

MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

> PRESENTAZIONE

2023/1

> IL TIANXIA E L'OCCIDENTE:
UN'INTERVISTA A ZHAO TINGYANG

Giugno

> GIUSEPPE CACCIATORE,
IN MEMORIAM

info@materialismostorico.it

> TESTI E INTERVENTI PER IL
PREMIO DOMENICO LOSURDO

> SAGGI, STUDI, NOTE

> RECENSIONI

Zhao Tingyang, Tao Tan, Panichi,
Carbone, Fistetti, Vaccaro, Franco,
da Silva, Pozzo, Barile, e altri

**TIANXIA [TUTTO-SOTTO-IL-CIELO].
LA FILOSOFIA, LA CINA E LA
RIVOLUZIONE GLOBALE CHE VIENE**

"PREMIO LOSURDO" # 3

a cura di Stefano G. Azzarà

Materialismo Storico, n° 1/2023 (vol. XIV)

Direttore scientifico: Stefano G. Azzarà (Univ. di Urbino).

Condirettore per l'estero: Fabio Frosini (Univ. di Urbino).

Direttrice responsabile: Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

Redazione

Emiliano Alessandrini, Alessandro Barile, Riccardo Cavallo, Carla Maria Fabiani, Elena Maria Fabrizio, Gianni Fresu, Giorgio Grimaldi, Leonardo Pegoraro.

Comitato scientifico

Presidente: Domenico Losurdo †

Filosofia José Barata-Moura (Universidade de Lisboa) †, Giuseppe Cacciatore (Univ. Federico II di Napoli) †, Mario Cingoli (Univ. di Milano Bicocca), Roberto Finelli (Univ. di Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Wolfgang Fritz Haug (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefano Petrucciani (Univ. La Sapienza di Roma), João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil), Jan Rehmann (Union Theological Seminary, New York), Tom Rockmore (Duquesne University, USA), Bernard Taureck (Universität Braunschweig), André Tosel (Univ. de Nice Sophia Antipolis) †, Claudio Tuozzolo (Univ. di Chieti-Pescara).

Storia Angelo d'Orsi (Univ. di Torino), Francesco Germinario (Fondazione "Luigi Micheletti" di Brescia), Marina Montesano (Univ. di Messina), Gianpasquale Santomassimo (Univ. di Siena), Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

Pedagogia Massimo Baldacci (Univ. di Urbino).

Discipline economiche Riccardo Bellofiore (Univ. di Bergamo), Guglielmo Forges Davanzati (Univ. del Salento), Emiliano Brancaccio (Univ. del Sannio).

Discipline giuridiche e storico-giuridiche Antonio Cantaro (Univ. di Urbino), Federico Martino (Univ. di Messina).

Discipline letterarie Salvatore Ritrovato (Univ. Di Urbino).

Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane è una pubblicazione dell'Università di Urbino con il patrocinio della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx e dell'Istituto italiano per gli studi filosofici.

Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo.

Indirizzo internet: <https://journals.uniurb.it/index.php/materialismostorico>.

E-ISSN 2531-9582

Registrazione presso il Tribunale di Urbino n. 2/2016.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Se non diversamente indicato, i contenuti di questa rivista sono pubblicati sotto licenza

[Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

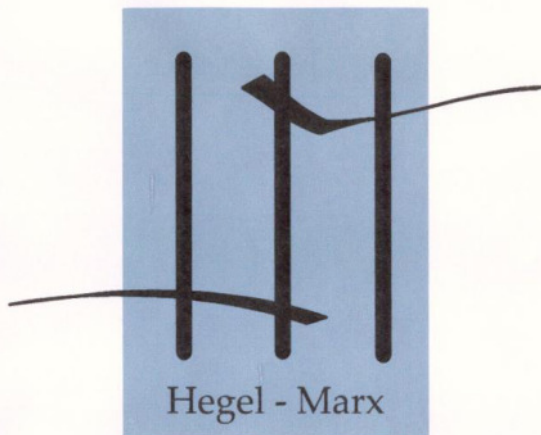
2023/1, vol. XIV
(giugno)

Tianxia [Tutto-sotto-il-Cielo].
La filosofia, la Cina e la
rivoluzione globale che viene

Premio “Domenico Losurdo”
3

a cura di Stefano G. Azzarà

Internationale Gesellschaft



Hegel - Marx

für dialektisches Denken

SOMMARIO

QUESTO NUMERO

Stefano G. Azzarà 5-6

GIUSEPPE CACCIATORE *IN MEMORIAM*

LA ZATTERA DELLA VITA. IN RICORDO DI GIUSEPPE CACCIATORE
Nicola Panichi 8-16

GIUSEPPE CACCIATORE: LA TRASFORMAZIONE, OLTRE LA STORIA
Raffaele Carbone 17-25

***TIANYA* [TUTTO-SOTTO-IL-CIELO], LA FILOSOFIA IN CINA
E LA RIVOLUZIONE GLOBALE CHE VIENE**

LA STORIA DEL MONDO NON È ANCORA INIZIATA
Intervista di Rudolph Moritz a Zhao Tingyang 28-36

THE THREE PATHS CHINESE SCHOLARS HAVE FOLLOWED IN STUDYING THE
MARX-HEGEL-RELATIONSHIP – AND A PROPOSAL FOR A NEW PATH
Tao Tan 37-40

**LA TERZA EDIZIONE DEL PREMIO INTERNAZIONALE
“DOMENICO LOSURDO”**

NIETZSCHE NEL LABORATORIO TEORICO DI DOMENICO LOSURDO.
UNA PROPOSTA DI RILETTURA
Francesco Fistetti 42-53

I GIUDIZI DI ASSEGNAZIONE DEL PREMIO
Emiliano Alessandrini — Stefano G. Azzarà — Giorgio Grimaldi 54-59

SPEKULATIVE VERNUNFT UND DIE MÖGLICHKEIT
BEFREIENDER VERÄNDERUNG. HEGELIANISCHE PERSPEKTIVEN
Gregor Schäfer 60-112

DER HAYEK-SCHMITT-NEXUS. NEOLIBERALISMUS UND NEUE RECHTE
IM ANTIDEMOKRATISCHEN KONSENS
Phillip Becher – Kevin Rösch 113-158

NIETZSCHE ET LA CRITIQUE DE LA MODERNITE DEMOCRATIQUE
Pieter De Corte 159-251

SAGGI

TROCKIJ, SIMONE WEIL E I “NOBILI AMICI DELLA RIVOLUZIONE”
Alessia Franco 254-273

ANDRÉ GORZ E IL POSTFORDISMO
Giovambattista Vaccaro 274-291

STUDI DIVERSI

- ANTICHITÀ SENZA SCHIAVI. BREVE SINTESI DI UN PERCORSO DI SOLE UTOPIE
Leonardo Masone 294-308

ALTRI STUDI: MATERIALISMO STORICO, GEOGRAFIA, GEOPOLITICA

- DECOLONIZZAZIONE O RICOLONIZZAZIONE DEL MONDO? LA GRANDE
CONVERGENZA E LA RIDEFINIZIONE DELLO SPAZIO SACRO DEI LIBERI
Stefano G. Azzarà 310-326
- TRANSIZIONE AL CAPITALISMO E FORME DI COSCIENZA SOCIALE:
UN DIBATTITO SU PERCORSI DI SVILUPPO E GEOPOLITICA
Marcos Aurélio da Silva 327-352
- STATE, TERRITORY AND GLOBALIZATION: DIALOGUES BETWEEN JÜRGEN
HABERMAS AND MILTON SANTOS
Renata Rogowski Pozzo 353-362

NOTE

- «NON PIÙ PAROLE MA PIOGGE DI PIOMBO». IL LABIRINTO DEGLI ANNI
SETTANTA IN LIBRERIA
Alessandro Barile 364-376

RECENSIONI

- Canfora (*Franco*) 378-381
- Punzo (*Fantoni*) 382-384
- Ponzani (*Paciotti*) 385-387
- Marx–Engels–Lachâtre (*Cardinale*) 388-390

Questo numero

Stefano G. Azzarà

Presentiamo qui il numero 1/2023 (XIV) di “Materialismo Storico”.

Inizialmente pensato per ospitare principalmente le relazioni dei vincitori della terza edizione del Premio Internazionale Domenico Losurdo, questa uscita ha visto cambiare due volte in corso d’opera la propria composizione. Siamo infatti riusciti a ottenere i diritti di un’intervista rilasciata da Zhao Tingyang alla rivista tedesca “Philosophie Magazin” e subito dopo abbiamo stabilito un contatto con lo stesso Zhao, il quale ci ha fornito il testo originale in inglese con alcune integrazioni. Questa sezione, che a quel punto intendevamo collocare nelle prime pagine della rivista per il rilievo strategico dell’intervento di Zhao nella prospettiva di un dialogo tra il materialismo storico e il pensiero cinese contemporaneo e per l’imminenza della pubblicazione della traduzione italiana del suo libro sul *Tianxia*, è completata da una breve rassegna sugli studi hegeliani in Cina curata da Tao Tan, dottorando presso la Tsinghua University di Pechino. Nel frattempo, era giunta però la notizia della morte del prof. Giuseppe Cacciatore, il quale non solo aveva generosamente accettato di far parte del nostro Comitato Scientifico e aveva tenuto a battesimo nel 2016 il primo numero di “Materialismo Storico”, ma era per molti di noi e da molto tempo una figura di riferimento intellettuale verso la quale nutrivamo grande stima, affetto e gratitudine. Abbiamo sentito il bisogno di ricordarlo – e di mostrare vicinanza a Fortunato Cacciatore e alla famiglia – con un intervento di Nicola Panichi, che gli era stata carissima amica, e di Raffaele Carbone, suo allievo diretto e docente alla Federico II di Napoli.

Le relazioni del Premio Losurdo, i cui lavori si sono tenuti in modalità mista presso l’Università di Urbino il 30 marzo 2023, sono state spostate a quel punto nella terza sezione. La raccolta degli interventi si apre con la relazione introduttiva di Francesco Fistetti, il quale ha dialogato con la lettura losurdiana di Nietzsche utilizzandola anche per una messa a fuoco del nesso tra postmodernismo e neoliberalismo. Seguono poi le relazioni dei vincitori del Premio. Il primo premio è stato vinto da Gregor Schäfer, con una riattualizzazione della ragione speculativa hegeliana letta come chiave di un progetto emancipazione e trasformazione della realtà incentrato sull’idea di un universalismo concreto. Phillip Becher e Kevin Rösch, vincitori del secondo premio, hanno messo in pratica la lezione di Losurdo sul nesso tra liberalismo e pensiero di destra attraverso un’originale analisi delle affinità tra Schmitt e Hayek. Pieter De Corte, infine, ha proposto una ricostruzione del pensiero nietzscheano come critica della modernità democratica che tanto deve al *Ribelle aristocratico* di Losurdo.

Purtroppo, a proposito di questa sezione dobbiamo segnalare uno sgradevole inconveniente. Nonostante gli accordi, due dei vincitori del Premio non hanno consegnato in tempo la stesura definitiva dei loro saggi; o meglio: non l'hanno consegnata affatto. Essendo ormai tardi per ripensare questo numero e per non aggiungere alla beffa il danno di un'uscita monca (e di rivedere i medesimi articoli pubblicati altrove tra qualche mese...), è stato deciso di pubblicarli comunque; nella forma – ampiamente imperfetta – in cui erano stati inviati per la valutazione e con la vaga speranza che, dopo tanta inaffidabilità, anche per questi autori, comunque promettenti, arrivi il tempo della maturazione.

Informiamo infine che per divergenze di politica culturale che si sono rivelate non superabili, con questa pubblicazione si conclude la collaborazione tra “Materialismo Storico” e il Gruppo di ricerca Domenico Losurdo.

Nella sezione Saggi presentiamo due interventi più legati al dibattito interno alla storia del marxismo e dei suoi dintorni: un articolo di Alessia Franco che rende conto delle risposte di Trockij alle critiche mosse da Simone Weil alla Rivoluzione d'Ottobre e una ricostruzione di Giovambattista Vaccaro delle ricerche gorziane sul postfordismo.

La sezione Studi diversi presenta la seconda e ultima parte di una rassegna sulle ideologie schiaviste nel mondo antico, mentre altri studi si occupano di questioni che chiamano in causa un possibile sguardo globale e “geografico” del materialismo storico: un articolo su Grande Divergenza e Grande Convergenza; un intervento di Marcos Aurélio da Silva sul ruolo della geografia nei concreti processi di transizione che mette in dialogo Milton Santos e Gramsci; una ricostruzione di Renata Pozzo sul dibattito brasiliano sulle relazioni internazionali a partire, ancora, da Milton Santos. La sezione Note vede invece un intervento di Alessandro Barile su alcuni libri che chiamano in causa un nodo decisivo del pensiero post-operaista: gli anni Settanta e il dibattito interno ed esterno a Potere operaio.

Chiudono questo numero alcune recensioni: Alessia Franco su un recente libro di Luciano Canfora dedicato alla «democrazia dei signori» (e dunque in qualche modo “losurdiano”); Anna Fantoni su una raccolta degli studi che Luigi Punzo ha dedicato alla «filosofia della praxis» in Antonio Labriola; Marco Paciotti sull'ottimo libro di Michela Ponzani sulle persecuzioni giudiziarie dei partigiani nell'Italia repubblicana; Alessandro Cardinale sulla corrispondenza tra Marx, Engels e l'editore Maurice Lachâtre, pubblicata pochi anni fa in Francia ma ancora inedita in Italia.

Giuseppe Cacciatore,
in memoriam

La zattera della vita. In ricordo di Giuseppe Cacciatore

Nicola Panichi (Università di Urbino, Scuola Normale Superiore di Pisa)

Negli ultimi mesi molte cose mi sono passate per la mente, e più volte sono stato fecondato inattualmente, ma quando avrò di nuovo tempo? Queritur.

(F. Nietzsche, Lettera a Carl von Gersdorff, Naumburg, 249 dicembre 1874)

... quemadmodum quaerimus saepe eos cum quibus stamus...

(Seneca, Ad Lucilium, 71, 5-6)

La scrittura di ogni autore operoso ha un suo cammino e le sue tappe; le stazioni coincidono con quelle della vita: biografia e bibliografia vengono a intrecciarsi, a volte sovrapporsi, sino a comporsi in un positivo e multiforme intreccio di forme, analogo a un'informe somiglianza di prefigurazioni vitali. La motivazione è da ricercare nella pregnanza di uno stile non «intonacato da una parvenza di vita» e, al tempo stesso, nell'andamento progressivo del modo di dare un senso alla capacità di far vivere la propria opera non mancando, al fondo, di filtrarla con una paradossale e inattesa «azzurra solitudine», simile a quella dello spirito libero evocato dallo Zarathustra di *Ecce homo*. Atteggiamento spesso sottaciuto, per una sorta di pudore preliminare alla corretta comprensione del nesso teoria-prassi che segna ogni forma di filosofia 'civile' e la possibilità di considerare la filosofia a partire da un orizzonte storico. Non è un caso se l'interesse di Giuseppe Cacciatore sia andato sempre verso quegli autori che hanno manifestato una marcata intenzione etica – soggetto individuale e collettivo. Una intenzione mai ambigua, a volte problematica per la natura dell'oggetto, di interpretare il mondo prima di trasformarlo.

La Prefazione alla Bibliografia degli scritti (1969-2020) – largesse di Paola Volpe, sua compagna di vita –, mentre evoca il concetto di «memoria vegetale», attribuendone la paternità a Umberto Eco, sposta l'asse dalla scrittura filosofica alla lettura, rinnova il patto di

collaborazione tra autore e lettore mentre introduce il lettore dentro la tela densa di pensieri e volizioni, conferendo, ancora una volta, valore alla tenacia polisemica e all'impegno del *lupus[lector]* in *fabula*. Scrittura e lettura divengono l'ordito e la trama della concezione del mondo, di una *weltanschauung* e delle sue riserve vitali; lo spirito del mondo in un intellettuale al quale filosofia e vita sono apparse sempre vincolate nei loro nessi profondi e vincolabili nelle prospettive che il pensiero presenta alla vita (e viceversa), non esigendo sconti (teorici e pratici) e riuscendo a mantenere alta la tensione di quel criticismo storico-problematico che tanto ha alimentato la riflessione dello studioso. Un modo preciso di intendere la filosofia e la sua storia, saldo nella lontananza dalle voghe, dalle umbratilità stagionali e ideologiche, dai provincialismi filosofici localizzati, delocalizzati, globalizzati...

La Bibliografia testimonia non solo della complessità di un'opera ininterrotta come costruzione di articolazioni variegata e prismatica con il proprio tempo, ma anche del possesso di una bussola ben orientata, della capacità di uno sguardo che è, al contempo, sismografo dell'orizzonte e interprete della prossimità. Seneca – la cui «universalità» è stata riproposta più volte da María Zambrano – sta lì a ricordarlo nell'Ad Lucilium: nessun vento è favorevole per chi non ha di mira un porto (*ignoranti quem portum petat nullus suus ventus est*).

