torino, 1947 – Vetralla, 2000), a quasi vent’anni dalla prematura scomparsa, si distingue nel panorama della filosofia del secondo ’900 come uno dei più lucidi e ispirati, un laboratorio teorico attuale e singolarmente coeso nelle sue direttrici fondamentali. Mario Perniola, nel suo profilo sull’estetica italiana contemporanea, ne ricorda “la familiarità con il pensiero antico e con la cultura francofortese”, ma anche “con il radicalismo politico della controcultura degli anni settanta”¹. Fra i suoi molteplici interessi nel campo estetico, un filo conduttore si può infatti individuare nel progetto di una *liberazione dell’apparenza* e di una critica intesa come “salvazione dei fenomeni”, in un serrato e continuo confronto con la filosofia greca, con Kant, il Romanticismo, la teoria critica e l’antropologia filosofica novecentesca, soprattutto di area tedesca².

In uno fra i suoi interventi saggistici ed editoriali “occasionalisti”, l’introduzione al volume di Albino Galvano *Artemis Efesia*, Carchia traccia un ritratto di questo maestro minore della cultura torinese di metà Novecento che è anche un autoritratto del proprio metodo, nel punto in cui scrive che l’icona pagana della statua di Artemide indagata nel libro non può essere afferra-

¹ M. Perniola, *Estetica italiana contemporanea*, Milano, Bompiani, 2017, p. 210.

² Fra i titoli della sua estesa bibliografia i principali sono *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato* (Celuc, Milano, 1979), *Estetica ed erotica. Saggio sull’immaginazione* (Celuc, Milano, 1981), *La legittimazione dell’arte* (Guida, Napoli, 1982), *Dall’apparenza al mistero. La nascita del romanzo* (Celuc, Milano, 1983), *Il mito in pittura. La tradizione come critica* (Celuc, 1987), *Retorica del sublime* (Laterza, 1990), *Arte e bellezza. Saggio sull’estetica della pittura* (Il Mulino, Bologna 1995), *La favola dell’essere. Commento al Sofista* (Quodlibet, Macerata, 1997), *L’estetica antica* (Laterza, Bari, 1999) e, usciti postumi, *L’amore del pensiero* (Quodlibet, Macerata, 2000) e *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin* (Bulzoni, Roma, 2000).

ta dall'interpretazione e dal discorso. Il modo giusto di relazionarsi all'opera è la "contemplazione" attraverso una "fisiognomica dell'immagine": "Politeismo significa qui possibilità di accedere al tutto a partire dal frammento più individuale e specifico [...] La critica diviene allora il preambolo di questa ossessione monadologica, che è la sosta dinanzi all'altare dell'immagine, prima che la parola astratta e la cattiva generalizzazione sacrificino l'irriducibilmente specifico"³.

L'idea di contemplazione, vista appunto come un sostare dinanzi all'immagine, ritorna spesso negli scritti di Carchia, come era presente nel pensiero di Luigi Pareyson, all'interno della cui scuola filosofica si era formato (laureatosi a Torino con Gianni Vattimo con una tesi su Walter Benjamin, ha partecipato al libro *Il pensiero debole* con un saggio intitolato *Elogio dell'apparenza*). La sua filosofia, la teoria nella sua accezione "visuale" – e, come ricorda Massimo Cacciari, "immaginare la filosofia" era lo specifico gesto filosofico di Carchia⁴ – cerca nell'immaginazione produttiva kantiana la pensabilità di un giudizio non sintetico dove avviene una "sospensione predicativa" ("Si tratta della determinazione di un carattere non sintetico dell'essere della predicazione, una mediazione ante-predicativa il cui modello può forse essere ancora fornito dalla teoria kantiana del giudizio riflettente, dove il giudizio si dà solo nella sospensione della predicazione, come luogo di non sintesi: libera contemplazione delle apparenze"⁵). Contro l'identificazione di orizzonte della comprensione e orizzonte linguistico, tipica delle varie "svolte" della filosofia novecentesca, in Carchia si è negli anni approfondita la ricerca di una dimensione spirituale "refrattaria al linguaggio" che individua, seguendo un'ispirazione neoplatonica, nell'ordine del visibile⁶, nella convinzione che l'intelligibile si scopra nel cuore della sensibilità. La silenziosità delle immagini rimanda a un'irriducibile dimensione del senso che non si lascia ricondurre alla narratività e alla comunicazione della neo-retorica contemporanea: la filosofia deve innanzitutto confrontarsi con questa taciturnità e assenza di fondamento. Il pensiero della contemplazione non è però l'abbandono a una dimensione irrazionale, ma l'esito di un lavoro, di un'interrogazione critica sul limite di un *logos* strettamente intrecciato al *mythos*. Per Carchia l'eroticità del pensiero deve essere dominata da questa passione

³ G. Carchia, *Prefazione* a A. Galvano, *Artemis Efesia*, Il Quadrante Edizioni, Torino, 1989, p. 7.

⁴ Si veda il volume, che raccoglie numerosi contributi di amici e colleghi sul suo lavoro intellettuale: L. Lanzardo (a cura di), *Aura. Scritti per di Gianni Carchia*, Edizioni Seb 27, Torino, 2002, p. 31.

⁵ G. Carchia, *Elogio dell'apparenza*, in G. Vattimo e P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 81-90.

⁶ G. Carchia, *L'amore del pensiero*, cit., p. 17.

per le soglie, per la comprensione del limite, della linea che divide e per la visione di un dominio extra-simbolico, di un senso non esteriorizzabile: “il senso della linea che traccia l’artista, della musica che dice ma non significa, del pensiero che medita ma non progetta, dell’azione che non ha di mira il frutto”⁷.

È in questo contesto di “crisi” che diventa cruciale il tentativo di confrontarsi con il mondo mitico, con l’arcaico che non smette di tramontare nel presente: come sottolinea nell’introduzione a *Il mito in questione*, il mitico viene visto come una possibilità perenne del pensiero che non si può relegare nel passato e nella tradizione, il momento di una dialettica che consiste nel riconoscimento di un confine e nel suo trascendimento, limite “che separa il pensiero dalla verità e che solo, però, lo spinge a ricercarla”⁸.

I primi libri di Carchia hanno proprio come tema il ruolo del distacco dal mondo mitico nella costituzione dei generi artistici come la poesia lirica, la tragedia, il romanzo ellenistico. Sulla scorta delle indagini storico-filologiche di Carlo Diano e Santo Mazzarino, oltre che di tutta la filologia tedesca ottonevicesca, è il congedo dal mondo mitico, e la sua riproposizione-distruzione nelle forme artistiche, a stimolare la sua ricerca.