Qui il finalismo, lo sguardo teleologico, si connota di progettualità cosciente e trasformativa; abbandona il concetto «infantile di teleologia che dimentica la soluzione data da Kant [...] che il sughero non nasce per servire il turacciolo delle nostre bottiglie». Sono le parole di Gramsci mentre si sforzava di definire il nucleo filosofico della propria riflessione nei Quaderni, ripensa il concetto kantiano di teleologia e si interroga se esso possa servire da salvaguardia per evitare il significato «equivoco e mistico» che a tratti lo ha connotato; e, in un crescendo, se il significato della «radice teleologica» dell'agire (in senso kantiano) non potesse essere «sostenuto e giustificato dalla filosofia della prassi». Ma il suo sguardo si dilatava: «occorre studiare Kant e rivedere i suoi concetti esattamente». Nel suo progetto maturo di unificazione della società e del mondo, Cacciatore, non a caso, continuerà a leggere Marx con gli occhi di Gramsci, per rimarcarne la centralità etica nei percorsi di modificazione «storico-critica» della praxis.

Della comprensione dei molteplici nuclei teorici del reale e le risposte ai problemi che tali nessi hanno imposto alla scrittura e al pensiero storico-critico, Peppino ha fatto un punto di forza della sua riflessione filosofica durata un tempo lungo e fitto, mai separata dall'approccio storiografico e storico-filosofico; una sorta di pietra miliare dello «storicismo» su scala internazionale (che non solo ha contribuito alla Diltthey-Renaissance e alla Diltthey-Forschung, ma ha investito l'Historismus nel suo complesso: Humboldt, Droysen, Troeltsch, Meineke, Lamprecht...), declinato e riproposto nelle sue metamorfosi e anamorfofi con importanti contributi su temi, autori e spazi geografici – tedeschi, italiani, iberici e latino-americani. Una lunga fila a cui si aggiungono Kant, Marx, Bloch, Lukács, Rickert, Cassirer, Groethuysen; Vico, Labriola, Gramsci, Gentile, Croce, Capograssi, Piovani... La tematica dell'immaginazione e il rapporto tra filosofia e poesia arricchiscono la già complessa costellazione che inglobava la storia, sperimentandone in intensità la dimensione etico-politica a segnavia della mai sopita passione civile.

Nella lunga biografia intellettuale, Spagna e mondo latino-americano (Ortega, Nicol, Gaos, Zambrano, Zea, Zubiri), rimarranno una costante della ricerca, un insistito oggetto di dibattito alla luce di nuovi, intensi e decisivi approfondimenti e stringenti sodalizi in vista di un unico ideale progetto alimentato dalla linfa di incontri intellettuali che continueranno a rinvigorire, ognuno a loro modo, la forma matura e 'adulta' dei molteplici e incisivi risvolti del criticismo «storico-problematico». Non a caso il 1983, come è stato ricordato, aveva segnato il punto focale del suo lavoro su Ortega y Gasset, in occasione del centenario della nascita, da cui si sono dipanati poi contributi fondamentali a un più largo raggio (oltre quelli ricordati: Briceño, Bello, Paz). Sullo sfondo, la costante riflessione sui fondamenti filosofici dei diritti umani e delle differenze gli l'evoluzione, le sfide e le possibilità della democrazia nell'atlante geopolitico dell'America Latina.

Anche i temi degli ultimi anni, dedicati ai problemi inerenti l'interculturalità nei suoi sfaccettati aspetti (etici, ermeneutici, politico-filosofici ed epistemologici), si declineranno su categorie storico-filosofiche le cui radici non si stenta a comprendere e situare all'interno

di una dialettica e di un vocabolario filosofico i cui lemmi fondamentali spesso sottolineati (identità, riconoscimento, universalismo, cittadinanza, laicità, democrazia, diritti umani, intersoggettività, senso comune) scandiscono le coordinate per una comprensione genetica del mondo che non sia ancora una volta solo interpretazione ma trasformazione. Linee fondamentali di una ricerca filosofica il cui svolgimento marcherà una forma peculiare di storicismo, restituito efficacemente nella denominazione etica, democratica e interculturale.

Nel ripercorrere le ragioni del suo concentrarsi sull'interculturalità, la filosofia civile, la cittadinanza e l'universalismo dei diritti – e con un inconsueto sforzo di autocomprensione –, Cacciatore ha tracciato una linea di demarcazione che non è passata inosservata: di «momento» in «momento» (Dilthey e il «momento della prassi»; Bloch e il «momento utopico»; la dimensione critica ed etica dello storicismo; Labriola, Gramsci, la filosofia pratica di Croce, Vico e la filosofia civile; l'interculturalità), nella piena maturazione del convincimento che (storicamente) attraverso le strategie concettuali e le soluzioni fornite dalla filosofia vichiana si potesse ripensare e concepire una retta configurazione del problema di coniugare principi metafisici e storicità, e di conseguenza sempre Vico potesse fornire uno strumentario idoneo per porre correttamente il rapporto tra universalità dei diritti consustanziali all'umano e riconoscimento delle differenze culturali.

L'ultimo impegno teorico sull'interculturalità ha continuato a testimoniare delle due linee principali e raramente carsiche del percorso che i suoi più fini esegeti hanno consegnato al «saggismo filosofico». Entrambe sono richiamate con lucidità anche nella Prefazione alla Bibliografia. Innanzitutto, la condivisione con Ortega di una precisa idea di storia della filosofia intesa in una più larga dimensione di storia della cultura che scandisce alcuni punti nodali della ricerca. Negata la *philosophia perennis* con le sue «cattedrali di idee» (nella restituzione critica gariniana), la nuova filologia dell'umano e del suo cammino pensa la filosofia come un insieme di idee di cui non è possibile fare storia prescindendo dai contesti socio-culturali, dai luoghi e dai tempi della vita e quello che Starobinski chiamava il «tempo vissuto».

Il tema, con tutta evidenza, non riguarda più solo la storicità della filosofia, ma la filosofia *sans phrase* nel momento in cui prevede una

eccedenza capace di acquisire altri orizzonti rispetto ai capisaldi dei grandi dibattiti negli anni Cinquanta che hanno insistito sul concetto di temporalità e temporalizzazione del pensiero filosofico. Nella distanza, una sorta di gigantomachia (Saitta, Guzzo, Corsano, Piovani, Semerari, Bontadini, Paci, Lugarini, Abbagnano, Antoni, Calogero, Cantoni, Geymonat, Lombardi, Mondolfo, Paci, Spirito, Mathieu, Verra, Preti, Morpurgo-Tagliabue, Plebe, Franchini, Castelli, Lombardi, Valori, e ovviamente Garin), ferro rovente insieme all'incrociarsi di voci e dibattiti internazionali, soprattutto francesi (Guérout, Bréhier, Gouhier, Gilson, Marrou, Febvre, Gusdorf, e lo svizzero Gigon), la cui fenomenologia Cacciatore conosceva bene, condividendone l'assunto di fondo relativo all'idea che non si tratta di costruire un'astratta esposizione cronologica delle «dottrine filosofiche» ma di far assumere alla filosofia il compito principale di eliminare la progressiva disumanizzazione della vita in cui bisogna continuare a immergersi, cercando di comprenderne il senso e l'istanza teleologica. Dunque, non solo una riflessione filosoficamente problematica sulla storia e sul proprio tempo, ma la presa in atto di una teleologia e una filosofia della storia intese in senso non tradizionale.

Se, nondimeno, la criticità dello storicismo rifugge da ogni tentazione metafisica della storia e da ogni filologia della narrazione, la storia, come la storia della filosofia, resta un problema per il filosofo e lo storico della filosofia. Cacciatore, storico della filosofia, offre uno sforzo non scontato, originale, polifonico, che invita a riconoscere l'utilità di una riflessione ulteriore sull'annoso rapporto filosofia e storia che ne posti il baricentro. Le varie modulazioni metodologiche e tematiche contribuiscono al riconoscimento della dimensione storica come inseparabile dalla filosofia, anche se il rapporto viene restituito in una articolazione divenuta via via più complessa, sfaccettata, bisognosa di cura per sfuggire a tentazioni riduzioniste, a beneficio di quella *levitas* che la *gravitas* a volte non consente. Se Dilthey, a cui ha dedicato tre monografie, è la storicità della vita, l'ermeneutica teoria del sapere storico e il comprendere storico è conoscenza accompagnata sempre da tonalità emotive, Cacciatore ha inteso imprimere allo storicismo critico-problematico una nuova caratterizzazione segnalantesi come storicismo etico.

Un altro aspetto decisivo, allora, strettamente connesso al precedente, va a comporre la cifra del suo pensiero e mette in luce la rilevanza etico-pratica attribuita alla filosofia, la sua intrinseca vocazione civile: la vita concreta nel sentiero degli uomini, la «vita civile» e il destino della filosofia nella sua declinazione etico-politica per cui la storia stessa diviene coscienza dell'agire storico, motore dell'azione civile e della conoscenza dell'intreccio teoria-prassi. E qui si concentra il senso di una sorta di genealogia morale rimessa sui piedi: dall'assunzione della storia come impegno civile deriva la sua idea di responsabilità dell'azione politica e la sua appartenenza intellettuale alla «sinistra meridionale post-crociana», garante della laicità, tra esistenzialismo e marxismo.

La scelta della filosofia ha dunque implicato una educazione permanente al criticismo e alla critica storica, l'adesione all'esistenzialismo italiano ed europeo. Il tema chiave è e rimarrà il confronto con la storia tra Vico, Herder, Hegel, il neokantismo, Dilthey, con il ritorno a Croce e Gentile. Ed è proprio l'ipotesi di uno storicismo dopo lo storicismo, secondo una fortunata formulazione, non solo a condurlo a quel concetto di storicismo problematico aperto alla dimensione del futuro e, dunque, configurante la storia come liquido amniotico per la libertà e la vitalità della liberazione, ma a far convivere Nietzsche e Gramsci, Marx e Dilthey e la possibilità di una nuova storia che non si immerga del Lete, nel fiume dell'oblio, una storia senza amnesia ma anamnestica, idea (l'anamnesi della storia come farmaco) a cui era ritornato anche di recente. Il suo insegnamento all'estero (Germania, Spagna, Venezuela, Colombia...) è stato testimone dell'intima coerenza della cornucopia di forme di un progetto sempre al vaglio della prova, interagente con la memoria filosofica.

Milleottocentonovantotto titoli e una intensa politica culturale hanno dato forma a una biblioteca reale e ideale a lascito di un impegno culturale indefesso, un autentico esperimento ed esercizio per saggiare scrittura e vita, teoria e norma: volumi, opuscoli, curatele; saggi e articoli; edizioni di testi e traduzioni (Dilthey, Riedel, Otto); collaborazioni e direzioni di riviste, recensioni e schede; introduzioni, prefazioni, premesse, articoli di giornale – la preghiera del mattino del filosofo della

storia... Sempre nel tempo e con l'irrequietezza anamnesticamente dell'intelletto filosofico e della lanterna di Diogene.

Il tempo, ma anche le sue barbarie ricorrenti, ferine, efferate trasgressioni dell'umano, della compassione. L'umano in travesti (inumano), lo strip-tease dell'umanità o del «nostro umanesimo» (Sartre). Alle grandi tragedie storiche del Novecento, come i campi di sterminio, ha cercato di opporre una concettualizzazione proveniente dalla sua formazione (vichiana e marxista), nel malcelato timore che nei momenti di crisi si potrebbe smarrire l'idea erasmiana del Dulce bellum inexpertis, secondo la quale l'ultima ratio per l'uomo rimane l'uomo stesso, o la metaforica lancia di Achille (o di Odino) che ferisce e sana. Per la maturazione dell'approdo etico-politico del suo storicismo, vie e metodi si sono legati indissolubilmente alla fedeltà all'idea del futuro della dignità dell'uomo e a un'andatura del cammino da intraprendere (l'«ortopedia del camminare eretti»), sul presupposto teleologico che l'humanum sia ancora il compito dell'umanità, la cui 'natura', razionale e libera non è pienamente compiuta: la plasmabilità, in quanto tale, è il carattere specifico dell'umanità, ricordava Fichte nel Fondamento del diritto naturale.

Ha sempre mostrato la persuasione che la dialettica tra individuale e universale, teoria e vita fosse la cartina di tornasole vivificante la problematicità di uno storicismo aperto e pluralistico che avrebbe consentito di accedere all'universo-mondo dell'alterità, nel confronto e riconoscimento etico dell'altro, e potesse divenire uno «storicismo etico» solo per questa via. La persuasione riguardava anche il riconoscimento di un'autentica universalità radicata nell'essenza dell'individualità, nell'universale-singolare dell'intersoggettività in cui la molteplicità delle forme della vita e delle radici antropologiche detta la normatività dei suoi valori per l'interazione storico-sociale, come è stato sottolineato. L'essenza dell'etica dello storicismo reclama un'autonomia garantita dal superamento dell'accezione peggiorativa dell'individualismo etico ed è scandita dall'esigenza ineludibile di un concetto di libertà e dignità condivise, residuo nobile della religione della libertà e della concezione del vitale problematico e irrequieto crociano.

Ma continuerà a essere Vico la sua arma appuntita contro il deserto emotivo del nichilismo contemporaneo e del suo «spazio impoetico»,

quello stesso Vico che gli aveva consentito di creare una nuova filosofia storicistica, poggiante sul *verum et factum conventuntur* cioè una idea di verità in quanto farsi della storia e una nuova fondazione dell'esperimento dell'*humanum*, al di là della concezione solipsistica della morale. L'intrinseca consapevolezza della politicità della filosofia avrebbe guidato l'approdo etico-politico del suo storicismo sul presupposto saldo della essenziale eticità della conoscenza filosofica. E qui si riaffaccia l'immagine orteghiana della cultura come «zattera della vita» e quella prospettivistica dell'uomo, animale che cammina nel tempo con la libertà-forma-della-vita.

La domanda più volte riproposta (quale etica per una società interculturale?), a cui ha cercato di rispondere in diverse occasioni, riassume tutto il potenziale teorico e pratico dell'engagement della filosofia che vuole superare i confini spazio-temporali e dare legittimità alla cittadinanza del mondo non solo qui e ora. La risposta non può che ammantarsi dell'articolazione complessa del pluriversum nello sforzo di fugare ambiguità teoriche o trappole ossimoriche. L'universalismo etico è possibile a patto che non occulti o smarrisca la ricchezza delle differenze, il senso primigenio delle etiche in dialogo, a confronto, inglobanti contatto, influenze, ibridazioni, contaminazioni, *métissage* – e si assuma il compito di coltivare una forma di relativismo compatibile con i contesti storico-culturali e non quel relativismo 'assoluto', dunque parossistico e intollerante, che non ipotizza di relativizzare se stesso e cade nella contraddizione logica.

Come è stato ricordato, della lezione di Piovani, aveva gelosamente custodito il concetto di «universale universalizzante», una forma di universale in fieri, che pone a fondamento del suo universalismo critico. Ulteriore testimonianza dello sviluppo di un pensiero come storia di integrazioni conoscitive e antropologiche, linfa vitale di una progettualità che rinnova il compito e la carica sovversiva del nuovo umanesimo con la sua sana retorica del molteplice e la sua rivoluzione contro la sordità dell'identitario. Impegno dettato dal comune senso dell'umano, dal senso comune nell'accezione kantiana, cioè di senso che tutti gli uomini hanno in comune nella partecipazione all'umano, su cui Kant si era soffermato nella terza Critica e che qui assume valore di paradigma etico quale diritto universale all'appartenenza comune. Del resto, Gramsci ci aveva

avvertito, aprendo la strada alla dialettica della «traducibilità» dei concetti e dei linguaggi... La nuova città pensata dello sforzo teorico-pratico dello studioso è un mondo meticcio e cosmopolita, in cui il diritto di cittadinanza si avvera proprio tramite il fondamento universale di tale diritto.

Peppino amava la prosa filosofica di María Zambrano e avrebbe accolto il ritmo morale di alcune osservazioni a integrazione del suo stesso concetto di universale. Seneca e la sua universalità era la cifra del libretto aureo *El pensamiento vivo de Séneca* (tradotto qualche anno fa in italiano per i tipi di Bruno Mondadori) e rappresenta una risorsa non inattesa per la posta in palio della prospettiva cui guarda la fedeltà dell'intellettuale al chiasmo etico di dignità del futuro e futuro della dignità.

Nella lente di Zambrano, figura universale è «chi ha incarnato una delle maniere più fondamentali di essere uomo», come Seneca, appunto. Una umanità che ammette, e persino pretende, versioni diverse della sua composita 'natura'. In conformità con il pensiero del suo maestro, Ortega, ognuna di queste versioni già realizzate costituisce «un'esperienza storica, una figura trascendente». Se esistono versioni dell'uomo più fortunate di altre, più perfette, e strade percorse sino alla fine, si deva al coraggio della verità consumata sino alla trasparenza. Figure che hanno accettato il difficile compito «di vivere per tutti una possibilità umana» con «una intatta virtù». Si tratta delle figure più chiare, nitide, le più durature, le più adatte a ottenere le ripetute risurrezioni, concludeva.