Orfismo e tragedia, già recava la tipica segnatura di un posizionamento in trasversale rispetto all’opposizione fra *mythos* e *logos* che “usualmente ossessiona in rapporto alla Grecia gli schemi alternativi della storiografia”⁹. La posizione di Carchia si mantiene equidistante sia da una visione evolutiva per cui attraverso la tragedia il mito verrebbe progressivamente razionalizzato e neutralizzato, sia da un progetto romantico di nuova mitologizzazione del mondo; sulla scorta di Bachofen, l’Orfismo sembra attraversato da una “sottile logica di immanente dissoluzione” nei confronti della mitologia perché prende le distanze dalla violenza della ragione mitica nel suo nervo più scoperto: il sacrificio. Per Carchia la dottrina orfica è caratterizzata da un contegno anti-sacrificale e una messa in discussione della mediazione simbolica operata dalla religione olimpica, a favore di una dottrina della “salvezza mediante conoscenza”. Se l’orfismo, che dissolve il mito nel medium costituito dalla poesia lirica, rappresenta una fuga dal mondo della produzione mercantile della *polis*, la tragedia, formalmente incarnata nel *dràma*, nell’azione, è un’istituzione politica che mette pubblicamente in discussione il mito, dialettizzandolo. Nella tragedia attica avviene una sorta di esorcismo in cui il

⁷ Ivi, p. 23.

⁸ G. Carchia, “Mito. Esperienza del presente e critica della demitizzazione”, in: G. Carchia e M. Pezzella (a cura di), *Il mito in questione*, «Aut Aut», n. 243-244, maggio-agosto 1991, p. 6.

⁹ G. Carchia, *Orfismo e tragedia*, cit., p. 10.

mito viene tenuto a distanza mantenendo costantemente “l’eco della culturalità che vanifica” in una sorta di “ritualità sospesa”, “che gira in folle”. Si tratta di una concezione “critico dialettica del mito”¹⁰ e il tragico, rappresentandola, sospende la “commedia dell’innocenza” sacrificale praticata dai colpevoli assassini del rituale arcaico: nell’universo colpevole la tragedia segna “l’ora del risveglio della vittima”, la messa in discussione della forma archetipica dei rapporti umani.

È dunque la forma il luogo in cui sia l’orfismo sia la tragedia realizzano questo “mito della fine del mito”, luogo di un’autonomia artistica e attimo in cui avviene la liberazione dalle antiche potenze del mito come dal nuovo addomesticamento della storia. L’apparenza estetica, la fragilità di una forma in cui caducità ed eternità si incontrano, sarà anche il tema di un libro di qualche anno successivo, *Dall’apparenza al mistero*, in cui è il romanzo della tarda-antichità a diventare il protagonista di una nuova indagine, anch’essa alle prese con un confronto con l’universo mitico. Ciò che non era possibile nella visione dell’eroe tragico, incatenato a ripetere l’inconsapevolezza del mito, è ora possibile “per il libero uomo ellenistico educato al sovrano esercizio della *scepsi*”¹¹. Se Stoicismo, Epicureismo e Scetticismo convergono in una filosofia dell’apparenza estetica liberata, è la forma-romanzo il primo fra i generi della poetica occidentale a strutturarsi intorno allo schema di una salvezza “dalle potenze tremende del mito”, che ormai sono disinnescate attraverso una strategia parodica: è costitutivo del romanzo “il ritorno dello spazio mitico nella forma distanziata della sua parodia”. Questa figura di derisione delle potenze mitiche accade “all’indomani del crollo della sostanzialità etica nel nuovo universo del diritto soggettivo”¹², mentre la dimensione mitica dello *pseudos* “viene recuperata sul nuovo terreno di una quotidianità che pure non ne conosce l’irrepetibilità”¹³. La dimensione parodica del romanzo diventa il luogo di una consapevole simulazione del mito, così come nella stessa epoca tardo-antica i misteri attuavano nella sfera religiosa una parallela parodia della religiosità mitica, una stessa contaminazione di divino ed umano non più nel passato assoluto del mito, ma nell’avventura del quotidiano, nella contrazione presente dell’evento.

Questo “ritorno del magico nell’universo del disincanto” è però anche l’incapacità di vedere l’apparenza in quanto apparenza, di vivere in un mondo abbandonato dagli dèi, configurando retoricamente una sostanzialità perduta: “come aveva intuito Nietzsche, c’è qualcosa di profondamente malato

¹⁰ Vedi l’intervista a S. Givone raccolta in *Aura*, cit., pp. 103-119.

¹¹ G. Carchia, *Dall’apparenza al mistero*, cit., p. 66.

¹² Ivi, p. 89.

¹³ Ivi, p. 91.

in questa incapacità di vivere l'abbandono degli dèi: parodia e mistero sono forme di morboso attaccamento ad un passato da cui ci si può liberare solo con la rimozione"¹⁴.

In questa perversione dell'apparenza il romanzo è anche l'archetipo di ogni arte di massa, dell'industria culturale e della sua evasione programmatica nella rimitizzazione spettacolare tipica del tardo-capitalismo. Questo riferimento alla contemporaneità in un testo per il resto immerso nella considerazione storico-filologica dell'antico, è il sintomo della posizione ermeneutica a partire dalla quale Carchia si accosta al proprio oggetto di studio. Non sfuggirà come l'ossatura dell'indagine possa essere ricondotta alla *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, innanzitutto per la continua possibilità del *logos* di ricadere nel mito e di non riconoscere la propria radice mitica. Adorno è un autore con cui più volte Carchia si è confrontato, sia come traduttore (Carchia tradusse, con *Minima immoralialia*, gli aforismi di *Minima moralia* espunti dalla prima edizione Einaudi curata da Renato Solmi¹⁵) sia come interprete, in particolare in un saggio raccolto nel libro *La legittimazione dell'arte* e dedicato alla teoria estetica del filosofo francofortese¹⁶. Questa ha come oggetto "il salvataggio dell'apparenza", uno sforzo di arrestare e revocare "il movimento della falsa conciliazione" con cui lo spirito ha cercato di realizzare l'identità con se stesso attraverso la "liquidazione dell'arte nell'industria culturale". Per Adorno di questo salvataggio è protagonista uno sguardo doloroso che arretra davanti alla dialettica realizzata, uno sguardo che nasce da una seconda riflessione, rivolto all'infranto e alle macerie della storia; al primato del soggetto si sostituisce un primato dell'oggetto per mezzo di un'"autonegazione dello spirito finito" e di una "comunicazione del differente". L'arte, proprio attraverso la propria autonomia dalla mera riproduzione eteronoma di una realtà manipolata dal dominio, può mostrare il non-identico, ciò che nella natura non si lascia oggettivare ed è "refrattario al soggetto": essa scrive una storiografia del vinto, del rimosso, del forse possibile. La sua contemporanea spiritualizzazione, l'autoriflessione della logica estetica, non sono che modalità storiche in cui l'immagine enigmatica ci presenta il suo oggetto come un "in sé bloccato", una catastrofe della rappresentazione in cui il reale appare nella sua libertà e nello stesso tempo nella sua completa alterità.

È questo il filo rosso della contemplazione di qualcosa di ineffettuale e

¹⁴ Ivi, p. 93.