Mantenendo al contempo lo sguardo vigile con Zambrano (e Seneca), avrebbe continuato ad apprezzare anche il loro ritmo filosofico e problematico circa il «mistero» della prossimità: «Accade [...] solitamente che i misteri più grandi risiedano in quello che ci è più familiare e vicino, senza che noi possiamo sapere se il mistero consiste forse nella sua stessa prossimità, nel fatto cioè che qualcosa ci sia familiare, e nel genere di verità che ci propone». E la persuasione che il mistero più grande resti l'io, la figura più familiare ed estranea al tempo stesso, e che nel paradiso dell'identità culturale, forgiante il suo modello coutumier di universale, le erbacce resistano allo sforzo tantalico di estirparle.

Giuseppe Cacciatore: la trasformazione, oltre la storia

Raffaele Carbone (Università degli Studi di Napoli Federico II)

Giuseppe Cacciatore, scomparso il 2 marzo di quest'anno, originario di Salerno, è stato una figura autorevole del mondo accademico nazionale e internazionale. Laureatosi in Filosofia presso l'Università degli studi di Roma La Sapienza nel 1968, Cacciatore è stato assistente ordinario presso la cattedra di Fulvio Tessitore, prima all'Università di Salerno e successivamente all'Università Federico II di Napoli. Professore ordinario di Storia della filosofia (dal 1984) e professore emerito dell'Università Federico II di Napoli, ha ricoperto ruoli di primo piano nella sua università e in altre istituzioni: in particolare è stato presidente del Corso di laurea in Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università Federico II di Napoli (1990-1995), delegato del Rettore dell'Università Federico II Napoli per i rapporti internazionali (1993-1996), direttore del Centro di studi vichiani (1995-2002), direttore del Dipartimento di filosofia Antonio Aliotta (2001-2007), presidente della Società Italiana degli storici della filosofia (2010-2014), presidente della sezione di Salerno della Società filosofica italiana (SFI) e della Società salernitana di Storia Patria. Dal 2007 è stato socio, prima corrispondente e poi ordinario, dell'Accademia dei Lincei, socio nazionale dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società di Lettere e Arti in Napoli e membro del Consiglio di Amministrazione dell'Istituto di Studi Latino-Americani, del quale è stato vicepresidente. Nel 2015 ha ricevuto la Laurea Honoris Causa in Scienze Pedagogiche presso l'Università degli Studi di Salerno. È stato spesso ospite presso università straniere: visiting professor nel 1982 presso l'Universidad Central de Venezuela, stipendiato DAAD nel 1984 presso l'Università di Monaco di Baviera e nel 1998 presso l'Università di Halle-Wittenberg. Oltre a partecipare a numerosi convegni, ha tenuto corsi, conferenze e seminari presso le università di Barcellona, Berlino (Freie Universität Berlin e Humboldt), Düsseldorf, Halle, L'Avana, Maracaibo, UNERBM Cabimas (Venezuela), Carabobo (Valencia, Venezuela), München, Münster, Neuquen (Argentina), Potsdam, Valencia e presso la Universidad nacional autonoma de Mexico.

Reinterpretando un'esigenza profonda della sua generazione, Cacciatore ha inoltre partecipato in modo attivo al dibattito pubblico del nostro tempo, ricoprendo anche importanti incarichi istituzionali sia a Salerno, come consigliere comunale e – si è detto – come presidente della Società salernitana di Storia Patria, sia nell'Università Federico II di Napoli; ha svolto, inoltre, con generoso impegno una importante attività quale analista e commentatore politico dei principali eventi e momenti della storia del nostro paese nel corso degli ultimi decenni.

Le ricerche del Cacciatore studioso e storico della filosofia, condotte alla luce di uno storicismo critico-problematico¹ ripensato in termini originali², hanno toccato momenti centrali della filosofia europea e latino-americana dall'umanesimo sino al XX secolo. Da un lato, Cacciatore si è concentrato sulla tradizione filosofica italiana: Giambattista Vico³ (con interpretazioni che hanno avuto vasta e significativa fortuna anche fuori di Italia, in particolare in Germania, Spagna e Sud America), Giordano

¹ Con questa espressione, come è noto, si indica l'orientamento e la posizione di fondo del pensiero di Pietro Piovani, che ruota intorno al nesso tra l'universalità della norma e l'inalienabile individualità dell'esistente, in sintesi intorno al rapporto tra etica e storia. È utile qui ricordare, con la chiarezza e la precisione delle parole di un collega e amico di Cacciatore, che Piovani, maestro di generazioni di allievi della Scuola napoletana, «prende le distanze dall'ottimismo e dall'universalismo dello storicismo assoluto d'impronta hegeliana, ma si preoccupa di preservare lo storicismo critico dal relativismo e dal nichilismo, rimarcando il suo impegno a cercare una norma, che non svaluti l'individuo, bensì testimoni la presenza in lui di una originaria tensione ad andare oltre il proprio particolarismo» (CANTILLO 2000). Proprio muovendo dall'irriducibilità pratico-culturale dell'individualità e rielaborando il concetto di "universale universalizzante" di Piovani, Cacciatore svilupperà via via una concezione prospettica, dinamica e plurale del mondo. Ne offrono una visione ampia e ricca gli articoli raccolti nel volume: CACCIATORE 2015a.

² Si rinvia in primo luogo a CACCIATORE 1993; ID. 2000. Si veda inoltre il volume collettivo CACCIATORE — GIUGLIANO (A CURA DI) 2007.

³ Su tutti, un libro che racchiude i grandi temi della filosofia vichiana oggetto dell'interesse di Cacciatore: CACCIATORE 2002. Si veda anche CACCIATORE 2009. I più significativi articoli di Cacciatore su Vico sono poi raccolti nel volume CACCIATORE 2015b.

Bruno⁴, Labriola⁵, Gramsci⁶, Croce⁷; dall'altro, ha indagato importanti snodi della filosofia tedesca tra Ottocento e Novecento, in particolare Dilthey, al quale ha dedicato lavori che sono ormai veri e propri classici nella storiografia su questo autore⁸, e il neokantismo⁹. All'interno della sua complessa mappa di interessi, si può nitidamente costruire un percorso di studi sulla tradizione marxista e comunista tra Germania e Italia, con alti momenti di riflessione che toccano Marx¹⁰, Ernst Bloch¹¹ e, come si è già detto, gli sviluppi del marxismo italiano a cavallo tra il XIX e il XX secolo¹². Negli ultimi anni della sua attività di ricerca e di insegnamento Cacciatore ha ulteriormente ampliato il suo spettro di indagine, interessandosi al pensiero in lingua spagnola: in modo particolare Xavier

⁴ Cfr. CACCIATORE 2003.

⁵ Si consideri in particolare CACCIATORE 2006.

⁶ Cfr. CACCIATORE 2004, pp. 351-362.

⁷ Si considerino i saggi raccolti nel libro CACCIATORE 2005a. In questo volume, alla luce della tensione tra storicismo e idealismo presente nell'opera di Croce, Cacciatore mette l'accento sulla "filosofia pratica", indagando la filosofia dello spirito attraverso coerenti e nutrite riflessioni sull'idea di vita, sull'autobiografia, sul ripensamento della storiografia etico-politica intorno all'idea di Europa (utile al riguardo la presentazione dei lavori cacciatoriani che apre il volume, redatta da Fulvio Tessitore, *ivi*, pp. 5-7). Cfr. inoltre CACCIATORE 2010a, pp. 145-159.

⁸ Si segnala in particolare un lavoro fondamentale nella storiografia diltheyana del secondo Novecento: CACCIATORE 1976. Sin da questo libro la riflessione storicistica di Cacciatore si è orientata in direzione di una «definizione della fondazione diltheyana dell'idea di storicità della vita ritrovata nella originale significazione del *Leben*» (TESSITORE 2015, p. 9). Inserendosi nel solco di Piovani e di Tessitore, seguendo dunque l'impostazione critica e problematica dello storicismo, Cacciatore intende il *Leben* di Dilthey non come quell'immediatezza che cela i pericoli dell'irrazionalità, ma come «qualcosa di comprensibile attraverso rigorose determinazioni categoriali, a partire da quella di *Zeitlichkeit*» (*ivi*, p. 10).

⁹ Cfr. CACCIATORE 2005b.

¹⁰ Cfr. CACCIATORE 2005c, pp. 145-160.

¹¹ Cfr. in particolare CACCIATORE 1979.

¹² Cfr. il volume CACCIATORE — LOMONACO (A CURA DI) 1987.

Zubiri¹³, mettendone in rilievo anche alcune consonanze con il pensiero di Dilthey¹⁴, e José Ortega y Gasset¹⁵.

Tra gli innumerevoli lavori di storia della filosofia, a cui in questa sede si può soltanto accennare, è opportuno soffermarsi sul libro *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch*. Cacciatore vi espone e discute alcuni temi centrali del pensiero di Bloch nell'ottica di riformulare – alla luce dei dibattiti marxisti degli anni '60 e '70 – la questione della doppia anima del marxismo: un marxismo che sia basato su analisi scientifiche concrete ma aperto alla nuova problematica della soggettività, dei bisogni e dell'utopia. L'autore ricostruisce questo complesso dibattito con acribia storico-filologica e con fiducia nella capacità del marxismo di coniugare dialetticamente ragione e speranza, analisi scientifica e programma rivoluzionario, urgenza di trasformazione del presente e salvaguardia di una prospettiva finalistica. In effetti, l'insegnamento di Bloch, secondo Cacciatore, consiste nella ricerca dell'accordo tra necessità e utopia: la «necessità storica dell'utopia»¹⁶ implica il riferimento a valori che siano nello stesso tempo parte del processo reale di trasformazione della società e accettati e vissuti dai soggetti rivoluzionari¹⁷; implica infine – come egli ha scritto in tempi più recenti – «una filosofia della speranza finalizzata alla realizzazione dell'utopia della liberazione di ogni essere umano dalla schiavitù delle cose-merci, del lavoro-oppressione, dell'economia-consumo, della politica-coercizione»¹⁸.

Con il nuovo millennio, senza abdicare ai suoi temi classici, ai suoi interessi di storia della filosofia e storia della cultura¹⁹, Giuseppe Cacciatore si è occupato di questioni di evidente attualità, quali la consulenza

¹³ Cfr. tra gli altri il recente CACCIATORE 2022, pp. 203-213.

¹⁴ Cfr. CACCIATORE 2010b, pp. 101-108.

¹⁵ Cfr. in particolare CACCIATORE — CANTILLO (A CURA DI) 2016.

¹⁶ CACCIATORE 1979, p. 74.

¹⁷ Non va dimenticato che anche in tempi recenti Cacciatore ha sottolineato – alla luce di una concezione dinamica e non lineare-evolutiva della storia – l'importanza della «originaria tensione dialettica tra l'oggettività dei rapporti sociali (ma anche dei rapporti politici di forza) e l'intervento trasformatore e, per certi versi, risolutivo della soggettività» (CACCIATORE 2016, p. 16).

¹⁸ CACCIATORE 2019, pp. 112-122, qui p. 113.

¹⁹ Cfr. CACCIATORE — MARTIRANO — MASSIMILLA (A CURA DI) 1997.

filosofica e l'interculturalità. Attraverso il *fil rouge* del consulente filosofico, figura professionale che con i suoi saperi specifici e con le sue peculiari metodologie intende controbilanciare gli elementi di conflittualità con cui l'individuo si scontra nella comprensione del mondo e nella prassi, Cacciatore si è interrogato sul rapporto fra il sapere umano, inteso come forma di conoscenza capace di orientare l'uomo in scelte importanti e difficili, e i saperi tecnico-scientifici con i quali la filosofia si è confrontata sin dai suoi albori²⁰. Nel vasto territorio dell'interculturalità, d'altro canto, riflettendo sulla possibilità di indagare i temi dell'identità culturale, del riconoscimento, dell'universalismo e delle relazioni tra culture con un approccio storico-filosofico, in numerosi articoli e libri dedicati a questi argomenti, Cacciatore ha messo in luce ed esplorato la feconda relazione teorica fra lo storicismo critico-problematico e antimetafisico della Scuola napoletana e i temi connessi al pensiero dell'interculturalità²¹.

In questi suoi lavori Cacciatore ha auspicato una connessione tra filosofia interculturale e nuovo umanesimo²² così come una sinergia tra una "filosofia dell'interculturalità" che aspiri a superare ogni pensiero monologico e le filosofie storicistiche ed ermeneutiche, caratterizzate da una vocazione alla progettualità e all'apertura. Tale alleanza – afferma Cacciatore in un suo articolo di dieci anni fa ma che parla decisamente al nostro presente – «è resa oggi ancor più auspicabile proprio alla luce delle oggettive difficoltà che si manifestano nel processo di individuazione di convergenze solidaristiche dei popoli, specialmente quando questo processo voglia caratterizzarsi per una aperta dialettica tra le specifiche differenze storico-culturali dei popoli e l'individuazione di elementi comuni di universalismo, ad esempio dei diritti e della dignità dell'uomo»²³. Nel nesso tra comprensione dell'altro e autocomprensione quale giuntura fondamentale per l'articolazione di un nuovo rapporto tra ermeneutica e

²⁰ Cfr. CACCIATORE — GESSA KUROTSCHKA (A CURA DI) 2007.

²¹ Vanno menzionati qui almeno tre volumi collettivi: CACCIATORE — D'ANNA (A CURA DI) 2010; CACCIATORE — DIANA (A CURA DI) 2010; CACCIATORE — GIUGLIANO (A CURA DI) 2014. Tra gli articoli di Cacciatore si ricordino almeno CACCIATORE 2005c e CACCIATORE — D'ANNA — DIANA 2014.

²² CACCIATORE 2014.

²³ CACCIATORE 2011-2012 (2013), p. 35.

interculturalità, messo in luce dal filosofo indiano Ram Adhar Mall²⁴, Cacciatore coglie dunque la possibilità «di portare alle sue coerenti conseguenze i principi della ermeneutica “umanistica” (ma sarebbe più chiaro e meno concettualmente compromesso l’aggettivo “umanologica”) di Dilthey, sviluppare cioè in una direzione relazionale il fondamento interno (il vissuto e la sua esperienza, l’*Erlebnis*) della comprensione, volgerlo verso il mondo storico e le sue pratiche senza mai recidere il legame genetico con la propria individualità»²⁵.

Le ricerche di carattere più marcatamente storico-filosofico e le analisi e prese di posizioni teoriche su problematiche del nostro tempo rispondono sempre agli intenti fondamentali del progetto filosofico di Cacciatore, permeato da uno «storicismo etico, democratico e interculturale»²⁶. Un tale discorso filosofico, che si nutre di una feconda compenetrazione tra riflessione storico-teorica e impegno attivo nella società, è attraversato da una specifica *Grundfrage*: come è stato asserito in tempi recenti, «si tratta di una domanda che assegna alla ricerca filosofica e alla costruzione cui la *vis* speculativa pone capo una finalità etico-pratica o etico-politica: quella di trasformare in positivo, per quanto è possibile, la nostra società»²⁷. Tale esigenza e tale obiettivo di fondo dell’opera di Cacciatore permettono di riannodare e raccordare i molteplici interessi delle sue ricerche, di riunire in un insieme straordinariamente coerente le molteplici tessere che germinano dalla vocazione plurale della sua attività. Trasformare la società trasformando il pensiero – anche decolonizzandolo, come direbbero i *decolonial thinkers*: non a caso ciò che della prospettiva teorica interculturale – ad esempio quella di Fernet-Betancourt²⁸ – Cacciatore considerava degno della massima attenzione era innanzitutto la

²⁴ Cfr. MALL 2002.

²⁵ CACCIATORE 2011-2012 (2013), p. 41.

²⁶ ANZALONE 2019, p. 174.

²⁷ *Ibid.* Scrive ancora Anzalone: «[i] suo storicismo di ascendenza marxista e vichiana si segnala per l’incisivo e positivo impegno a dare il proprio contributo, grazie alla criticità del suo sguardo investigante, alla costruzione di una società che, vichianamente parlando, somigli più alla Repubblica di Platone che a quella della feccia di Romolo, alla quale, per più versi, può essere paragonata la società in cui viviamo» (ivi, p. 175).

²⁸ Cfr. FERNET-BETANCOURT 2006.

proposta teorica di «una vera e propria trasformazione dei paradigmi filosofici»²⁹, tesa a stimolare una nuova coscienza della pluralità degli inizi della filosofia e della necessità di diversificare i suoi metodi, le sue espressioni e forme di articolazione.

Accanto al rigore delle indagini storico-filosofiche di Cacciatore, che certo non vanno in direzione di una ieratica custodia e conservazione del passato, risaltano dunque la sua incessante curiosità verso nuovi modelli teorici, la sua attenzione alle questioni più cogenti del presente, la sua vocazione ad accettare nuove sfide del pensiero senza il timore di dover liberarsi da sedimenti della tradizione culturale eurocentrica ormai anacronistici, ma senza nemmeno obliterare i germi fecondi dell'«identità» e della storia più positiva dell'Europa e della civiltà del Mediterraneo³⁰.

Riferimenti bibliografici

ANZALONE, LUIGI, 2019

Lo storicismo etico-politico e la comunità democratico-interculturale di Giuseppe Cacciatore, "Logos", n.s. 14, pp. 173-192.

CACCIATORE, GIUSEPPE, 1976

Scienza e filosofia in Dilthey, 2 voll., Guida, Napoli.

ID., 1979

Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch, Dedalo, Bari.

ID., 1993

Storicismo problematico e metodo critico, Napoli, Guida, 1993.

ID., 2000

L'etica dello storicismo, Lecce, Milella.

ID., 2001

Costituzione europea e identità nazionali, "Mezzogiorno-Europa", 1, vol. 2, pp. 1-4.

ID., 2002

Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico, Akademie Verlag, Berlin.

ID., 2003

Giordano Bruno e noi. Momenti della sua fortuna tra '700 e '900, Edizioni Marte, Salerno.

²⁹ CACCIATORE 2011-2012 (2013), p. 33.

³⁰ Cfr. al riguardo CACCIATORE 2001; ID. 2007.

ID., 2004

Gramsci: Problemas de ética en Los cuadernos, “Telos. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales”, 3, vol. 6, pp. 351-362.

ID., 2005a

Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce, Rubbettino, Soveria Mannelli.

ID., 2005b

Cassirer interprete di Kant e altri saggi, Siciliano Editore, Messina.

ID., 2005c

“Il Marx ‘democratico’”, in M. Musto (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L’opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifestolibri, Roma, pp. 145-160.

ID., 2005c

Identità e filosofia dell’interculturalità, “Iride, Filosofia e discussione pubblica”, 2, pp. 235-244.

ID., 2006

Antonio Labriola in un altro secolo. Saggi, Rubbettino, Soveria Mannelli.

ID., 2007

“Mediterraneo e filosofia dell’interculturalità”, in F.M. Cacciatore — A. Niger (a cura di), *Il Mediterraneo. Incontro di culture*, Aracne, Roma, pp. 29-42.

ID., 2009

L’infinito nella storia. Saggi su Vico, con una postfazione di V. Vitiello, Napoli, Edizioni scientifiche italiane.

ID., 2010a

Croce et Gentile: la fonction des intellectuels et l’«usage» de l’histoire italienne, “Cahiers critiques de philosophie”, 1, vol. 9, pp. 145-159.

ID., 2010b

Vita e storia tra Zubiri e Dilthey, “Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana”, numero monografico dedicato a Zubiri a cura di A. Mascolo e M.L. Mollo, vol. 5, pp. 101-108.

ID., 2011-2012 (2013)

Interculturalità e riconfigurazione concettuale dell’ermeneutica, “Bollettino filosofico”, vol. 27, pp. 33-41.

ID., 2014

Nuovo umanesimo e filosofia interculturale, “Humanitas”, 4-5, vol. 69, pp. 584-595.

ID., 2015a

Dallo storicismo allo storicismo, a cura di G. Ciriello — G. D’Anna — A. Giugliano, introd. di F. Tessitore, Pisa, Edizioni ETS.

ID., 2015b

In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni, a cura di M. Sanna — R. Diana — A. Mascolo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

ID., 2016

Etica, progresso, marxismo, “Materialismo Storico”, 1-2, pp. 12-17.

ID., 2019

Bloch e l’utopia della Menschenwürde, “B@belonline”, vol. 5: *Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi*, a cura di A. Bruzzone — G. Carbone — E. Colagrossi, pp. 112-122.

Id., 2022

La dimensione storica dell'uomo nelle riflessioni di Zubiri, "Quaestio", vol. 21.

CACCIATORE, GIUSEPPE — CANTILLO, CLEMENTINA (A CURA DI), 2016

Omaggio a Ortega. A cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014), Guida Editori, Napoli.

CACCIATORE, GIUSEPPE — D'ANNA, GIUSEPPE (A CURA DI), 2010

Interculturalità. Tra etica e politica, Carocci, Roma.

CACCIATORE, GIUSEPPE — D'ANNA, GIUSEPPE — DIANA, ROSARIO (A CURA DI), 2014

Filosofia interculturale. Piccola rapsodia concettuale a tre voci, "Research Trends in Humanities Education & Philosophy", 1, pp. 11-15.

CACCIATORE, GIUSEPPE — DIANA, ROSARIO (A CURA DI), 2010

Interculturalità. Religione e teologia politica, Guida, Napoli.

CACCIATORE, GIUSEPPE — GESSA KUROTSCSKA, VANNA, 2007

Saperi umani e consulenza filosofica, Meltemi, Roma.

CACCIATORE, GIUSEPPE — GIUGLIANO, ANTONELLO (A CURA DI), 2007

Storicismo e storicismi, Milano, Bruno Mondadori.

Id., 2014

Dimensioni filosofiche e storiche dell'interculturalità, Mimesis, Milano.

CACCIATORE, GIUSEPPE — LOMONACO, FABRIZIO (A CURA DI), 1987

Marx e i marxismi cent'anni dopo, Guida, Napoli.

CACCIATORE, GIUSEPPE — MARTIRANO, MAURIZIO — MASSIMILLA, EDOARDO (A CURA DI), 1997

Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore, Morano, Napoli.

CANTILLO, GIUSEPPE, 2000

Capire il Novecento: l'eredità di Piovanì, "La Repubblica", 29 giugno.

FORNET-BETANCOURT, RAÚL, 2006

Trasformazione interculturale della filosofia, a cura di G. Coccolini, Dehoniana Libri, Bologna.

MALL, RAM ADHAR, 2002

Interculturalità. Una nuova prospettiva filosofica, ECIG, Genova.

TESSITORE, FULVIO, 2015

"Sullo storicismo di Giuseppe Cacciatore", in CACCIATORE 2015a, pp. 7-18.

Tianxia [Tutto-sotto-il-Cielo]

La filosofia in Cina e
la rivoluzione globale che viene

La storia del mondo non è ancora iniziata¹

Le guerre ostacolano la storia, afferma il filosofo cinese Zhao Tingyang. Nell'intervista, Zhao parla della necessità di una cooperazione globale, dell'inizio dell'era tecnologica e di un nuovo ordine mondiale il cui modello è internet

Un'intervista di Rudolph Moritz a Zhao Tingyang

Rudolph Moritz: Professor Zhao, Francis Fukuyama vede nella difesa dell'Ucraina contro la Russia un rafforzamento della democrazia liberale occidentale. Condividi questo giudizio?

Zhao Tingyang: la guerra in Ucraina significa qualcosa o molte cose in più della guerra stessa ma è ancora troppo presto per valutarne le conseguenze. Se commisurate alla lunga durata, le sensazioni immediate possono rivelarsi errate. Le impressioni inventano storie, invece di fare la storia.

Mi viene da dire che l'affermazione di Fukuyama è banalmente vera ma non è vera quasi in nulla. E non trovo quasi mai convincenti le tesi sbrigative di Fukuyama. La sua storia della fine della storia è fallita. Il mondo va al contrario delle sue parole. La storia non acquista idee sbrigative, né placebo. La storia è un freddo assassino che ha ucciso molte più cose di quelle che ci lascia ricordare. A questo proposito, sembra che la democrazia liberale stia esaurendo la sua eredità illuminista. Il concetto di democrazia è aperto a più possibilità perché la realtà sta cambiando

¹ Zhao Tyngiang è professore di filosofia alla Chinese Academy of Social Sciences e alla Peking University Berggruen Research Institute. Questa intervista, della quale "Materialismo Storico" ha acquistato i diritti di traduzione in Italia, è stata pubblicata in Germania su "Philosophie Magazin", 04/2022 (<https://www.philomag.de/artikel/zhao-tingyang-die-weltgeschichte-hat-noch-nicht-begonnen>). Rispetto alla versione tedesca, sulla quale è stata condotta la traduzione, Zhao Tingyang ha fornito per l'edizione italiana il testo originale in inglese, che ci ha aiutato a chiarire qualche dubbio, e alcune integrazioni. La traduzione è di Giovanni Andreozzi. Il libro di Zhao sul *Tianxia* è in corso di pubblicazione presso Astrolabio con il titolo di *Tutto sotto il cielo* a cura di sinologa Alessandra Lavagnino, una delle maggiori studiose della lingua e della cultura cinese in Italia.

sul piano ontologico. Ho proposto la teoria di una “*smart democracy*” nella speranza di un approccio più ragionevole a problemi nuovi che difficilmente potranno essere risolti nel quadro della democrazia liberale.

Per come la vedo io, l'Europa ha una grande occasione per tornare di nuovo grande, se torna cioè al proprio modo di pensare a partire da grandi visioni. Mi riferisco alla grande tradizione che ha alimentato tante grandi menti: Aristotele, Galileo, Descartes, Leibniz, Goethe, Kant, Canto, Einstein, Gödel. Troppi per esser elencati. È un vero peccato che, come ha sottolineato lo storico Francois Hartog, il «regime di storicità» degli europei, la loro visione del tempo, si sia ormai ridotta ad un «presentismo [*presentism*]» privo di senso della storia. L'assenza di storia produce una mente immediata, la quale percepisce gli eventi transitori in un concetto di tempo inteso come puro adesso [*now-ness*], ignorando la potenza della storia e riducendo la complessità a semplicità, così che è molto facile eccitarsi o esser sensibili a qualsiasi piccolo cambiamento nel presente.

Il concetto braudeliano di lunga durata spiega quelle questioni che nella storia si manifestano assai lentamente ma sono le più importanti. Sono molto d'accordo con lui. Da quando leggo Braudel, leggo sempre meno le notizie d'attualità: è vero che la maggior parte delle notizie se ne va via con il vento più veloce del vento stesso. Ma anche la teoria della lunga durata non è sufficiente. Dovremmo sviluppare un concetto che spieghi i grandi mutamenti che in un momento critico (*Kairós*) fanno la storia, i mutamenti profondi della struttura ontologica della nostra realtà. Io intendo la storicità in termini di “eventi ontologici” che guidano la storia, nel senso che cambiano in maniera essenziale le “forme di vita” o le “fondamenta” [*bedrocks*] del nostro modo di vivere (nel senso di Wittgenstein). Secondo l'*I Ching*, il *Libro dei mutamenti*, una sorta di Bibbia cinese, i grandi mutamenti che producono la storia sono anzitutto le “invenzioni” positive, individuate principalmente nelle invenzioni tecnologiche. Credo che sia vero. Adesso il mondo è testimone di nuove tecnologie che fanno la storia ma noi siamo fermi a guardare con orrore i ribassi del mercato azionario. *Ha quindi torto Fukuyama con la sua “fine della storia”. Il mondo continua a muoversi.*

Qual è il problema della democrazia liberale?

All'interno della democrazia liberale la "pubblicrazia" [*Publikratie*] è il cavallo di Troia dell'irrazionalità [*Unvernunft*]. Con pubblicrazia intendo una distorsione democratica o un uso improprio della democrazia. Al posto dell'«uso pubblico della ragione» di cui parlava Kant, la pubblicrazia promuove opinioni preconfezionate e un'irrazionalità collettiva che domina lo spazio pubblico. Quest'ultimo, nella forma dell'agorà, dovrebbe liberare il pensiero da dottrine arbitrarie attraverso un dibattito aperto e razionale. La pubblicrazia è invece diventata un "mercato delle opinioni" in cui prevalgono i pregiudizi, le ideologie, le dicerie e le bugie più seducenti. Il mondo assiste alla nascita della pubblicrazia dispotica, una distorsione della democrazia nel nome della democrazia stessa. La combinazione con il "politicamente corretto" ha peggiorato ancor di più la situazione. La democrazia liberale – concepita per proteggere la libertà negativa di tutti – è incatenata al "politicamente corretto" che si occupa della libertà positiva di singoli gruppi. Isaiah Berlin mi ha persuaso del fatto che le libertà positive sono imprevedibili e pericolose.

Hegel ha scritto che la storia del mondo è iniziata in Cina per poi spostarsi in Asia occidentale, Europa e America. Sta ritornando in Cina?

La concezione hegeliana della storia del mondo è molto interessante e ricca di immaginazione, ma non è affatto vera. Le sue leggi metafisiche e "dialettiche" della storia non esistono. La storia è fatta di incertezze più che di leggi. In effetti, finora nella storia reale non è stato trovato nulla che abbia a che fare con una storia del mondo. Ci sono invece le storie di nazioni differenti, in luoghi diversi e lungo strade diverse, con diversi ritmi e scopi. Ancora peggio, non c'è ancora un "mondo del nostro mondo" e ancor meno esiste una storia del mondo. In termini concettuali, un mondo è un sistema che contiene in modo coerente tutte le cose possibili. Potrebbe essere definito secondo l'intuizione di Leibniz del «migliore dei mondi possibili», come «l'insieme più ricco di esseri compostibili». Oppure, in termini politici, un mondo che sia prevedibile sul piano pratico potrebbe esser definito con il concetto di *Tianxia* – «Tutto-

sotto-il-cielo», come lo chiamo io: un sistema di coesistenza al posto dell'anarchia e di politiche mondiali al posto di quelle internazionali o ispirate alla geopolitica. La storia del mondo non inizierà finché il mondo non sarà fatto. Ci vorrà tempo, ma una nuova era avrà inizio.

Che aspetto ha la politica nel *Tianxia*? Nel suo libro *Tutto sotto il Cielo* la distingue dalla visione che ne hanno filosofi occidentali come Hobbes, Kant, Habermas e Schmitt. Qual è la loro differenza rispetto al pensiero cinese per quanto riguarda la filosofia della storia e l'ordine mondiale?

Hobbes è un grande filosofo politico ma la sua celebre teoria dello stato di natura non è del tutto vera e anzi è in qualche modo fuorviante. Nel mio libro si può leggere un argomento basato su una situazione originaria più realistica, una composizione mista dello stato di natura di Xunzi e di quello di Hobbes. Xunzi è un filosofo vissuto 2300 anni fa. La sua teoria della situazione originaria sostiene che, all'inizio, la cooperazione di gruppo era la condizione necessaria per la sopravvivenza di tutti e che quindi la cooperazione veniva prima di qualsiasi conflitto. In modo drammatico e paradossale, fu proprio la cooperazione di gruppo e non l'individualismo hobbesiano a provocare conflitti. Xunzi sostiene che i conflitti nascono quando all'interno di un gruppo avviene una distribuzione iniqua. Ciò mostra che gli esseri umani hanno vissuto in condizioni paradossali. Ritengo che Hobbes abbia ben spiegato l'origine dei conflitti esterni mentre Xunzi quella dei conflitti interni. Ecco perché preferisco una composizione complementare di Hobbes e Xunzi per definire una situazione originaria più plausibile. Non cerco evidenze che provino la mia concezione della situazione originaria come vera nei primi tempi di civilizzazione: non ci sono infatti evidenze archeologiche. Tuttavia, credo che sul piano teorico sia la "miglior" concezione della situazione originaria, nel senso che tiene conto di tutti i possibili casi peggiori. Se una teoria è in grado di affrontare le possibilità peggiori, può spiegare ogni cosa.

Abbiamo bisogno quindi di maggiore cooperazione per raggiungere la «pace perpetua» kantiana?

Apprezzo molto Kant. Il primo libro di filosofia che ho letto sono stati i *Prolegomena ad ogni futura metafisica*, quando avevo diciotto anni. Kant ha plasmato nella mia mente l'immagine di ciò a cui la filosofia dovrebbe assomigliare. A lungo sono stato persuaso dall'idea kantiana della pace perpetua, finché non ho letto *Lo scontro delle civiltà* di Huntington, che pone un problema inquietante che va oltre Kant. Ho sviluppato quindi una teoria alternativa e – spero – migliore di quella della pace perpetua globale, nonché una possibile soluzione agli scontri di civiltà, basata sul concetto di *Tianxia*, dandone una nuova definizione e migliorandone l'interpretazione. *Tianxia* è un antichissimo ideale cinese di ordine mondiale, che certamente va ridefinito per essere reso attuale. Il *Tianxia* e la teoria di Kant hanno un obiettivo comune – la pace nel mondo – ma differiscono nella metodologia e negli approcci. È la differenza tra individualismo e relazionalismo. Per Kant le unità ontologiche sono gli individui e le “costanti” individuali – gli uomini o gli Stati – richiedono relazioni appropriate tra loro; per il *Tianxia*, invece, le unità ontologiche sono relazioni “flessibili” e solo queste relazioni creano di fatto i casi individuali. In altre parole, se così posso dire, nella teoria kantiana la metodologia è qualcosa di aritmetico – uno Stato democratico più altri Stati democratici si sommano in un'alleanza democratica... –, nella teoria del *Tianxia* la metodologia è invece simile a una funzione matematica, con le relazioni come variabili e la realtà in atto degli individui come variabili dipendenti. Perciò, ad esempio, se si sceglie la relazione R, si ottiene la realtà in atto R' degli individui coinvolti. Paradossalmente, questa relazionalità potrebbe funzionare meglio in un mondo malvagio pieno di conflitti e di scontri di civiltà. Si sa che la pace kantiana richiede una situazione ideale che non si trova nel nostro mondo.