¹⁵ T.W. Adorno, *Minima immoralialia. Aforismi "tralasciati" nell'edizione italiana (Einaudi, 1954)*, a cura di Gianni Carchia, L'Erba Voglio, Milano, 1976.

¹⁶ G. Carchia, *La trascendenza della forma. Sulla teoria estetica di Th. W. Adorno*, in *La legittimazione dell'arte*, cit.

senza concetto, che Carchia tesse a partire dalla *Critica del Giudizio* kantiana: liberando per un attimo, quello estetico, la conoscenza dal giudizio logico e dall'asservimento strumentale, l'arte non fa che riflettere le possibilità e i limiti dell'umano, delle sue facoltà rappresentative, fino alla loro rovina nell'estetica del sublime, quando appare una natura vista allo "stato grezzo". È questo il primato dell'oggetto di cui parlerà Adorno, un'autonomia dal movimento della ragione totalizzante e dal valore di scambio dispiegato. Ma proprio in questo orizzonte di autonomia dell'estetico, in cui il discorso sembra strutturarsi attorno al paradigma dell'*art pour l'art*, è possibile cogliere al contrario una divaricazione rispetto alle considerazioni dell'estetismo: l'autonomia dell'arte è il luogo dove si manifesta un'irrequieta temporalità della forma, un'anarchica emancipazione dai poteri della sintesi attraverso il riconoscimento del carattere utopico e dialettico dell'immagine. Se da un lato è Aby Warburg il punto di riferimento per una "storicità intensiva" e il riconoscimento di una "capacità di iniziativa storico-culturale dell'immagine"¹⁷, si evidenzia nelle ricerche di questi anni anche il riferimento alla figura di Arnold Gehlen che con *Zeit-Bilder* ha descritto scene e quadri in cui il tempo si congela nell'immagine, facendosi *epoca* e cogliendo una temporalità propria delle forme.

Il maestro dell'antropologia filosofica novecentesca è fondamentale per l'argomentazione di Carchia anche là dove si tratta di cogliere la specificità e la costitutiva "estraneità" del mondo arcaico. Il programma filosofico che è possibile leggere in testi come *Il mito in pittura, Arte e bellezza* e soprattutto *La legittimazione dell'arte* viene infatti espressamente definito da Carchia come un'*ermeneutica dell'arcaico*, un percorso di pensiero che vuole porsi al di qua delle soluzioni proposte nelle scienze antropologiche novecentesche dalle antitetiche posizioni dello storicismo e del naturalismo. La riflessione sull'arcaico ha un'importanza strategica per la comprensione della creazione artistica, che si offre come un modello e uno strumento per riattraversare il processo di soggettivazione umana. Se nelle scienze sociali e antropologiche ha prevalso un atteggiamento epistemologico che nella continua interrogazione sul ruolo del soggetto nella costituzione della conoscenza ha finito per dissolvere l'oggetto della ricerca in un gioco linguistico, gli autori che interroga Carchia sono selezionati proprio perché possono suggerire un'irriducibilità del mondo arcaico a categorie frutto "dell'interpretazione cristiano-borghese della storia umana", che per esempio postulano il concetto di natura solo a partire da una cultura da cui la natura si sarebbe da subito distaccata, in una specie di grado zero della significazione che coincide con la nascita del "simbolico". L'arcaico è al contrario qualcosa di "asimmetrico,

¹⁷ Vedi G. Carchia, *Il mito in pittura*, cit., p. 90.

che non è di fronte, dietro o di lato a noi”: esso è sempre spostato, estraneo al processo di simbolizzazione e per coglierlo occorre la “mossa del cavallo”.

Per Gehlen l’arcaico è l’orizzonte della socializzazione umana segnato da un carattere accidentale e non ineluttabile, che va indagato all’interno di una storia naturale. Un orizzonte dove si attua una “trascendenza nel di qua”, di natura antitetica rispetto alla trascendenza nell’al di là determinata dall’evento che segnerebbe la soglia decisiva della vicenda umana: l’irruzione del monoteismo (che segna “la nascita del dominio spirituale che pone la natura come l’altro da sé, su fino al regno planetario della tecnica”)¹⁸. Nell’antropologia di Gehlen è l’arte ad assumere il ruolo di una transizione fra natura e cultura in cui la natura non è “tolta” dalla cultura, ma preservata nella sua estraneità, nella sua irriducibile alterità, attraverso una “coscienza ideativa” che consiste nell’oggettivazione del fenomeno mimetico. Grazie all’immagine rituale viene innescato il processo del riconoscimento, alla base di istituzioni come quella totemica, attivando una culturalità estetica che supplisce alla carenza istintuale della specie umana. Nel dominio arcaico l’arte è stata un’istituzione proprio perché non ha ancora preso coscienza di sé in una compiuta autonomia: è cioè un’arte incarnata, nata nel dispositivo del rituale come esercizio di un’inventività regolata, in un confronto continuo con l’alterità del mondo naturale. È appunto con la sua moderna, crescente e illimitata libertà che l’esperienza estetica ha perduto questa capacità dialettica fra spontaneità e obbligo, la capacità d’attrito, attraverso una progressiva ascesi e astrazione affidata alle forze della soggettività e della riflessione¹⁹.

Questa immagine rituale arcaica basata sul rito rappresentativo, contro la stessa impostazione teleologica di Gehlen, deve essere colta in tutta la sua radicalità, ossia nel carattere involontario e libero del processo mimetico. Carchia cerca così, riferendosi, oltre a Gehlen, al Bachofen delle *Lettere persiane* e al Levi-Strauss del *Pensiero selvaggio*, di inseguire una “simbolica naturale”, capace di “trascendere il dato naturale dal suo stesso interno, senza abolirlo”. Questo modello di una libertà espressiva della natura è precisamente “la libertà che si realizza nell’ineffettuale dell’opera d’arte”²⁰. La simbolica naturale intende quindi l’arcaico come una condizione indifferente alla linea che divide natura e cultura, antecedente alla separazione da uno spirito reso autonomo: è un territorio dove avviene una transazione totale e lo scambio simbolico non è ancora pietrificato nel valore di scambio: è “l’anarchia regolata” del mondo arcaico che si rinnova nell’opera d’arte, uno “scambio senza esteriorizzazioni” e marchiato nel corpo selvaggio, che Carchia riassume an-

¹⁸ G. Carchia, *La legittimazione dell’arte*, cit., p. 182.

¹⁹ G. Carchia, *Arte e bellezza*, cit., pp. 133-135.

²⁰ G. Carchia, *La legittimazione dell’arte*, cit., p. 195.

cora con il sigillo di un aforisma di Adorno: “L’arte è la magia liberata dalla menzogna di essere verità”²¹.

L’immagine connette l’essere con il non-essere, il sensibile con l’intelligibile, è l’iscrizione entro il corpo altrimenti muto dell’essere che diventa figura nello spazio della contingenza storica. Dal *Sofista* platonico commentato come un riconoscimento dell’alterità nella natura stessa dell’essere²², nel suo movimento, questa archeologia dell’immagine trova un altro importante snodo nel neo-platonismo e nella dimensione “luminosa” della bellezza. Il divino e l’intelligibile sono presenti in tutte le manifestazioni del creato: nella “logica dei fenomeni” di Plotino le forme sono l’irradiazione e lo splendore in cui si manifesta l’intelligibile, il mondo interiore delle cose.