Sembra che la tradizione idealista sia ancora forte in Germania. Ammetto che l'idealismo ha una grande influenza su di me per quanto riguarda l'epistemologia e l'etica. Ma in filosofia politica sono più realista. Habermas è un idealista post-kantiano. È un uomo di buona volontà e mi dispiace rilevare come la sua importante teoria della razionalità comunicativa incontri un limite quando si approssima al problema dei “cuori

degli altri” – in parallelo al più noto problema delle “menti degli altri”. Per come la intendo io, i “cuori degli altri” fanno riferimento alle fedi, ai valori, alle emozioni e alle religioni altrui, quella parte di mentalità spesso ignorata o esclusa dalla nostra “mente” fatta di ragione, logica e conoscenza. Certo, possiamo puntare sulla razionalità comunicativa di Habermas per ridurre le incomprensioni e le divergenze reciproche tra menti razionali e giungere ad accordi positivi. Ma il problema dei “cuori degli altri” resta intatto. L’accordo delle menti, infatti, non può garantire l’accordo dei cuori. Ritengo perciò che abbiamo bisogno di una razionalità relazionale per occuparci del “cuore degli altri”. In realtà abbiamo bisogno di forme di razionalità diverse: quella individuale per i diritti e gli interessi individuali, quella comunicativa per l’accordo tra le menti e quella relazionale per il rispetto reciproco e il riconoscimento dei cuori. Probabilmente ci sono ancora altre forme di razionalità da scoprire, perché il mondo è più complesso di quel che sembra.

Carl Schmitt ha una mente forte. La sua definizione del politico in termini di riconoscimento del nemico è curiosamente molto simile a quella di Mao Zedong, anzi quasi la stessa. Nel suo celebre saggio del 1925 Mao afferma: «Chi sono i nostri nemici? Chi sono i nostri amici? Questa è la questione di primaria importanza per la rivoluzione». Per Schmitt fare politica significa riconoscere il nemico in termini concettuali, come *hostis*: l’altro nel suo esser-altro [*the other of other-ness*]. Se capisco bene, è l’equivalente di una delle quattro invenzioni politiche del Cristianesimo. Detto in breve, le quattro invenzioni politiche del Cristianesimo sono la propaganda, l’autodisciplina, le masse e il nemico concettuale. Prima del cristianesimo non c’era nulla di simile. Ad esempio, prima dell’invenzione delle masse di anime uniformi c’erano solo folle dalle menti incerte; prima dell’invenzione del nemico assoluto c’erano nemici o amici a seconda dei casi specifici. Le quattro invenzioni si sono poi sviluppate in ciò che chiamiamo ideologia. Il politico è diventato l’ideologico, lontano dal concetto autentico di politico come arte di mutare l’ostilità in ospitalità e stabilire un ordine condiviso al posto dell’uso della violenza. In altre parole, la vera politica è l’arte di creare buone relazioni al posto di nemici. La guerra non è la continuazione della politica ma il suo fallimento.

Cos'è *Tianxia*? Che differenza c'è con altri modelli di ordine come un governo mondiale, una federazione, la competizione tra Stati nazionali, la globalizzazione anarchica?

Tianxia potrebbe risolvere i problemi dell'anarchia globale e degli scontri di civiltà, nonché la competizione ostile tra gli Stati nazionali, ma sono esitante a pensarlo come un governo mondiale. Dipende da come si presenta. Personalmente, non mi aspetto un governo mondiale come quello di uno Stato nazionale. Ritengo altrettanto improbabile una federazione mondiale sul modello dello Stato federale. *Tianxia* sarà un sistema del tutto nuovo, perché le nostre attuali istituzioni o regimi di governo hanno dimostrato di non funzionare bene nel creare un buon ordine mondiale. Proprio per questo un sistema mondiale dovrebbe essere qualcosa di nuovo. Guanzi (723-645 a.C.) ha notato molto tempo fa e in modo un po' ingenuo che «non è bene trattare un villaggio come una famiglia, uno Stato come un villaggio o il Tutto-sotto-il-cielo come uno Stato. In verità, dovremmo trattare una famiglia come una famiglia, un villaggio come un villaggio e uno Stato come uno Stato. Infine, il Tutto-sotto-il-cielo come il Tutto-sotto-il-cielo». Credo che i dettagli istituzionali del *Tianxia* dipenderanno dalle scelte del futuro, che non posso predire. Il mio lavoro non è altro che una filosofia del suo concetto e dei suoi principi.

Come si presenta *Tianxia* dal punto di vista istituzionale?

I dettagli istituzionali dipendono da decisioni future che non posso prevedere. La concezione antica di *Tianxia* era molto semplice. Significava un mondo che includeva ogni cosa e dal quale nulla rimaneva escluso, nella “grande armonia” di tutti i popoli e nella “compatibilità di tutte le nazioni”. Un nuovo *Tianxia* reinterpretedo in chiave moderna, per come lo intendo io, dovrebbe essere la sovrapposizione di tre mondi: il *mondo fisico*, come la terra sotto il cielo; il *mondo psicologico*, come consenso o accordo di tutti i popoli; il *mondo politico*, come sistema universale del e per il mondo. E penso che un nuovo *Tianxia* dovrebbe essere fondato sui pilastri di tre concetti *costitutivi*: 1) l'*internazionalizzazione*

del mondo, che includa tutte le nazioni in un sistema condiviso in modo da costruire un mondo che non contenga più esternalità negative; la *razionalità relazionale*, che rimarchi la priorità della *minimizzazione dell'ostilità reciproca* rispetto alla massimizzazione dell'interesse personale; 3) il *miglioramento confuciano*, che richiede che ciascuno migliori la propria situazione se e solo se migliora anche quella di tutti gli altri, in maniera non esclusiva, ed è perciò più accettabile del miglioramento paretiano. In altre parole, il miglioramento confuciano equivale a un miglioramento paretiano per *tutti*, o al fatto che *tutti* lo ottengono simultaneamente un miglioramento.

Chi sono gli agenti del *Tianxia*? Un impero, gli Stati nazionali, la società civile, i tecnocrati, i filosofi? Oppure si tratta di un sistema organico di tecnologia e informazione senza azione umana?

Nella mia teoria *Tianxia* non avrà le “vecchie forme” di un impero o di uno grande Stato nazionale. È qualcosa di nuovo. Penso che la civiltà umana si trovi di fronte a un nuovo *kairòs* e cioè sia sul punto di dare inizio a una nuova era, sul pèunto di sviluppare la sua nuova forma di esistenza tecnologica. Sarà – ma qualcuno potrebbe dire che c'è già stata – una svolta da un *modo di essere culturale* a un *modo di essere tecnologico*. Le persone in tutto il mondo vivono e pensano in maniera sempre più simile. Questo indica che le culture [*cultures*] stanno svanendo, mentre le tecnologie stanno diventando i nostri punti focali condivisi. Le “culture” odierne non sono che ideologie che si spacciano per tali.

Quindi la tecnologia produce il *Tianxia*?

L'avvento di un'era tecnologica non dovrebbe essere una sorpresa. Se guardiamo alle nostre spalle, vediamo che gli “eventi ontologici” decisivi della storia umana sono sempre state le invenzioni tecnologiche: la ruota, la casa, la barca, l'agricoltura, l'industria, la medicina, la ferrovia, l'automobile, l'aeroplano, l'energia nucleare, internet, il telefono – e ora l'intelligenza artificiale, l'ingegneria genetica, il metaverso. Il *Tianxia* si baserà certamente sui sistemi

tecnologici e andrà di pari passo a tutte le nuove tecnologie. Ciononostante, gli agenti finali saranno ancora gli esseri umani, naturalmente – forse in una forma nuova? Di certo ci sono motivi di preoccupazione: la forma tecnologica della vita umana è un'evoluzione o un'involuzione? È un problema. Ma buona o cattiva che sia, il punto è che nessuno può arrestarla. Il *Tianxia* come potenza globale [*global power*, *Weltmacht*] potrebbe essere la nostra ultima *chance* per governare i rischi irrazionali della tecnologia futura.

***Tianxia* è una rete decentralizzata, un internet delle cose politiche?**

Penso di sì. *Tianxia* sarà una rete decentralizzata di unità politiche. Attingerà alle tecnologie del futuro come l'intelligenza artificiale, le blockchain, il metaverso e tutto ciò che ne consegue, dato che l'essere umano diventa tecnologico. Al pari di ogni tecnologia futura, anche il *Tianxia* sarà sistemico.

***Tianxia* è una norma, una diagnosi o una prognosi?**

Zhao Tingyang: Da un punto di vista scientifico la teoria del *Tianxia* si basa principalmente sull'analisi del gioco evolutivo; potrebbe quindi essere una diagnosi o una prognosi, più che una pretesa normativa. Credo che il *Tianxia* in sé non sia una norma ma implichi delle norme.

Le crisi attuali – il cambiamento climatico, la pandemia, la guerra – promuovono il sorgere del *Tianxia*?

Ogni crisi del presente comporta un futuro incerto ma tutte le crisi globali prese assieme possono accelerare l'emergere del *Tianxia* o di un sistema mondiale analogo. Lo scienziato naturale Erik Hoel ha sviluppato l'interessante teoria dell'«emergenza causale»: non riconosciamo la causalità in ogni dettaglio ma un gruppo sistematico di cose può produrre in maniera convincente un'emergenza causale. Non posso fornire una data per il *Tianxia* e razionalmente non credo arriverà presto, dato che restano ancora molti problemi pratici da risolvere. Del resto, anche tra la teoria kantiana della pace perpetua e la fondazione dell'Unione Europea sono passati quasi duecento anni.

The three paths Chinese scholars have followed in studying the Marx-Hegel-relationship – and a proposal for a new path

Tao Tan (Tsinghua University, Beijing)

The intellectual relationship between Karl Marx and G. W. F. Hegel has long been a key issue in the field of Marxist philosophy. What is at stake here is the understanding of the source of Marx's thought and the way he developed his own theory based on Hegel's philosophy. With this topic we touch upon important currents of both Hegelian and Marxist studies. Since the 20th century, the revival of Hegelian studies and the vigorous development of Marxist studies have forced us to pay attention to the intellectual origins of these two thinkers.

In general, the existing research on the relationship between Marx and Hegel in China focuses on the idea of understanding Marx's thought through Hegel's thought ("from Hegel to Marx").

More specifically, Chinese researchers have so far followed three distinct paths, the path of *Phänomenologie des Geistes*, the path of *Wissenschaft der Logik* and the path of *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. If the "de-Hegelization" of Marx is seen as a kind of Marx-Hegel-relationship,¹ then this may be regarded as another important research path, including the attempts to position Kant as Marx's main source of inspiration². Each one of these paths corresponds to a relatively fixed group of texts by Marx and Hegel. In terms of the development of Marx's thought, his initial engagement with Hegel was *The Philosophy of Right*. However, in China this engagement was the last to be discussed, mainly due to two reasons: first, modern political philosophy in general only emerged as a field of study in China in the 1990s; second, Chinese scholars have gradually realized the importance of investigating the sources and multiple dimensions of Marx's early thought.

¹ Exemplary in the West: Galvano Della Volpe's *Rousseau and Marx*, Lucio Colletti's *Marxism and Hegel*.

² Exemplary in China: Wang Nanshi 王南湜. Exemplary in the West: Kojin Karatani and Sabu Kohso's *Transcritique: On Kant and Marx*. In these footnotes, only the names of leading Chinese scholars are mentioned.

The path of *Phänomenologie des Geistes*³

The path of *Phänomenologie des Geistes* focuses on how Marx critically inherited Hegel's theories of the identity of subject and object,⁴ labor,⁵ alienation,⁶ and self-consciousness.⁷ This research path stresses the importance of Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* and underlines the influence of Engels, Hess and Proudhon on Marx in developing his position of humanistic materialism as a critique of alienated labor and political economy, with the latter being seen as a theoretical expression of the former. Marx's concept of communism is described as the direction of development towards a future human society that overcomes private property. Regarding Hegel, Marx's thought is reflected as primarily a critique of the methodology implied in Hegel's theory, who is seen as the intellectual mother of the Young Hegelians, especially Bruno Bauer.

The concept of humankind, which Marx emphasized in this period, corresponds to the essence of the absolute spirit in Hegel's theory and hence to the essence of history. Only when Marx gained insight into the concrete and practical reality of humankind and the process of material production as laid out in the co-authored manuscript, *The German Ideology*, was Marx able to leave this abstract and a-historic concept of humankind behind.

³ In the West: Georg Lukács' *History and Class Consciousness and Ontology of Social Being*, Theodor Adorno's *Negative Dialectics*; Martin Heidegger's *Holzwege* ; Alexandre Kojève's *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*; Hyppolite's *Studies on Hegel and Marx*.

⁴ Zhang Dun 张盾.

⁵ Wang Jinlin 王金林; Wang Daiyue 王代月.

⁶ Zhang Yibin 张一兵; Yang Haifeng 仰海峰.

⁷ Han Lixin 韩立新.

The path of *Wissenschaft der Logik*⁸

The path of *Wissenschaft der Logik* focuses on Marx's *Economic Manuscript of 1857-1858* as well as *Das Kapital*, and mainly discusses Marx's sublation of Hegel's dialectics, paradigmatically reflected by the relation of the chapter logic in Marx's *Das Kapital* and Hegel's *Wissenschaft der Logik*.⁹ Marx is seen as reversing Hegel's dialectics.¹⁰

The path of *Wissenschaft der Logik* counts as the narrative expression of Marx's analysis of bourgeois society, following his creation of historical materialism and his in-depth study of political economy.

Marx at this time emphasized the materialist adaptation and application of Hegel's dialectic, critically analyzing the contradictory nature of the capitalist mode of production on the one hand, and the relations of production and exchange on the other hand. Chinese scholars who followed this path assumed that Marx's aim of this dialectic analysis was to clarify the historicity of bourgeois society and its temporary character.

The path of *Grundlinien der Philosophie des Rechts*¹¹

The path of *Grundlinien der Philosophie des Rechts* is concerned with Marx's *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, *Introduction to Critique of Hegel's Philosophy of Right*, and *On the Jewish Question*. Based on these texts, Marx's sublation of key concepts of Hegel's theory is discussed, from which Marx's political philosophy, critical social theory¹²

⁸ In the West: Christopher J. Arthur's, *The New Dialectic and Marx's 'Capital' and Dialectics of Labour: Marx and His Relation to Hegel*, Tony Smith, *The Logic of Marx's Capital and Dialectical Social Theory and Its Critics*, Louis Althusser's *For Marx and Reading Capital*.

⁹ Tang Zhengdong 唐正东.

¹⁰ Zhang Wu 张梧; Sun Leqiang 孙乐强; Wang Nanshi 王南湜.

¹¹ In the West: R.N. Berki's *Perspectives in the Marxian Critique of Hegel's Philosophy of Right*, K.-H. Ilting's *Hegel on State and Marx's Early Critique*, Domenico Losurdo's *Hegel and the Freedom of Moderns*, Herbert Marcuse's *Reason and Revolution*, Jürgen Habermas' *The Philosophy Discourse of Modernity*.

¹² Zhao Dunhua 赵敦华; Li Shumei 李淑梅.

and related issues of philosophical revolution¹³ are derived: civil society,¹⁴ the concept of the state,¹⁵ as well as the relationship between reality and idea.¹⁶

Scholars who emphasize Marx's encounter with Hegel's *Grundlinien der Philosophie des Rechts* regard this period as the first time Marx critically confronted Hegel's views, and more precisely the concept of the "rational state" and the speculative idealism that lay behind this concept. In doing so, Marx made use of Feuerbach's natural materialism. Through his historical research, as reflected in the *Kreuznach Notebooks*, Marx revealed private property as the driving force behind the political state and turned his attention to civil society, i.e., to the examination of concrete bourgeois society.

A new path: From Marx to Hegel

We think it is necessary to reverse the direction of research, that is, to understand Hegel through Marx's perspective ("from Marx to Hegel"). Such research focuses on Marx's and Hegel's philosophy of history, since this is the philosophical field in which Marx sought to transcend the whole Hegelian system. The discussion of the relationship between Marx and Hegel in the sense of "from Marx to Hegel" with its perspective on the philosophy of history, provides a new way of examining Marx's sublation of Hegel's historical theory, deepens the understanding of the nature of Marx's historical materialism, presents the connotation and effect of Marx's philosophical revolution, and, last but not least, promotes the study of the intellectual relationship between Marx and Hegel in a new way.

¹³ Han Lixin 韩立新; Zou Shipeng 邹诗鹏.

¹⁴ Zhang Shuangli 张双利; Chen Hao 陈浩.

¹⁵ Wang Daiyue 王代月; Long Xia 龙霞.

¹⁶ Zhao Dunhua 赵敦华; Wu Xiaoming 吴晓明.