La pittura è il luogo privilegiato in cui gli strumenti teorici dell’estetica di Carchia – l’immagine, l’apparenza, la contemplazione, la consumazione/salvazione del mito – si inflettono in una visione anti-rappresentativa della forma, al di là delle poetiche figurative o non figurative. Raccogliendo alcune riflessioni di Merleau-Ponty sull’intreccio di visibile e invisibile, in un capitolo di *Arte e bellezza* viene messa in luce la dimensione “vibrante” della spazialità, il “serpeggiamento” dell’essere al di là della distinzione metafisica fra soggetto e oggetto: l’apparenza si radica in uno sfondo, sorge e porta memoria di un “reale” grezzo e selvaggio nella figura del “chiasma”, di un “dentro del fuori e di un fuori del dentro”. Il quadro è questo itinerario in cui il fondamento si consuma nell’apparenza, è un “decantarsi dell’elemento mitico nell’opera”²³ modellando quel concetto (introdotto da Lorenz Dittmann sulla base della morfologia goethiana) di “tempo della forma”, che ritorna spesso negli scritti del filosofo torinese e indica precisamente il “differenziale” della forma, il suo elemento dinamico che la rende intraducibile in un ordine discorsivo: un equilibrio “incessantemente mosso, fra la forma che incanta il profondo ed il profondo che la inquieta e le dà vita”²⁴ consegnandola al mutismo della sua apparenza, alla sua “taciturnità”.

Gianni Carchia si era laureato con una tesi su Walter Benjamin, pubblicata e rielaborata alla fine della sua vita, nel 2000, con il titolo *Nome e immagine*. Idealmente, questo percorso estetico si apre e si chiude all’insegna del filosofo la cui riflessione sull’immagine dialettica è un termine continuo di confronto e dialogo. Nel *Dramma barocco tedesco* compaiono riflessioni sull’apparenza come medium della bellezza di evidente matrice neoplatone-

²¹ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, trad. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino, 1954, p. 213.

²² G. Carchia, *La favola dell’essere. Commento al Sofista*, Quodlibet, Macerata, 1997, pp. 84-90.

²³ G. Carchia, *Arte e bellezza*, cit., p. 143.

²⁴ *Ibidem*.

nica: il contenuto di verità dell'opera "si attesta lungo il processo che, con espressione analogica, si potrebbe definire come l'infiammarsi dell'involucro che penetra nel regno delle idee, come la combustione dell'opera per cui la sua forma raggiunge il suo massimo di luminosità"²⁵. Le immagini non sono dei veli che coprono la verità, ma sono gli strumenti che garantiscono l'indicibilità della verità: la "taciturnità" e la "notturnità" dell'opera nascono dal suo affermarsi come rovina, manifestazione frammentaria e contingente di un "inespresso" e di un "inadempito", così come il nome non è che il ricordo di un "innominato" che segretamente cela in sé ogni lingua. Se nei *Passages* Benjamin leggeva l'Ottocento in termini di preistoria, è l'ora dell'"immagine veloce" a costituirsi come "ricordo involontario dell'umanità redenta"²⁶: il tempo estetico è un modo di salvare il passato nella forma del ricordo, riconoscendo la velocità di una verità balenante, caduca e fugace che, come un muscolo, contrae l'intero tempo storico nell'ora dell'immagine (scrive Carchia: "solo la storia temporalizzata, come consapevolezza dell'irrimediabile caducità del fenomenico, nella negazione che lo costituisce nichilisticamente ad essenza, apre nel contempo lo spazio anche di quel ricordo che per sempre ne trattiene l'apparenza"²⁷).

L'immagine è il risveglio dal sogno, ma un risveglio che continua a nutrirsi del sogno costituendosi come un ricordo involontario, mentre l'arte diventa, nelle parole di un altro breve testo "occasionale", *Galleria, allegoria, allegria*, "un sogno arcaico del moderno [...] Dinnanzi a un mondo che liquida con impazienza gli ultimi spazi intermedi, ciò che non rientra nel fiume della comunicazione globale, l'idea della galleria resiste come quello di uno strano, ultimo tempio del mistero. È vivendo in un *passage* che, a Torino, Nietzsche ha elaborato l'idea dell'eterno ritorno"²⁸.

²⁵ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1971, p. 12.

²⁶ G. Carchia *Nome e immagine*, cit., p. 115.

²⁷ Ivi, p. 121.

²⁸ G. Carchia, *Galleria, allegoria, allegria*, Genova, Libreria Sileno Editrice, 1990, p. 10.

OMBRA D'OTTOBRE, LUCE DEL COMUNE. SU IL POTERE AI SOVIET DI PIERRE DARDOT E CHRISTIAN LAVAL

Alessandro Simoncini

L'ombre d'Octobre – questo il titolo francese dell'ultimo lavoro di Pierre Dardot e Christian Laval¹ – è un libro politico scritto principalmente per superare «il modello della rivoluzione che si è imposto nel XX secolo: quello messo in opera e in discorso dal bolscevismo»². Per dirla con Kropotkin, le cui parole sono apposte dagli autori in esergo al libro, i bolscevichi hanno infatti «mostrato come non va fatta la rivoluzione»³. Per tornare a fare della rivoluzione un oggetto di pensiero adeguato alle sfide del XXI secolo occorre allora sgomberare definitivamente il campo da ciò che resta del «mito bolscevico»⁴: un'operazione che, per Dardot e Laval, può consentire il recupero dei «molteplici significati che la parola [comunismo] aveva assunto prima della rivoluzione bolscevica» (*PS*, pp. 149-150).

«Partito sovrano»

La tesi centrale del volume è espressa con grande chiarezza: la tragedia del comunismo di Stato e di partito, che ha segnato l'intera storia dell'Unione sovietica e dei suoi satelliti, si annidava già nella filigrana della dottrina di Lenin. Fin da subito quella dottrina ha assunto le forme di una stra-

¹ P. Dardot, C. Laval, *Il potere ai soviet. L'ombra dell'Octobre '17 e la democrazia diretta*, Roma, Derive approdi, 2017, d'ora in poi *PS* tra parentesi nel testo.

² C. Laval, *Presentazione de L'ombre d'Octobre. La Révolution russe et le spectre des soviets*, Lieu-Dit, Paris, 7 novembre 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=AZJLeWB-SpiY>.

³ Cit. in A. Berkman, *Le Mythe bolchevik. Journal 1920-1922*, Paris, La Digitale, 1996, p. 78.