La terza edizione del
Premio Internazionale
“Domenico Losurdo”

Nietzsche nel laboratorio teorico di Domenico Losurdo. Una proposta di rilettura

Francesco Fistetti (Università di Bari)

1. *La critica della modernità coloniale: Domenico Losurdo e i postcolonialisti*

È ormai universalmente riconosciuto che uno dei filoni di ricerca che Domenico Losurdo ha fino alla fine coltivato è quello della questione coloniale. Al punto che essa, a suo avviso, può essere considerata il centro focale della Grande Divisione tra marxismo orientale e marxismo occidentale (come Mimmo mostra nel suo ultimo importante libro pubblicato in vita nel 2017¹). Altrove ho avuto modo di argomentare che la questione coloniale oltrepassa la dicotomia marxismo orientale/marxismo occidentale, dal momento che diviene una griglia epistemologica del tutto inedita attraverso la quale è possibile rileggere l'intera storia della moderna cultura occidentale e, per questa via, cogliere i limiti del marxismo come paradigma scientifico e come guida per l'agire politico. Su questo terreno la convergenza di Losurdo con gli studi postcoloniali e subalternisti è un dato innegabile, anche se finora del tutto sottovalutato e sottoaciuto: il terreno comune è la centralità della questione coloniale come ermeneutica della modernità e chiave privilegiata di ricostruzione della sua storia. Per l'uno e gli altri la modernità occidentale non può essere adeguatamente esplorata se non si tiene conto di ciò che il colonialismo e l'imperialismo hanno significato sia per l'affermazione del modo di produzione capitalistico nelle metropoli europee, sia per l'edificazione degli Stati nazionali. Una lettura incrociata di *Controstoria del liberalismo* (2005), e dei testi più significativi dei postcolonialisti, a cominciare dal testo seminale di E. Said, *Orientalismo* (1978), fino ad autori come Homi Bhabha, Gayatri Ch. Spivak, Achille Mbembe o a quell'area pluridisciplinare che include molti autori dell'America latina come Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter D Mignolo, Boaventura De Sousa Santos, una lettura incrociata, dicevo, evidenzerebbe un'aria di famiglia attorno al

¹ LOSURDO 2017.

ruolo cruciale che la questione coloniale ha giocato nella formazione della coscienza moderna. A ben guardare, infatti, la questione coloniale ha inciso profondamente nella costituzione stessa delle forme della soggettività moderna: non solo della figura paradigmatica dell'individuo borghese-proprietario, esaltata dal liberalismo, ma anche dei soggetti collettivi come popolo, nazione, cittadinanza, razza, Stato, ecc. La convergenza sulla questione coloniale si rivela un passaggio strategico ineliminabile per decifrare la modernità non solo nella storia materiale dell'accumulazione originaria e di sfruttamento dei Paesi extra-europei, ma anche nelle forme di autolegittimazione della violenza perpetrata nei confronti delle culture altre e di autocelebrazione della presunta superiorità dei propri valori e della propria civiltà. Se Losurdo demistifica le ideologie che, fin dalla scoperta del Nuovo Mondo, nella storia della filosofia e della cultura occidentale hanno legittimato la Conquista, i postcolonialisti da parte loro mostrano come il progetto di colonizzazione sia stato una forma di razionalità che ha espropriato i popoli colonizzati del loro linguaggio, inteso nell'accezione wittgensteiniana di una prassi sociale che incorpora forme di vita particolari, e come ciò abbia comportato, per dirla con De Sousa Santos, un vero e proprio «epistemicidio». Ora, ciò che divide Losurdo e i postcolonialisti, soprattutto gli autori di area angloamericana e francofona (G. C. Spivak, H. Bhabha, P. Gilroy, S. Hall, D. Chakrabarty, A. Mbembe, ecc.), è il quadro teorico generale dentro il quale il progetto moderno di colonizzazione viene interpretato. In breve, mentre Losurdo è interessato ad una ricostruzione storica dei punti ciechi delle idee filosofiche moderne, in primo luogo del liberalismo e della democrazia, i postcolonialisti assumono la modernità coloniale, per usare il lessico di Foucault di *L'archeologia del sapere*, come un ordine del discorso o un sapere/potere che contiene le condizioni della sua riproduzione². Ne deriva che la critica della modernità coloniale, per quanto consonante nella radicalità degli esiti, muove da presupposti affatto diversi e, soprattutto, si propone degli obiettivi del tutto differenti. Vorrei qui, almeno per sommi capi, mostrare: 1) il ruolo determinante, seppure declinato in termini opposti, che nella critica della modernità coloniale per Losurdo e i postcolonialisti occupano gli sviluppi della filosofia europea dopo Hegel e Marx, segnatamente in rapporto soprattutto a Nietzsche (e

² FISTETTI 2020.

Heidegger); 2) la complementarità che, dopo un'attenta disamina, si può stabilire tra i risultati delle ricerche di Losurdo e questa famiglia molto variegata di autori definiti postcolonialisti e subalternisti.

2. Nietzsche e la critica delle “idee moderne”

Quanto al primo punto, è evidente che il riferimento è a una delle maggiori fatiche di Losurdo: *Nietzsche, il ribelle aristocratico* (Bollati Boringhieri, Torino 2002). Per economia di tempo, non possiamo qui occuparci di un altro lavoro storico-filosofico meritevole di altrettanta attenzione, *La comunità, la morte e l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*³. L'originalità di questi due testi – ma la stessa cosa vale per gli studi sul pensiero di Spaventa, Croce, Gentile, Gramsci – risiede nel fatto che la filosofia nella varietà delle sue voci viene rivisitata e ripercorsa come cartina di tornasole di una “controstoria” della ragione occidentale, in particolare di una controstoria dell'identità europea ed euro-atlantica, compresa la nostra cultura nazionale. In questa prospettiva, la storia della pratica filosofica non solo non può più rivendicare una sua autonomia, per quanto relativa, ma diventa una sorta di storia interna alla ragione politica e incapace di generare una dialettica concettuale fatta di tensioni e di conflitti produttivi di effetti di conoscenza specifici, sia pure in interazione costante con gli altri saperi. A questo proposito, il tema della critica dell'universalismo occidentalocentrico è il terreno più istruttivo per chiarire la concezione affatto diversa dell'attività filosofica da cui muovono Losurdo e i postcolonialisti. Per Losurdo il discorso filosofico della modernità (per utilizzare una locuzione habermasiana) va posto sullo stesso piano e in continuità con la storia politica e sociale e con quella delle ideologie come forme della coscienza e dei codici di comportamento individuali e collettivi. Più che un problema di “traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici” (che è l'assunto metodologico suggerito da Gramsci nei *Quaderni*), Losurdo assume una prospettiva che identifica *ab origine* filosofia e politica. Così, le “idee moderne”, a cominciare da quelle di libertà ed eguaglianza, vengono esplorate nei momenti o nei passaggi storici della loro contraddizione performativa o

³ LOSURDO 1991.

autoconfutazione pratica. Non è solo un procedimento argomentativo, sorretto in Losurdo, come sappiamo, da una conoscenza storica poderosa, ma qualcosa che ha a che fare con l'idea che la temporalità storica e, dunque, la produttività della pratica filosofica sono del tutto immanenti alla ragione pratico-politica. Per converso, i postcolonialisti assumono Nietzsche come una sorta di “ponte girevole” dal moderno al post-moderno, inaugurando una costellazione intellettuale caratterizzata da una critica della metafisica nella molteplicità delle sue figure, a cominciare dal *cogito* cartesiano e dal *Geist* hegeliano, sottoposte a una decostruzione “genealogica” (Nietzsche) o a un'attività di *Destruktion* del loro statuto di ipostasi metastoriche (Heidegger). In questo modo l'approccio alle “idee moderne” non viene più declinato dal versante della loro fungibilità alla costruzione delle forme della sovranità statale e alla legittimazione della ragione signorile (il liberalismo aristocratico e la democrazia dei signori), ma come momenti di una ragione emancipativa rivolta a restituire la complessità della liberazione dai vincoli dell'oppressione e la ricchezza delle forme dell'umano. Questa impostazione teorica, che è il prodotto di un impasto, variamente declinato, tra poststrutturalismo, costruttivismo e decostruzionismo a cui si è dato il nome di *French Theory*⁴, non è estranea alla questione coloniale – con i connessi processi di decolonizzazione avviati nel Secondo dopoguerra -, ma la ricollocano e la reinterpretano all'interno di una modernità radicalizzata e di una nozione “postrazionalistica” di ragione⁵. Paradossalmente, l'inclusione della sferzante critica di Nietzsche al liberalismo e alla democrazia nella famiglia di autori come Burke, Constant, Tocqueville, Stuart Mill, ecc., che Losurdo documenta particolareggiatamente nella sua “biografia intellettuale” e nel suo “bilancio critico” (come recita il sottotitolo del volume), va letta come l'altra faccia dell'approccio postcolonialista o come sua integrazione storico-filosofica. In Nietzsche, ma in qualche modo anche in Heidegger di *Essere e tempo*, vi sono entrambi gli aspetti di uno stessa concezione della filosofia: da un lato come critica senza appello dell'egualianza e del processo di democratizzazione della società interpretati da Nietzsche come “morale del gregge” e da Heidegger come “lo stato

⁴ FISTETTI 2021, cap. sesto e cap. nono.

⁵ WELLMER 1987.

interpretativo pubblico” del *Marx*; dall’altro in Nietzsche come “filosofia del martello” che vuole abbattere ogni ipostasi concettuale e ogni pretesa assolutizzante di verità (religiosa, morale, scientifica, ecc.), e in Heidegger come attività di “distruzione” (*Abbau*) della concettualità che nella storia della metafisica ha ricoperto il nucleo originario dell’essere (*Sein*).

3. *L’ambivalenza del pensiero nietzscheano: nichilismo e pathos della distruzione*

A questo punto, conviene lasciarsi alle spalle non solo le polemiche sul Nietzsche precursore del nazionalsocialismo e antisemita (tesi che lo stesso Losurdo rifiuta), ma anche la diatriba sulla “progressività” emancipativa *tout court* del pensiero di Nietzsche, se anche Giuliano Campioni riconosce che nell’ultimo Nietzsche (1887-1888) il tema della «degenerazione» (dei membri malati della società) «approda talvolta ad una rozza eugenetica»⁷. Una problematica quest’ultima su cui Losurdo si sofferma nel cap. 11 della sua monografia, intitolato non a caso «*Radicalismo aristocratico*» e «*nuovo partito della vita*». In Nietzsche, dunque, convivono antinomicamente sia un attacco esplicito contro il liberalismo, la democrazia e il socialismo, considerati come un prodotto quasi naturale del cristianesimo, in particolare del *ressentiment* della morale cristiana, che sfocia in un’esaltazione della gerarchia e della “morale dei signori”, sia una demolizione di tutte le mitologie della modernità, dallo Stato politico all’utilitarismo mercantile, ma soprattutto, agli occhi dei postcolonialisti, la decostruzione del soggetto dominatore della ragione occidentale che esclude e discrimina l’altro o il diverso sopprimendo ogni differenza. Basterà riportare, tra le tante, a titolo di esempio, due citazioni dal corpus nietzscheano per mostrare come questa convivenza tra i due modi di rapportarsi alla modernità da parte di Nietzsche è un dato non solo filologicamente inoppugnabile, ma anche un problema strutturale nella “storia degli effetti” (*Wirkungsgeschichte*) che la sua opera ha ingenerato nella cultura occidentale. Seguendo un’indicazione di Leo Strauss, si può affermare che dalla *Destruction* di Nietzsche si origina una *lignée*

⁶ HEIDEGGER 1976, p. 223; si vedano in particolare i parr. 35-36-37.

⁷ CAMPIONI 2021, p. 118.

nichilistica che conduce al “rifiuto dei principi della civiltà in quanto tali” (segnatamente dei suoi “pilastri” come la scienza e la morale), di cui il libro di Rauschnig, *La rivoluzione del nichilismo*, è il rappresentante più significativo⁸. In essa affonda le sue radici la fascinazione per il tiranno, da cui autori come Carl Schmitt e lo stesso Heidegger (almeno fino al crollo della Germania nazista) non riusciranno ad affrancarsi⁹. Ma anche tutti gli esponenti della c.d. “rivoluzione conservatrice”¹⁰.

Tuttavia, da quella *Destruktion* si origina altresì una *lignée* che fa del “pathos della distanza” un’autocritica della cultura europea, in primo luogo nei confronti del mito di una soggettività disincarnata e autofondata. Si tratta di un’ambivalenza, per così dire, intrinseca al pensiero di Nietzsche, di cui finora non hanno tenuto conto né i postcolonialisti, né quelli che Jan Rehmman ha definito “nietzscheani di sinistra” riferendosi con una certa approssimazione ad autori come Deleuze e Foucault¹¹. Infatti, proprio la nozione di “pathos della distanza” misura l’ambiguità di Nietzsche rispetto al tema dell’emancipazione umana, che nel suo linguaggio coincide con il progetto di *Übermensch*, di trascendimento del tipo umano esistente, ingabbiato nella camicia di forza della metafisica e nella ragnatela della morale cristiano-borghese (il progetto di *Così parlò Zarathustra*).

«Ogni elevazione del tipo “uomo”» – scrive Nietzsche nel par. 257 di *Al di là del bene e del male* – «è stata fino ad oggi, opera di una società aristocratica – e così continuerà sempre ad essere: di una società, cioè, che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenziazione di valore tra uomo e uomo, e che in un certo senso ha bisogno della schiavitù. Senza il *pathos della distanza*, così come nasce dalla incarnata diversità delle classi, dalla costante altezza e ampiezza di sguardo con cui la casta dominante considera sudditi e strumenti, nonché dal suo altrettanto costante esercizio nell’obbedire e nel comandare, nel tenere in basso e a distanza, senza questo *pathos* non potrebbe neppure nascere quel desiderio di un sempre nuovo accrescersi della distanza all’interno dell’anima stessa, l’elaborazione di condizioni sempre più elevate, più rare, più lontane, più cariche di tensione, più vaste, insomma l’innalzamento del tipo “uomo”,

⁸ STRAUSS 2000, p. 122 e p. 123.

⁹ FISTETTI 2018.

¹⁰ AZZARÀ 2000 e 2014.

¹¹ REHMANN 2009.

l'assiduo "autosuperamento dell'uomo", per prendere una formula morale in senso sovramorale»¹².

Ma al contempo il "pathos della distanza" consente a Nietzsche una relativizzazione della nostra morale, della nostra politica e delle nostre forme di vita.

«Perché la nostra moralità europea» – scrive nel frammento 380 della *Gaia scienza* – «possa essere osservata da lontano, per commisurarla ad altre moralità anteriori o di là da venire, si deve fare come il viandante che vuol sapere quanto sono alte le torri di una città: egli *abbandona* la città per questo. "Pensieri sui pregiudizi morali", nell'eventualità che non debbano essere pregiudizi sui pregiudizi, presuppongono una posizione *al di fuori* della morale, un qualsiasi al di là del bene e del male al quale si deve salire, arrampicarci, volare; e in questo caso presuppongono sempre un al di là del *nostro* bene e del *nostro* male, una libertà da tutta l'"Europa", intesa questa come una somma di imperanti giudizi di valore, trapassati in noi fino a divenire carne e sangue»¹³.

4. *La questione del soggetto e la critica nietzscheana della ragione occidentale*

Che l'Europa venga vista come un complesso di "pregiudizi" diventati "carne e sangue" dell'*homo communis* occidentale è un assunto ermeneutico che offre una griglia di critica della modernità che va molto al di là della postura di aristocratismo anarchico che Nietzsche adotta in polemica con i processi di livellamento omologante – o di "mediocritizzazione", come a volte si esprime – che l'incipiente società di massa va sviluppando sotto i suoi occhi. Come pure, il principio dell'equilibrio nei rapporti di forza tra i ceti sociali di una comunità, mutuato da Tucidide, come principio genetico esplicativo delle forme di potere; la demistificazione dell'etica del mercato come «lo scaltrimento della morale *piratesca*» in *Umano, troppo umano*¹⁴; o la denuncia in *Aurora* della civiltà moderna che estende la legge della domanda e dell'offerta «alle produzioni

¹² NIETZSCHE 1968/1977, p. 175.

¹³ NIETZSCHE 1967, p. 259.

¹⁴ NIETZSCHE 1965, p. 136.

delle arti e delle scienze, dei pensatori, dei dotti, degli artisti, degli uomini di Stato, dei popoli e dei partiti»¹⁵, che riprenderà nella *Genealogia della morale* («Fissare i prezzi, misurare i valori, inventare equivalenze, scambi – tutto ciò ha preoccupato il pensiero più antico dell’uomo in misura tale che, in un certo senso, il pensare è *questo*: qui è stata allevata la forma più antica di intelligenza, qui si potrebbe supporre anche l’avvio dell’orgoglio umano, il suo sentimento di superiorità nei confronti degli altri animali»¹⁶) sono motivi tutt’altro che occasionali, di pathos della distanza nei confronti della ragione occidentale.