⁴ *Ibidem*.

tegia politica che avrebbe permesso al Partito-Stato di imporre il proprio dominio sui soviet: gli organi dell'autogoverno democratico. La «luce dei soviet» è stata così offuscata dall'«ombra d'Ottobre», ombra che non ha mai smesso di ossessionare il pensiero rivoluzionario causandone in buona misura i fallimenti che conosciamo e privandolo del suo valore di alternativa (PS, pp. 5 e ss.). Tutto ciò – sostengono Dardot e Laval nell'introduzione – era chiaro fin dall'inizio ai teorici del consiliarismo e a Rosa Luxemburg, che vide chiaramente come la prassi della *dittatura del partito* teorizzata da Lenin e Trockij fosse destinata a soffocare non solo le libertà politiche ma anche la dinamica rivoluzionaria e la stessa «democrazia socialista»⁵. Luxemburg si accorge subito, cioè, che l'Ottobre rischia di fare dei soviet «un guscio vuoto», separando il socialismo dall'«inventività democratica» (PS, p. 58).

Dardot e Laval si spingono però ben oltre le celebri critiche di Rosa Luxemburg. Per loro, infatti, la presunta luminosità dell'Ottobre non è che un effetto ottico provocato «dalla cattura della luce dei soviet da parte del potere bolscevico» (PS, p. 13). L'insurrezione di Ottobre condotta al grido di «Tutto il potere ai soviet!» viene allora descritta come un atto di presa del potere del partito d'avanguardia «esercitato innanzitutto *contro*» i soviet: le nuove istituzioni democratiche che la libertà collettiva del popolo russo aveva inventato nel corso di una «grande impresa auto-emancipatrice» iniziata nel 1905 e culminata in quella «liberazione prodigiosa dell'immaginario» che è per gli autori la rivoluzione di febbraio (PS, p. 16). Dopo il tentato *putsch* controrivoluzionario di Kornilov, Lenin – che pure, come Trockij, aveva aderito nel 1905 all'idea «che i soviet fosse davvero l'embrione di un governo rivoluzionario» (PS, p. 75)⁶ – si convinse che solo il partito avrebbe potuto dirigere la dinamica rivoluzionaria.

La decisione di prendere il potere attraverso l'insurrezione armata, senza attendere il Congresso dei Soviet fissato per il 20 ottobre, separa radicalmente la presa del potere dalla legittimità democratica. Per questo – sulla scia di Marc Ferro e di Cornelius Castoriadis⁷ – Dardot e Laval parlano di «colpo di Stato di Lenin» (PS, p. 38). L'Ottobre diventa così «la fine del sogno egualitario iniziato a febbraio», una vera e propria «controrivoluzione» che ha

⁵ R. Luxemburg, *La rivoluzione russa* (1918), in Id., *Scritti politici*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 585.

⁶ Dardot e Laval citano L. Trockij, *1905* (1922), Milano, Istituto Editoriale italiano, 1948 e V.I. Lenin, *I nostri compiti e il soviet dei deputati operai* (1905), in Id., *Opere complete*, vol IX, Roma, Editori Riuniti, 1969.

⁷ M. Ferro, *La révolution de 1917*, Paris, Albin Michel, 1997; Id., *I bolscevichi al potere. La rivoluzione del 1917 a Pietrogrado*, Milano, Feltrinelli, 1978; C. Castoriadis, *Le monde morcelé. Le carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1980.

come «vittima sacrificale» proprio i soviet (PS, p. 132)⁸. D'ora in poi – continuano Dardot e Laval sulla scorta di Oskar Anweiler –, i soviet serviranno solo «a mascherare la dittatura del partito bolscevico»⁹. Il «termidoro sovietico» non inizia quindi con la presa del potere di Stalin, ma con la «feticizzazione del partito d'avanguardia» (PS, p. 48): «partito sovrano» guidato da «un'élite autoproclamata fatta di funzionari e burocrati» che, dopo aver eliminato ogni forma di autogoverno, affianca l'abnorme espansione della macchina amministrativa dello Stato (PS, p. 49).

Lo Stato contro i soviet

Imponendo il proprio completo dominio sulle masse e sugli organismi autonomi della classe lavoratrice, lo «Stato dei lavoratori» è diventato fin da subito «nemico dei lavoratori» (PS, 78). Le sue pratiche effettive «non testimoniano in alcun modo di una cessione del potere alle 'masse' all'interno di organi politici liberi e autonomi» (PS, 80). Per Lenin lo Stato è il «grande levatore della società comunista» e si esprime tramite il potere assoluto di un partito, che – sul modello giacobino – ritiene di essere l'unico rappresentante della volontà popolare (PS, 82). Per i bolscevichi quindi – e qui Dardot e Laval convergono con Carl Schmitt – «chi sta dalla parte della nuova realtà emergente ha il diritto di dare una spinta a ciò che comunque è destinato a crollare»¹⁰. Questa perniciosa «illusione dialettica» li conduce a radicalizzare il monopolio statale della violenza legittima, esercitandolo senza scrupoli perfino sugli operai in sciopero a Mosca e Ivanovo nel 1920 e sui marinai di *Kronstadt* che nel 1921 si rivoltarono al grido di *tutto il potere ai soviet e non al partito!*

Per Dardot e Laval, diversamente dal Marx de *La guerra civile in Francia* – che nella Comune di Parigi vede in atto la «democrazia contro lo Stato»¹¹ – il Lenin di *Stato e rivoluzione* non valorizza l'autogoverno proletario. Considera i soviet solo formalmente sovrani e attribuisce loro «funzioni meramente economiche e amministrative» (PS, 91): funzioni di sorveglianza sul processo produttivo che aiuteranno lo Stato a fare della società «un gran-

⁸ B. Vecchi, *Rivoluzione russa nella morsa dello Stato autoritario*, in «Il manifesto», 21 novembre 2017, p. 11.

⁹ O. Anweiler, *Storia dei soviet: i consigli di fabbrica in Urss, 1905-21* (1958), Roma-Bari, Laterza, 1972, p. 353.

¹⁰ C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 9.

¹¹ M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008.

de ufficio e una grande fabbrica con uguaglianza di lavoro e uguaglianza di salario»¹². Per il Lenin de *I compiti immediati del potere sovietico* i soviet svolgono così il compito *saint-simoniano* di porre il popolo di fronte alla necessità di «imparare a lavorare»¹³. I lavoratori devono infatti adattarsi ai «più recenti progressi del capitalismo», ossia al taylorismo, necessario all'innalzamento dei livelli di produttività nelle fabbriche¹⁴. In nome del superamento dello Stato, la rivoluzione d'Ottobre ne perfeziona la macchina, realizzando nei fatti «un capitalismo di Stato autoritario e dittatoriale» (*PS*, 102).

Per Dardot e Laval, quindi, fin dall'inizio la rivoluzione d'Ottobre aveva come orizzonte «la costruzione di uno Stato nazionale centralizzato e autoritario» che si impone su «una società amministrata, gestita come un carcere» dalla dittatura del proletariato¹⁵. Seguendo il culto della sovranità dello Stato, e illudendosi che «'più Stato' avrebbe dovuto portare alla sua estinzione», la rivoluzione ha finito per realizzare la dittatura *sul* proletariato. Così i soviet sono stati concepiti come «strumenti del partito per dirigere le masse operaie, non come istituzioni di una vera democrazia operaia (*PS*, p. 113)». Il bolscevismo allora – concludono i due autori – «non è mai stato altro che il culmine fanatico e delirante della dottrina occidentale della sovranità, all'origine della costituzione dei grandi Stati moderni» (*PS*, 111).

Altre rivoluzioni

Il bolscevismo non poteva quindi percorrere la strada della democrazia socialista, intrapresa invece da altre rivoluzioni: la rivoluzione messicana del 1910 – che Dardot e Laval definiscono «la prima rivoluzione *sociale* del nuovo secolo» (*PS*, p. 117) – e la rivoluzione spagnola del 1936, una *vera* rivoluzione sociale che è riuscita (sia pure per poco) a istituire comitati rivoluzionari capaci di socializzare i mezzi di produzione e amministrare i servizi pubblici locali. Grazie ai sindacati di base e a una rete di collettività autonome decentrate – i cui delegati immediatamente revocabili erano responsabili di fronte ad assemblee pubbliche locali –, la rivoluzione spagnola mostrò la possibilità reale di una società senza Stato, veramente democratica e oltre la proprietà privata. Per questo – proseguono Dardot e Laval sulla scia degli studi di Burnet Balloten¹⁶ – il tentativo di federarsi delle collettività fu sem-

¹² V.I. Lenin, *Stato e rivoluzione* (1917), in Id., *Opere complete*, cit., vol. XXV, p. 445.

¹³ Id., *I compiti immediati del potere sovietico* (1918), in Ivi, vol. XXVII, p. 231.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ B. Vecchi, *Rivoluzione russa nella morsa dello Stato autoritario*, cit.

¹⁶ B. Bolloten, *La Guerre d'Espagne. Révolution et contre-révolution, 1934-1939*, Marseille, Agone, 2014.

pre duramente contrastato dagli stalinisti del PCE, prima di essere definitivamente sconfitto dai fascisti nella guerra civile.

La sconfitta non cancella il fatto che la rivoluzione spagnola perseguì, nella solidarietà, l'obiettivo dell'«emancipazione del popolo da parte del popolo: quell'autoemancipazione che la Prima Internazionale aveva proclamato come proprio principio» e che già la Comune di Parigi aveva cercato di realizzare inventando istituzioni di potere autonome contro lo Stato, «oppressivo e [...] separato dalla società» (*PS*, pp. 147-148 e 88). Insieme alla rivoluzione comunarda, a quella del febbraio '17 e alla Comune di *Kronstadt*, la rivoluzione spagnola e quella messicana rientrano, per Dardot e Laval, in una genealogia dell'inventiva democratica comunista ancora tutta da scrivere e fin qui offuscata dall'«ombra d'Ottobre». Tuttavia il comunismo di Stato non è il solo storicamente possibile. Per i due autori francesi ne esistono altri tre. Il primo, gravato da una perniciosa ipoteca organicista, è il «comunismo della Comunità». Da Etienne Cabet a Théodore Dézamy esso postula un'«unione armoniosa di tutte le parti del corpo sociale» capace di «sradicare dal cuore dell'uomo ciò che i Greci chiamavano *pleonexia*, ossia il desiderio di avere più di quanto è dovuto a ciascuno» (*PS*, p. 156). Il secondo è il «comunismo dell'Associazione dei produttori». Facendo proprio l'adagio saint-simoniano secondo cui *l'amministrazione delle cose deve sostituirsi al governo degli uomini*, esso subordina il problema politico dell'autogoverno alla priorità della gestione tecnica della produzione economica. Non è così «in grado di offrire una vera alternativa al comunismo di Sato» (*Ibidem*).

Il terzo è il «comunismo dei Commons», che deriva dal dispiegamento «di un essere-comune che sarebbe già dato nella dinamica interna del capitalismo». I *commons* vanno infatti costruiti politicamente come istituzioni materialmente situate: Dardot e Laval citano esemplarmente la comune di Notre-Dame-des-Landes e l'esperienza del governo municipale di *Barcelona en comú* (*PS*, pp. 168-169 e 173). In altri termini, «la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione non può più essere considerata la legge dialettica della storia»¹⁷. Comunità «aperte e fluide», federabili e internazionaliste, i *commons* devono essere edificati sulla base di «regole elaborate collettivamente e che rispondono al «principio del comune», il quale antepone l'uso comune dei beni alla norma proprietaria e la «democrazia egualitaria» alla logica della sovranità (*PS*, p. 169)¹⁸. Con Murray Bookchin – concludono Dardot e Laval –, si tratta di creare «contro-istitu-

¹⁷ M. Pezzella, *Socialismo o astrazione?*, in «Il Ponte», 4, 2015, on line.

¹⁸ Sul «principio del comune» e le sue forme, cfr. P. Dardot, C. Laval, *Del comune o della rivoluzione nel XXI secolo*, Roma, Deriveapprodi, 2015.

zioni che possano contrapporsi al potere dello Stato nazionale» e all'ordine del capitale¹⁹. È solo in questi soviet del tempo nuovo che, sottraendosi all'«ombra d'Ottobre», i singoli governati potranno declinare lo spartito della rivoluzione del XXI secolo, co-partecipando alla «decisione collettiva della 'messa in comune'»²⁰.

L'«ombra d'Ottobre» e i problemi del comune

Il disegno di Dardot e Laval è affascinante. Ha l'indubbio merito di fornire una critica radicale del comunismo di Stato e segnala adeguatamente che ripensare la rivoluzione significa uscire definitivamente dall'ombra d'Ottobre per iniziare ad accendere una nuova luce del comune. Restano tuttavia due perplessità. La prima è di ordine storiografico. Senza collocare la sua dinamica in quella che Enzo Traverso ha definito la «guerra civile europea 1914-45»²¹, gli autori costruiscono un'opposizione davvero troppo drastica tra la «buona» rivoluzione di febbraio – davvero *sovietica* – e quella «cattiva» di ottobre. La rivoluzione di febbraio lasciò infatti «il vero potere nelle mani delle vecchie *élite* (come testimonia la scelta di proseguire la guerra, la timidezza delle rare misure sociali etc.), senza affrontare i problemi economici e sociali»²². E l'Ottobre, pur con i gravi limiti rilevati da Dardot e Laval, ebbe una sua «dimensione sociale»²³ che può trovare posto nel «tesoro perduto» della tradizione rivoluzionaria²⁴. L'Ottobre non fu solo tragedia, incarnò anche «la possibilità aperta di una liberazione»²⁵.

La seconda perplessità è di ordine teorico-politico. Pensare i nuovi soviet come *commons* ispirati al principio del comune è senz'altro importante. Per attivare una dinamica rivoluzionaria è certamente necessario costruire istituzioni autonome capaci di durare, federarsi e anticipare la forma politica espansiva dell'autogoverno democratico, ma questo «assemblaggio socia-

¹⁹ Cfr. M. Bookchin, *Per una società ecologica*, Milano, Eleuthera, 1989, p. 199.