Ma è sulla questione del soggetto che i postcolonialisti incontrano Nietzsche e innestano la deflagrazione del soggetto-sostanza (*upokéimēnon* di Aristotele) e del soggetto-coscienza (*cogito* di Cartesio e *Geist* di Hegel) della tradizione metafisica occidentale all’interno di un ripensamento radicale delle forme di identità generate dall’ingresso nell’età della globalizzazione contemporanea. La concezione di Nietzsche secondo cui il soggetto è un *quantum* di volontà di potenza o una «pluralità di forze di tipo personale, delle quali ora l’una ora l’altra vengono alla ribalta come *ego*, e guardano alle altre come un soggetto guarda a un mondo esterno ricco di influssi e di determinazioni»¹⁷, apre la via a quella costellazione storico-filosofica postmetafisica – e programmaticamente antimetafisica – oltremodo variegata che comprende autori tra loro diversissimi come Mach, Bergson, W. James, Wittgenstein, solo per citare alcuni nomi – e, passando attraverso Heidegger (basterà ricordare il suo *Nietzsche* del 1961, un’opera che lo aveva sfiancato, come egli confessa), approda all’heideggerismo del secondo Novecento. Soprattutto Derrida, Lacan, Foucault, Deleuze, Barthes, Baudrillard formeranno quella *koiné* intellettuale – un impasto, come dicevamo, di poststrutturalismo, costruttivismo e postmodernismo – che negli anni 1980/1990 è divenuta famosa con il nome di *French Theory*. Nonostante i limiti di questi autori, tuttavia essi, mettendo a frutto l’idea nietzscheana del soggetto come “pluralità di forze”, colgono la cifra fondamentale del nostro tempo, che possiamo dire risieda nella pluralizzazione delle forme di soggettività e di conseguenza, come afferma Honneth, nella “lotta per il riconoscimento”

¹⁵ NIETZSCHE 1963, p. 128.

¹⁶ NIETZSCHE 1977, cap. 8, pp. 85-86.

¹⁷ NIETZSCHE 1963, p. 439.

della loro differenza peculiare. Infatti, l'ingresso nell'età globale ha significato la destabilizzazione delle identità fisse e ha inaugurato un "processo di *diasporizzazione* culturale" (Stuart Hall), da cui è difficile tornare indietro, nonostante le strategie reattive di ricerca di un'"essenza" originaria incontaminata che si rivelano fallaci costruzioni mitopoietiche. Tutte le identità sono oggi identità diasporiche, al punto che possiamo affermare che la peculiarità del tempo presente è la dialettica tra il Medesimo e l'Altro, con tutto ciò che ne deriva per quanto riguarda la costituzione della soggettività (individuale o collettiva che sia). Le identità culturali, comprese le identità nazionali con i rispettivi Stati di riferimento, sono per definizione "im-pure", vale a dire immerse in un processo inarrestabile di ibridizzazione interculturale, in un movimento storico di metamorfosi incessante, anche quando si illudono di sottrarsi a questo destino innalzando barriere simboliche artificiali o addirittura inventando "capri espiatori" fittizi su cui scaricare l'insofferenza o l'odio verso l'altro. Come ha osservato Vandenberghe, questi autori «potrebbero legittimamente pretendere di proseguire la nobile tradizione della teoria critica – con la sofisticazione filosofica della prima generazione della Scuola di Francoforte [M. Horkheimer e T. Adorno], la responsabilità morale della seconda [J. Habermas], l'impegno per l'analisi sociologica della terza [A. Honneth] e la sensibilità convivialista della quarta»¹⁸. Ma intraprendere questa strada significa in primo luogo oltrepassare la postura meramente negativa di critica dell'ideologia presente negli *studies*, che rischia continuamente di sconfinare nel nichilismo passivo, non avendo essi alcuna visione positiva della "vita buona" e, quindi, avendo rinunciato a qualsiasi strategia concreta. In assenza di un'intenzionalità ricostruttiva, il paradossale è quello di restituire un'immagine ironicamente apologetica e trionfalistica del capitalismo globalizzato. A questo proposito, la ricostruzione della storia del liberalismo di Losurdo ci avverte che la dialettica tra emancipazione e de-emancipazione è destinata a non chiudersi mai. Sicché la critica delle determinazioni sostanzialistiche della metafisica del soggetto, per quanto innestata sul terreno di una critica radicalizzata dell'ideologia, può rovesciarsi in una difesa corporativa delle identità plurali (di classe, di razza o di genere) e, così, risultare subalterna alla logica astratta del capitalismo neoliberale, vale a dire a una variante

¹⁸ VANDENBERGHE 2018, p. 34.

postmoderna dell'*homo œconomicus* che scambia la difesa corporativa dei propri interessi per l'interesse generale. La "politica dell'identità" – la richiesta del riconoscimento del proprio Sé o del proprio "Noi" (o dell'uno e dell'altro insieme) - non ci mette, dunque, al riparo dalla de-umanizzazione conseguente alla *hybris* dell'illimitazione predatoria insita nell'odierno capitalismo neoliberista. De-umanizzazione significa perdere la consapevolezza della nostra appartenenza ad una comune umanità. Il riconoscimento dei "noi" plurali (noi gay, noi LGBTplus, noi di qualsiasi comunità etnica o culturale) non può prescindere dalla domanda di giustizia sociale e dalla solidarietà nei confronti di coloro che sono volta a volta ricacciati ai margini della vita sociale e politica e che patiscono diseguaglianze sempre più gravi di reddito e di status. Detto altrimenti, la critica del liberalismo assimilazionista, per quanto radicale, può sempre legittimare una sottostante ideologia della de-umanizzazione, tale da ripresentare in termini nuovi la clausola sacrificale del liberalismo aristocratico consistente nel postulato secondo cui per il "bene della nazione", per il "benessere del maggior numero" o per promuovere la crescita economica si rende necessario sacrificare gli strati sociali più deboli: vagabondi, poveri, migranti, nullatenenti, ecc. E per questa via riconsacrare sotto forme inedite una "democrazia per il popolo dei signori (*Herrenvolk*)". Potremmo dire, dunque, che la lezione più duratura di Losurdo risiede in ciò: nell'epoca del capitalismo globalizzato la lotta per il riconoscimento delle identità, per sfuggire alla trappola degli identitarismi e della chiusura egoistica e narcisistica dell'*homo œconomicus*, non può non declinarsi come una domanda di giustizia, deve, cioè, appoggiarsi su una concezione esigente di solidarietà e di sacrifici a favore dell'eguaglianza altrui. Come avvertiva Marcel Mauss, «si adotti come principio della nostra vita ciò che è stato e sarà sempre un principio: uscire da se stessi, dare, liberamente e per obbligo; non c'è rischio di sbagliare»¹⁹. Il rischio della de-umanizzazione, su cui Losurdo ha richiamato insistentemente l'attenzione, è oggi il pericolo più grande. L'appartenenza alla comune umanità è una conquista culturale ed evolutiva che va continuamente riscoperta e salvaguardata, perché impone non solo di coniugare incessantemente la dialettica tra eguaglianza e differenza (la differenza attraverso l'eguaglianza), ma anche di legare l'interrogativo "chi

¹⁹ MAUSS 1965, p. 276.

siamo?” a quello su “come dobbiamo vivere”, al fine, per dirla ancora con Mauss, di «contrapporci senza massacrarci e di «darsi» senza sacrificarci l’uno all’altro»²⁰.

Riferimenti bibliografici

AZZARÀ, STEFANO G., 2000

Pensare la rivoluzione conservatrice, Città del Sole, Napoli.

Id., 2014

Friedrich Nietzsche. Dal radicalismo aristocratico alla rivoluzione conservatrice, Castelvechi, Roma.

CAMPIONI, GIULIANO, 2021

Quattro passi con Nietzsche, Castelvechi, Roma.

FISTETTI, FRANCESCO, 2018

Il filosofo e il tiranno. Viaggio nel cuore di tenebra del XX secolo, Morlacchi Editore, Perugia.

Id., 2020

“Postcolonialismo”, in B. Henry — A. Loretoni — A. Pirmi — M. Solinas, *Filosofia politica*, Mondadori, Milano, pp. 270-279.

Id., 2021

Il Novecento nello specchio delle filosofie. Linguaggi, immagini del mondo, paradigmi, Utet, Torino.

HEIDEGGER, MARTIN, 1976

Essere e tempo, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano.

LOSURDO, DOMENICO, 1991

La comunità, la morte e l’Occidente. Heidegger e l’«ideologia della guerra», Bollati Boringhieri, Torino.

Id., 2017

Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere, Laterza, Roma/Bari.

MAUSS, MARCEL, 1965

“Saggio sul dono”, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. di F. Zannino, introduzione di C. Lévi-Strauss, Einaudi, Torino.

²⁰ *ivi*, p. 291.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, 1963

Aurora e frammenti postumi 1879-1881, v. V, t. I, O. C., edizione condotta da G. Colli e M. Montinari, trad. it. di M. Montinari e F. Masini, par. 175, Adelphi, Milano.

Id., 1965

Umano, troppo umano. Scelta di frammenti postumi (1878-1879), v. 2, par. 22, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Mondadori, Milano.

Id., 1967

La Gaia scienza, Idilli di Messina e Frammenti postumi (1881-1882), trad. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano.

Id., 1968/1977

Al di là del bene e del male, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano.

Id., 1977

Genealogia della morale, ed. it. a cura di F. Masini, Newton Compton, Roma.

REHMANN, JAN, 2009

I nietzscheani di sinistra. Foucault, Deleuze e il postmodernismo, a cura di S.G. Azzarà, Odradek, Roma.

STRAUSS, LEO, 2000

“Il nichilismo tedesco” [1941], in R. Esposito — G. Galli — V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma/Bari

VANDENBERGHE, FREDERIC, 2018

Les dérives de la philosophie décorative. Postmodernisme, poststructuralisme, posthumanisme, “La Revue du MAUSS semestrielle”, 51.

WELLMER, ALBRECHT, 1987

La dialettica moderno-postmoderno. La critica della ragione dopo Adorno, ed. it. a cura di F. Carnagnola, Unicopli, Milano.

I giudizi di assegnazione del Premio

Primo Premio – di Emiliano Alessandroni

Lo studio di Gregor Schäfer, *Spekulative Vernunft und die Möglichkeit befreiender Veränderung*, intende problematizzare l'idea di libertà che si è affermata in Occidente negli ultimi due secoli e di illustrare, attraverso l'armamentario concettuale della filosofia di Hegel, la logica speculativa che contraddistingue i processi di liberazione nella storia.

Libertà è un termine che, afferma Schäfer, come quasi nessun altro dell'intero vocabolario politico viene sottoposto a distorsioni strumentali: piegato alla difesa di determinati rapporti di dominio e di orientamenti ideologici strategici. Già Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* aveva d'altronde affermato che "quando si parla di libertà, si deve sempre attentamente osservare se non siano nella sostanza interessi privati quelli di cui si sta trattando". E l'Occidente – nella misura in cui si è mostrato suscettibile, al proprio interno, di subordinare la libertà al dominio di una determinata forza sociale, e al proprio esterno, di farne coincidere il campo con quello delle proprie sfere d'influenza – sembra proprio incessantemente affaccendato ad avvolgere nella retorica della "libertà" il perseguimento di interessi meramente privati. E questo perché mantiene, pur nelle sue continue oscillazioni, una prospettiva particolaristica (*Class and Western-centric*) di un tale concetto; non riesce a elevarsi a una visione universalistica. Così, confinata entro questo stretto perimetro, l'idea di libertà viene irretita e resa perlopiù indifferente ad ogni progetto e ad ogni lotta di emancipazione.

Seguendo le ricostruzioni filosofiche di Losurdo, Schäfer indica in Hegel un autore che a tutt'oggi può più di ogni altro offrirci quell'impianto teorico-speculativo con cui pervenire a un'idea universalistica della libertà. Ma questo può accadere soltanto riconoscendo, in primo luogo, il carattere universale della ragione. Al contrario, stringere oltremisura le maglie del conflitto, come accade in Nietzsche e in Foucault, porta quella a sacrificarsi sull'altare di questo: il vortice dello scontro finisce in questo modo per risucchiare ogni forma di logica, flettendone in senso unilaterale tutte le membra. Se per Hegel, come rilevava Adorno, "libertà e ragione non hanno significato l'una senza l'altra", la particolarizzazione della ragione diventa una particolarizzazione della libertà. Ecco perché appare importante criticare nominalismo e storicismo relativistico che, privando il concetto di libertà della sua portata universale, finiscono per renderlo di volta in volta ostaggio dei rapporti di forza e di dominio vigenti.

Certo, la ragione, afferma Schäfer sulla scia di Hegel, include indubbiamente un concetto di relatività, ma non si riduce ad alcun tipo di relativismo. Così ad esempio, vien detto riprendendo le parole di Hans Heinz Holz, "i postulati dei diritti umani

sono specifici di una formazione sociale e quindi storici. Tuttavia, una volta che un postulato trova posto in un sistema deduttivo dei diritti umani che può essere giustificato sulla base di principi razionali, allora la validità di questo diritto non può essere revocata".

Di qui l'importanza che Schäfer dedica al concetto hegeliano di "Spirito assoluto": di quello spirito, vale a dire, che sorge sì sul terreno del *Geist* oggettivo ma che risulta altresì in grado di travalicarne la configurazione temporale.

A questo proposito l'autore sottopone a critica la "lettura deflazionistica dello Spirito assoluto" promossa da Robert Brandom e Terry Pinkard, rea a suo avviso di prestare il fianco a quella incoraggiata da Francis Fukuyama. Una lettura in qualche modo approvata anche da Habermas, contro cui tuttavia Schäfer fa intervenire le riflessioni di Adorno: per questi le esegesi inclini a de-metafisicizzare la filosofia di Hegel, a contrarne cioè la logica speculativa e l'idealismo metafisico, quelle interpretazioni suscettibili di trasformare Hegel in un semplice filosofo-storico o in un elementare teorico del mondo politico-sociale, sono responsabili di una riduzione sommaria della sua filosofia che oscilla fra teoremi positivisti e un'imbalsamata storia intellettuale. Secondo Adorno infatti, e Schäfer con lui, il nucleo speculativo risulta estremamente rilevante: la verità teoretica di cui Hegel ha voluto farsi portavoce non va scartata.

D'altro canto la valutazione di Habermas poggia su una visione mistificata dello Spirito assoluto, quasi esso fosse un iper-soggetto contemplativo che si libra sopra il capo degli uomini in carne e ossa e sopra le loro lotte. Ma "lungi dal ritrarsi dallo spirito oggettivo e dalla storia del mondo, lo spirito assoluto è piuttosto la forma in cui lo spirito, come riflesso che si assolutizza, si ripiega su se stesso nel cuore del mondo socio-politico".

Schäfer si richiama a una solida letteratura di studiosi del campo: non soltanto Lo-surdo, ma anche Joachim Ritter, Hans Friedrich Fulda, Vittorio Hösle, Angelica Nuzzo e Dieter Henrich, che di Hegel "sottolinea espressamente l'importanza pratica della metafisica speculativa". Quindi pone in risalto la tensione permanente che sussiste tra "Spirito oggettivo" e "Spirito assoluto". Il che significa che la conflittualità del reale non concerne unicamente le forze o i campi di forza che compongono lo Spirito oggettivo, ma abbraccia altresì gli antagonismi che oppongono Spirito oggettivo e Spirito assoluto. Da questo punto di vista si può comprendere come la filosofia, per Hegel, anziché inginocchiarsi di fronte alla realtà del proprio tempo, orienti quest'ultima verso le sue possibilità oggettive di liberazione. Quindi l'insistenza di Hegel sulla ragione reale, mondana, è impregnata di senso critico. A ben vedere proprio in questo spazio d'interfaccia tra lo Spirito oggettivo e lo Spirito assoluto sorgono le possibilità effettive, ancorché precarie com'è proprio di ogni crisi, di liberazione.

Dirimente è in Hegel, secondo Schäfer, il rapporto logico che raccorda contraddizione e ragione:

"La ragione, che inizialmente ci appariva come lo sciogliersi della contraddizione, ora appare come una nuova contraddizione" si trova scritto nell'aggiunta al § 121 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. E questo trova riscontro, spiega Schäfer, in dinamiche politiche ancora profondamente attuali:

«Non appena lo Stato sembra aver raggiunto la riconciliazione, le contraddizioni della società civile si riproducono – in un contesto diverso – nel rapporto storico mondiale degli Stati tra loro, che, in una forma ancora più accentuata e acuita, continua la crisi da cui è attraversato ad un livello superiore. “Questa collisione, questo nodo, questo problema” – afferma quindi Hegel – “esprimono il punto in cui si trova ora la storia e ciò che dovrà essere risolto nei tempi futuri”».

Vibranti risuonano queste parole, oggi che le tensioni internazionali e i rischi di una nuova guerra mondiale sembrano, anziché in riduzione, in sensibile aumento.

Nel complesso, per la coerenza del discorso, la profondità di analisi, la capacità di mettere in relazione passato e presente, dinamiche storiche e concetti filosofici, per la conoscenza dei testi e il modo in cui ha saputo fare agire con precisione e vivacità argomentativa la lezione di Domenico Losurdo, la commissione incaricata ha deciso di assegnare a Gregor Schäfer il primo premio.