²⁰ C. Laval, *La révolution du commun*, in «Silo. Agora des pensées critiques», luglio 2017, on line.

²¹ E. Traverso, *A ferro e fuoco. La guerra civile Europea 1914-1945*, Bologna, Il Mulino 2007, p. 50.

²² G. Fondu, *À propos de L'ombre d'Octobre de P. Dardot e C. Laval*, in «Contretemps», 28 febbraio 2018.

²³ F. Mometti, *L'ombra lunga di una rivoluzione. Dardot e Laval di fronte al potere dei soviet*, in «Connessioni precarie», 10 dicembre 2017. Cfr. anche Id., *Pietrogrado 1917: dentro la rivoluzione*, in «Connessioni precarie», 16 settembre 2017.

²⁴ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), Torino, Einaudi, 2009, pp. 247-326.

²⁵ B. Vecchi, *Rivoluzione russa nella morsa dello Stato autoritario*, cit.

le di contropoteri» non è (auto)sufficiente²⁶. Per non scivolare in un municipalismo un po' *celeste* occorre quindi pensare il modo in cui le istituzioni autonome, il cui consolidamento è prioritario, possano relazionarsi conflittualmente e/o negozialmente – mai subalternamente – alle istituzioni statali, sovranazionali e municipali della «sfera strettamente politica»²⁷. Ritrova così tutta la sua attualità il nodo leniniano del «dualismo di poteri». Del resto, anche quando le lotte reali riescono apparentemente a creare equilibri di governo progressivi – come è sembrato accadere in Grecia o in diversi paesi dell'America Latina –, il problema del modo in cui un «doppio potere» possa «dare luogo a un processo rivoluzionario» resta decisivo²⁸.

Certo, nel tentativo di sciogliere quel nodo con l'insurrezione di Ottobre, Lenin ha finito per sussumere il potere costituente delle masse al partito neutralizzando la prassi istituyente dei soviet. Ma il problema del rapporto tra movimenti sociali e organizzazione politica – che è poi in parte anche quello di come costruire un «partito» finalmente radicato nell'«immanenza materialista nelle lotte» e non nel «fuori di un'avanguardia che comanda la moltitudine e ordina la realtà»²⁹ – non smette di interrogare chiunque voglia accendere di nuovo la luce del comune oltre l'«ombra d'Ottobre». Senza dimenticare che essa può allungarsi anche mentre si ricerca il soggetto centrale della rivoluzione nell'«autonomia produttiva della forza lavoro cognitiva»³⁰.

²⁶ M. Hardt, S. Mezzadra, *Il soggetto del Manifesto*, in K. Marx, F. Engels, *Il manifesto comunista*, Milano, Ponte alle Grazie, 2018, pp. 288-289.

²⁷ F. Mometti, *L'ombra lunga di una rivoluzione*, cit.

²⁸ M. Hardt, S. Mezzadra, *Il soggetto del Manifesto*, cit., p. 289.

²⁹ A. Negri, *Soviet: Dentro e oltre il secolo breve*, cit.

³⁰ *Ibidem*.

GLI AUTORI

FRANCESCO BIAGI (Treviso, 1986), dottore di ricerca in “Storia, sociologia e cultura politica” presso il dipartimento di Scienze Politiche dell’Università di Pisa, è attualmente borsista di ricerca all’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e *Research Fellow* presso l’*Hannah Arendt Center* di Verona. È membro del Comitato direttivo della rivista *Il Ponte* e della redazione delle riviste *Altraparola* e *ThomasProject*. Scrive e si occupa di filosofia politica e studi urbani, in particolare, si sta impegnando nella riscoperta delle avanguardie filosofiche della *gauche* eterodossa francese nel Novecento. Con Gianfranco Ferraro ha curato per la rivista *Il Ponte* il monografico “Populismo, democrazia, insorgenze. Forme contemporanee del politico” (Firenze, agosto-settembre 2016) e con Mario Pezzella e Massimo Cappitti il monografico “Il tempo del possibile: l’attualità della Comune di Parigi” (supplemento al n. 3, Firenze, maggio-giugno 2018). Al pensiero del Segretario fiorentino ha dedicato il libro: “L’insorgenza repubblicana. Antologia e testi di Niccolò Machiavelli” (Il Ponte Editore, Firenze, 2016). È in corso di stampa per la casa editrice Jaca Book di Milano una monografia sul pensiero di Henri Lefebvre.

MASSIMO CAPPITTI, insegnante. Fa parte del Centro Studi Franco Fortini di Siena. Ha pubblicato per l’editrice Zona *Pensare dal limite. Contributi di teoria critica e Filosofia dell’unificazione e teoria della soggettività in Hegel e Holderlin*. Inoltre ha curato per BFS Edizioni Pisa *La rivoluzione russa* di Rosa Luxemburg e con Francesco Biagi e Mario Pezzella il volume monografico “Il tempo del possibile: l’attualità della Comune di Parigi” (supplemento al n. 3, Firenze, maggio-giugno 2018).

MICHÈLE COHEN-HALIMI (1963) è professoressa di filosofia presso l’*Université de Paris 8 Vincennes-Saint Denis*. È specializzata in filosofia tedesca

(Kant, Nietzsche, Adorno). Il suo ultimo libro riguarda le ragioni e i problemi della non-recezione francese della “Dialettica negativa” di Adorno: *Stridence spéculative. Adorno, Lyotard, Derrida*, Payot, collection «Critique de la politique», Paris, 2014.

RICCARDO FERRARI (Genova, 1972) insegnante e dottore di ricerca in “Scienze dell’antichità e filologico-letterarie” presso l’Università di Genova. Si è occupato in particolare della figura di Furio Jesi attraverso la co-curatela della rivista *Ticontra*, sezione monografica su Furio Jesi, n. 4, 2015; il saggio “Il maestro e l’allievo”, in Furio Jesi, *Riga*, a cura di Marco Belpoliti e Enrico Manera, Milano, marcos y marcos, 2010; la curatela di *Nuova Corrente*, “Furio Jesi. La scrittura del mito”, Genova, Tilgher, settembre 2009. Collabora con la rivista *Doppiozero*.

GIANFRANCO FERRARO (Messina, 1981) vive a Lisbona, dove svolge attività di ricerca post-dottorale presso l’Istituto de Filosofia della FCSH - Universidade Nova de Lisboa. Tra i suoi principali interessi di ricerca la questione della secolarizzazione e la genealogia del nichilismo occidentale. Ha scritto diversi saggi relativi alla storia delle pratiche democratiche e su classici del pensiero come Friedrich Nietzsche, Max Weber, Fernando Pessoa, Michel Foucault. Su quest’ultimo, in particolare, sta editando il volume “The Late Foucault. Ethical and Political Questions”. Con Francesco Biagi ha curato per “Il Ponte” il monografico “Populismo, democrazia, insorgenze. Forme contemporanee del politico” (agosto-settembre 2016).

ROBERTO FINELLI (Roma, 1945) si è dedicato, da sempre, a una interpretazione dell’opera di Marx che ne mostrasse le mitologie teoriche inutilizzabili (la concezione dell’essere umano e la teoria del materialismo storico) e, in pari tempo, le acquisizioni irrinunciabili del *Capitale*, massimo luogo di scienza della modernità (cfr. *Un parricidio mancato*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 e *Un parricidio compiuto*, Jaca Book, Milano 2015). I suoi scritti, assai critici della scuola di G. Della Volpe e di L. Colletti come dell’operaismo, provano a ripensare un «nuovo materialismo» e una nuova teoria dell’emancipazione, fecondata dalla psicoanalisi e dall’*Etica* spinoziana (cfr. *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, di prossima pubblicazione presso Rosenberg & Sellier).

DANIELE GORGONE, laureato in Filosofia all’Università di Torino con una tesi sulla filosofia politica di Miguel Abensour, è attualmente insegnante di filosofia e storia nei Licei e formatore presso il festival culturale Biennale Democrazia. Le sue ricerche si concentrano sulla filosofia politica francese del

secondo novecento e sul tema dell'obbedienza politica a partire dal concetto di servitù volontaria sviluppato da È. de La Boétie. Ha pubblicato, anche in collaborazione con il gruppo di ricerca Collettivo La Boétie, su *Teoria Politica, Storia del Pensiero Politico, La Società degli Individui, Surveillance and Society, Cahiers La Boétie*.

ANNE KUPIEC è docente di sociologia all'Università Paris-Diderot. Ha collaborato con Miguel Abensour per la pubblicazione delle opere complete di Saint-Just (2004), per la pubblicazione degli Atti del convegno dedicato a "Emmanuel Levinas e la questione del libro" (2008) e di quelli del convegno su Pierre Clastres (2011). È membro del comitato di redazione della rivista "Prismes", fondata da Miguel Abensour.

LUCA LENZINI (Firenze, 1954) ha dedicato studi e commenti all'opera di Vittorio Sereni, Franco Fortini, Guido Gozzano, Giovanni Giudici, Attilio Bertolucci, Alessandro Parronchi e altri autori novecenteschi, non solo italiani. Dirige la Biblioteca Umanistica dell'Università di Siena ed è membro del Centro di ricerca Franco Fortini.

MARIO PEZZELLA ha insegnato Estetica ed Estetica del Cinema in diverse università italiane e straniere. È attualmente redattore della rivista *Il Ponte*, per la quale cura la rubrica cinematografica e collabora col Centro per la Riforma dello Stato. Tra le sue pubblicazioni recenti: *La memoria del possibile* (Milano 2009), *Insorgenze* (Milano 2014), *Le nubi di Bor* (Arezzo 2016), *La voce minima* (Roma 2017). Insieme ad A. Tricomi ha curato il volume *I corpi del potere. Il cinema di Aleksandr Sokurov* (Milano 2012); ha curato inoltre i numeri speciali del *Ponte*: "La Repubblica dei beni comuni" (2013), "Gli spettri del capitale" (2014) e "Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi" (2018).

RUGGERO SAVINIO (Torino, 1934), dopo aver frequentato la facoltà di lettere a Roma, ha soggiornato a lungo a Parigi (1958-61), particolarmente interessato alla pittura informale di J. Fautrier. La sua ricerca, svolta generalmente in cicli di opere, variazioni sul tema, è fortemente segnata da una costante interrelazione e compenetrazione di colore, luce e materia, che generano spazi e figure, presenze incombenti e allo stesso tempo sfuggenti, evocative ed enigmatiche: *L'età dell'oro* (1977-82), *Conversazioni* (dal 1983), *Muse, fortune, rovine* (1986-88), *Stanze* (dal 1997) etc. Nel 1986 ha ottenuto il premio Guggenheim per un artista italiano; è stato invitato alla Biennale di Venezia nel 1988 e nel 1995 e ha presentato le sue opere in numerose mostre personali, tra cui ricordiamo quella nella Sala Viscontea del Castello Sforzesco.

sco a Milano (1999), e quella presso la Galleria Nazionale di Arte Moderna a Roma nel 2012. È autore anche di racconti, poesie e saggi, ricordiamo il più recente dei suoi libri: *Il cortile del Tasso*, Quodlibet, Macerata, 2017.

ALESSANDRO SIMONCINI, già docente a contratto di Storia del linguaggio politico all'Università per Stranieri di Perugia, di Storia dei mezzi di comunicazione di massa e di Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Firenze, è dottore di ricerca in scienze storiche e insegna storia e filosofia nei licei classico e scientifico della Repubblica di San Marino. Tra le sue pubblicazioni recenti: *Governare lo sguardo. Potere, arte, cinema tra primo Novecento e ultimo capitalismo*, Roma, Aracne, 2013; *Lessico postdemocratico* (a cura di, con Salvatore Cingari), Perugia, Perugia University Press, 2016; *Essere (in)giusti con Pasolini. Salò e l'inferno dell'edonismo*, in «Storia e politica», 1, 2017; *Un neoliberale a Parigi. Walter Lippmann e gli ordoliberali*, in «Scienza & Politica», 57, 2017; *Popolo della paura e paura del popolo. Note sulla genealogia del securitarismo*, in R. Bufano (a cura di), *La democrazia nel pensiero politico tra utopia e cittadinanza*, Milella, 2018.

ALBERTO ZINO, psicanalista e scrittore, dal 1979 a Firenze e a Empoli. Allievo di Aldo Rescio, è stato nel 1975 fondatore del Collettivo Freudiano di La Spezia e nel 1980 della Scuola Psicanalitica Freudiana di la Spezia e Firenze. Ha svolto attività didattica e di ricerca nelle Facoltà di Filosofia e Psicologia delle Università di Pisa e Firenze. Dal 1992 tiene a Firenze il Seminario di Psicanalisi Critica. Fondatore del Movimento Psicanalisi Critica di Firenze, analista didatta e conduttore di gruppi di Teoria della Clinica, per la formazione degli psicanalisti. Direttore della Rivista Psicanalisi Critica (www.psicanaliscritica.it), edita da Edizioni ETS di Pisa. Presidente della Comunità Internazionale di Psicoanalisi. Direttore della Rivista della Comunità Internazionale di Psicoanalisi, edita da Edizioni ETS di Pisa. Recentemente, insieme a Costanza Tabacco ha curato l'edizione italiana di P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Il panico politico*, Edizioni ETS, 2017.

Utopia e insorgenze. Per Miguel Abensour

scritti di

Francesco Biagi, Massimo Cappitti, René Char,
Michèle Cohen-Halimi, Riccardo Ferrari, Gianfranco Ferraro,
Roberto Finelli, Daniele Gorgone, Anne Kupiec,
Luca Lenzini, Gaston Miron, Carlo Perazzo,
Mario Pezzella, Jacopo Rasmi, Ruggero Savinio,
Alessandro Simoncini, Alberto Zino



9 788890 871757