Secondo premio – di Stefano G. Azzarà

Nel 1996 Domenico Losurdo pubblicava da Laterza il suo studio sul revisionismo storico. Erano anni in cui questa tendenza era sulla cresta dell'onda nel dibattito internazionale e aveva anche una certa risonanza mediatica. La lettura dominante inquadrava questo fenomeno come una conseguenza del normale andamento del lavoro storiografico, il quale procede appunto per inevitabili revisioni sia sul piano strettamente tecnico che per via della necessaria reinterpretazione delle fonti imposta dal passare del tempo. E lo celebrava – soprattutto – come una salutare ventata di novità in un panorama vecchio e mummificato, con riferimento in particolare alla storiografia di ispirazione resistenziale e a quella marxista, le quali si sarebbero rese colpevoli di aver edulcorato le vicende della Guerra di Liberazione in Italia e negli altri paesi coinvolti, angelicando il ruolo del fronte partigiano e nascondendo allo sguardo dei più la realtà di una tragica guerra civile italiana ed europea.

Si trattava di un giudizio completamente sbagliato sbagliato sul piano scientifico, visto che da tempo proprio la storiografia progressista aveva in realtà indagato con serietà e rigore quei nodi problematici che autori di diverso orientamento, ma molto meno attrezzati, avevano affrontato invece con uno sguardo rancoroso e vendicativo – qualcuno vorrebbe paragonare il lavoro di Claudio Pavone a quello di Arrigo Petacco

o di Gianpaolo Pansa? Losurdo, tuttavia, non si fermava a questa constatazione e faceva notare come il revisionismo storico non si limitasse a “rivedere” le vicende della Resistenza e della Seconda guerra mondiale, come per lo più si riteneva, ma si fosse in realtà già espanso a numerose altre questioni, rispetto alle quali si era impegnato a mettere in discussione la lettura consolidata. Non solo la Seconda ma anche la Prima guerra mondiale era in effetti stata oggetto di rilettura da parte dei principali autori revisionisti. Ma lo stesso si può dire, per quanto riguarda il nostro paese, della stagione risorgimentale, identificata da non pochi storici o sedicenti storici meridionalisti o persino neoborbonici con un processo di mera colonizzazione e spoliazione del Sud. E non aveva certa storiografia francese già da tempo contestato le letture della Rivoluzione del 1789 in termini di lotte tra le classi mettendo l’accento sul Terrore? E cosa dire delle proposte di reinterpretazione della Guerra di Secessione avanzate negli Stati Uniti da autori assai critici verso l’esperienza di Lincoln, assimilato ormai a un despota sanguinario, e verso il movimento abolizionista?

Alla luce della sua ampiezza, Losurdo contestava a quel punto la neutralità del fenomeno revisionistico e ne scandagliava i presupposti e gli intenti storico-politici di fondo. E definiva l’operazione condotta da autori come Furet e Nolte non già come una semplice e normale rilettura obiettiva dei processi storici ma come un’esplicita messa in stato d’accusa della tradizione rivoluzionaria, della quale si trattava di delegittimare ed espungere ogni apporto alla costruzione della democrazia moderna; la quale, in tal modo, veniva ridefinita a sua volta come l’approdo “spontaneo” dell’evoluzione delle forme politiche liberali. Un’evoluzione che proprio il radicalismo e il socialismo avrebbero semmai rallentato e deformato in chiave giacobina, bolscevica e talvolta persino totalitaria.

In questo senso, il revisionismo storico costituiva per Losurdo l’accompagnamento storiografico della svolta neoliberale e andava inquadrato come un momento della vittoria egemonica del liberalismo – del suo trionfo, si può dire – e della sua conseguente riscrittura delle principali categorie interpretative della storia delle nostre società. C’è un punto dirimente da mettere in evidenza, però. Contestare il revisionismo storico e lottare contro di esso non significava affatto per lui difendere semplicemente i precedenti paradigmi storiografici con un’operazione di retroguardia. Prendiamo ad esempio il nodo più importante o comunque con maggiore visibilità e cioè quello che riguarda il paradigma antifascista. Di fronte a un Nolte che relativizzava le colpe del nazismo rileggendole come risposta al “genocidio di classe” bolscevico sarebbe stato sufficiente limitarsi a difendere l’onore dell’antifascismo riaffermandone la superiorità morale e mostrando la totale autonomia dei processi di deumanizzazione messi in atto dalle SS? In realtà, Losurdo notava come ormai da tempo il concetto di antifascismo avesse cambiato profondamente significato. Come, cioè, a dichiararsi “antifascisti” e a utilizzare questo concetto fossero ai nostri giorni in primo luogo gli Stati Uniti, i quali proprio in nome dei valori e degli ideali dell’antifascismo potevano condurre nel

consenso più vasto le loro guerre, presentandole di volta in volta come altrettante guerre di liberazione da dittatori e tiranni in analogia con quanto avvenuto alla metà del Novecento con la liberazione dall'hitlerismo. Se perciò l'antifascismo era ormai sostanzialmente rifunzionalizzato come "antifascismo atlantico" e distorto come sinonimo di antitotalitarismo – un antifascismo che, come la parte terminale della Guerra Fredda aveva attestato, finiva per essere rivolto anche contro il campo socialista e contro l'Unione Sovietica e cioè contro uno dei principali protagonisti della guerra contro il nazifascismo effettivamente svoltasi nel Novecento – quale senso e quale utilità poteva ormai avere questo concetto?

Di fatto, perduta la battaglia egemonica della rivoluzione passiva, il paradigma antifascista classico aveva da tempo esaurito la sua funzione ed era stato messo fuori uso e sostituito da un suo *avatar* completamente detournato. Di fronte a questo fenomeno, continuare a difendere *tout court* quel paradigma significava continuare a combattere una guerra ormai conclusa. Molto più utile e opportuno sarebbe stato perciò, a fronte del revisionismo antirivoluzionario e di destra implicito ed esplicito nel fronte liberale, proporre un autonomo e contrapposto revisionismo di sinistra. Se i liberali si impegnavano a dimostrare la continuità totalitaria tra nazifascismo e comunismo, cioè, si trattava di sfidare questa provocazione ribaltandola da cima a fondo. Dimostrando non soltanto come non esistesse nessuna gemellarità all'insegna del totalitarismo tra nazismo e comunismo, tra Hitler e Stalin, ma che semmai proprio il nesso tra la tradizione liberale e le esperienze del radicalismo di destra nel Novecento era il nodo storiografico che fino a quel momento era stato completamente oscurato e che andava semmai indagato a fondo. A partire, in particolare, da un'indagine sulla continuità tra guerra coloniale e guerra civile internazionale europea, che Losurdo reinterpreterà da quel momento come una traslazione del fenomeno della guerra totale – già sperimentato abbondantemente dal liberalismo nell'espansione occidentale in Africa e in Asia – all'interno dello Spazio Sacro della libertà e dunque sul suolo del continente bianco stesso. Si trattava, dunque, di indagare come il liberalismo, messo di fronte alla propria crisi più radicale, si fosse deciso a impiegare tragicamente anche all'interno del "mondo civile" gli strumenti che sino a quel momento erano stati riservati ai barbari delle colonie e ai sottouomini. Di indagare, in altre parole, come il fronteggiamento dello stato d'eccezione sollecitato dalla "guerra civile internazionale" – una formula noltiana che Losurdo non respingeva affatto – avesse spinto questa tradizione politica verso una radicalizzazione e una deumanizzazione dalla quale sarebbe sorto il fenomeno del fascismo.

Il saggio di Phillip Becher e Kevin Rösch risponde esattamente a questa intuizione di Losurdo. In una fase nella quale il liberalismo si vanta di essere l'unica alternativa al populismo e alle autocrazie, gli autori mostrano come questi due presunti nemici siano molti più affini di quanto essi stessi non dicano e si interrogano sul rapporto tra neoliberalismo e nuove destre nell'ambito di un comune *consensus* antidemocratico e cioè

di una comune contestazione della democrazia moderna. A partire da un confronto tra due intellettuali che appaiano quanto più distanti possibile, e cioè Schmitt e Hayek, gli autori mostrano in altre parole come tra neoliberalismo e pensiero radicale di destra sussista un'indicibile e mai detta continuità, sia nel senso della condivisione di una serie di categorie concettuali, sia nella proposta di una forma autoritaria di statualità, e in tal modo mettono in discussione l'esito esclusivamente conservatore di quel lavoro revisionistico che è ormai penetrato anche nel senso comune. Il saggio di Becher e Rösch è però a nostro avviso rilevante anche per un'altra ragione. Una delle sue principali fonti contenutistiche e metodologiche è il libro di Ishay Landa *The Apprentice's Sorcerer: Liberal Tradition and Fascism*, il quale nasceva a sua volta proprio dallo sviluppo dell'intuizione losurdiana a proposito del nesso tra liberalismo e fascismo, discussa anche in tante conversazioni. In questo senso, questo lavoro di Becher e Rösch è una dimostrazione in atto della fecondità delle ricerche di Domenico Losurdo, della loro attualità e persistente capacità di suscitare una nuova tendenza di studi.

Terzo premio – di Giorgio Grimaldi

Il saggio di Pieter De Corte *Nietzsche et la critique de la modernité démocratique*, ampio e ben documentato, affronta e sviluppa – a partire dalla lezione losurdiana di *Nietzsche, il ribelle aristocratico* – la complessa questione di un Nietzsche intrinsecamente politico. Ricostruendo l'ambiente contemporaneo di Nietzsche con uno sguardo che spazia fra Germania, Francia e Inghilterra, De Corte procede, con un solido approccio di storia delle idee, a delineare affinità fra l'impostazione nietzscheana e settori del pensiero liberale, il cui legame costitutivo con la democrazia – dato come ovvio nella critica dominante – non risponde a realtà. In questa prospettiva, emerge anche quanto Losurdo ha espresso in *Controstoria del liberalismo*.

Per la capacità di applicare e sviluppare con rigore l'eredità del pensiero di Domenico Losurdo – il suo approccio alla filosofia e alla storia delle idee nonché il rilievo di una politicità essenziale di Nietzsche che ne consente la piena comprensione –, la Commissione assegna, all'unanimità, il Terzo Premio del Premio internazionale "Domenico Losurdo" III Edizione a Pieter De Corte.

Spekulative Vernunft und die Möglichkeit befreiender Veränderung. Hegelianische Perspektiven

Gregor Schäfer (Universität Basel)

The present paper follows two main interests. Firstly, it argues for a critical understanding of freedom as involved in the complexity of an ongoing, per se conflictive, and contradictory process of liberation and qualitative change. Secondly, this understanding of freedom is brought together with its – systematic – foundations in Hegel’s conception of speculative idealism. As well as freedom hereby is critically articulated against dominant ideologies of freedom, Hegel’s speculative idealism is defended against dominant strands of receptions that reduce the complexity of the entire system. Whilst it is a common strategy of many influential receptions to separate Hegel’s philosophy of objective spirit – as the conception of politically-historically actualized freedom – from its speculative-logical framework and from absolute spirit as the system’s ultimate figure, the paper argues for the inherent connection between these two parts and, by doing so, for the emancipatory core of speculative reason. This setting implies that if, on the contrary, Hegel’s practical philosophy is separated from the speculative-logical framework and from absolute spirit, it loses its critical potential towards existing social-political conditions by being integrated into their hegemony (as expressed in dominant ideologies of freedom). In opposition to such a both hermeneutical and practical integration, the paper claims that speculative reason, by systematically articulating the world as a whole, makes visible, within the existing state of things, a crisis: an unsettling field of conflicts and struggles opening up the possibility of emancipation.

Hegel; Absolute Spirit; Crisis; Emancipation; Freedom; Objective Spirit; Speculative Idealism; System; World History.

«The tree of liberty must be refreshed from time to time with the blood of patriots and tyrants. It is its natural manure»
(Thomas Jefferson, Brief an W.S. Smith, 13. November 1787).

1. *Freiheit – ihre Ambivalenzen und ihr systematischer Begriff*

Ein bekannter Passus aus Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* lautet, dass die «Weltgeschichte [...] der Fortschritt im Bewußtsein [ist] – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben»¹. Freiheit ist «als der *Endzweck der Welt* das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit und ebendamit die Wirklichkeit seiner Freiheit»². Dieser Bestimmung – die der Freiheit die wohl denkbar höchstmögliche Stellung einräumt, die zugleich aber auch formal bleibt und in ihrer selbstreflexiven Struktur tautologisch scheint – lässt Hegel allerdings sogleich den kritischen Passus folgen:

«Daß aber diese Freiheit, wie sie angegeben wurde, selbst noch unbestimmt und ein unendlich vieldeutiges Wort ist, daß sie, indem sie das Höchste ist, unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Irrtümer mit sich führt und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift, dies ist etwas, was man nie besser gewußt und erfahren hat als in jetziger Zeit»³.

Der Name “Freiheit” wurde und wird in gänzlich verschiedenen Kontexten und Bestimmungen gebraucht. Als das für die Moderne konstitutive universale «Prinzip der *selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjektiven Freiheit» (wie es «innerlich in der *christlichen* Religion und äußerlich, daher mit der abstrakten Allgemeinheit verknüpft, in der *römischen* Welt aufgegangen ist»⁴) eröffnet Freiheit einen allgemeinen Horizont, in dem so verschiedene Figuren wie Luther, Rousseau, Kant, Marx und Engels, Luxemburg, Churchill, Stalin⁵ oder Hayek – ebenso wie etwa sogar auch einige offen

¹ HEGEL 1970d, p. 32.

² *Ibidem*.

³ Ivi, p. 33.

⁴ HEGEL 2009, p. 167, § 185.

⁵ In vielleicht unerwarteter Weise gehört die Akzentuierung der universellen Gültigkeit und Aktualität liberal-demokratischer Freiheitsrechte auf dem XIX. Partei-Kongress 1952 – zusammen mit der linguistischen Abhandlung *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft* (1952), welche gegen damalige sprach-konstruktivistische Ansätze die trans-ideologische, a-politische Universalität des Mediums der Sprache stark machen will (vgl. VAN REE 2002,

faschistische Kontexte – sich auf Freiheit als einen scheinbar evidenten Wert beziehen können. Wie kaum ein anderes Grundwort aus dem allgemeinen politischen Vokabular war und ist dasjenige der Freiheit, gerade kraft dieser universalen Reichweite, in besonders wirkmächtiger Weise anfällig für den instrumentellen Missbrauch im Blick auf spezifische Herrschafts- und Machtansprüche und die mögliche Vereinnahmung durch verschiedene strategisch-ideologische Interessen – darin verwandt mit den ihm begrifflich verbundenen Signifikanten “Menschenrechte” und “Demokratie”. Womöglich, folgen wir Luciano Canforas, unter diesem Aspekt, kritischer Diagnose, hat Freiheit hinsichtlich ihrer hegemonialen Wirkmächtigkeit im Rahmen bestehender Herrschaftsverhältnisse, als der zentrale normative Referenzpunkt des politisch-sittlichen Lebens, letztere, die Demokratie, heute sogar abgelöst und übertroffen:

«Was am Ende – oder besser: beim gegenwärtigen Stand der Dinge – die Oberhand gewonnen hat, ist die “Freiheit”. Sie ist im Begriff, die Demokratie zu besiegen. Wohlgemerkt nicht die Freiheit aller, sondern die Freiheit derjenigen, die aus dem Konkurrenzkampf als die “Stärkeren” hervorgehen (seien es Staaten, Regionen oder Individuen) – jene von Benjamin Constant geforderte und mit der Fabel vom Reichtum, der “stärker ist als die Regierungen”, verbundene Freiheit, vielleicht aber auch jene Freiheit, für die die neonazistische New Yorker Vereinigung “Knights of Freedom” kämpfen. Anders könnte es auch nicht sein, denn Freiheit impliziert den beunruhigenden Aspekt, daß sie entweder total herrscht – und zwar in allen Bereichen einschließlich des persönlichen Verhaltens – oder gar nicht; und jede Begrenzung zugunsten der weniger “Starken” wäre eine Einschränkung der Freiheit der Anderen»⁶.

pp. 269-272; HABERMAS 2019, p. 633) – zu Stalins letzten theoretisch-politischen Interventionen (STALIN 1979, p. 393).

⁶ CANFORA 2013, p. 356. – Man könnte Canforas Beispiel der den Namen der Freiheit tragenden faschistischen Bewegung aus New York als weitere Beispiele etwa auch, in der Zeit der Weimarer Republik, die Nationalsozialistische Freiheitspartei oder die Deutschvölkische Freiheitspartei auf Seiten des deutschen Faschismus (der später, nach seiner Machtergreifung, allerdings unter den ihm Widerstand leistenden Parteien auch die Deutsche Freiheitspartei hat), auf Seiten des chilenischen Faschismus den Frente Nacionalista Patria y Libertad, in Italien das Movimento Fascismo e Libertà oder die österreichische FPÖ beifügen. Neben diesen Beispielen kann freilich ein analoger prominenter und

Im Namen der – von der sogenannten “freien Welt” – so in Anspruch genommenen Freiheit wird ein sogenannter “Freihandel” durchgesetzt und werden – unter Titeln wie einer sogenannten “Operation Enduring Freedom” – Kriege geführt, Angriffskriege von Seiten der «reichen Länder[]», in denen «die Freiheit gesiegt hat»: «mit all den schrecklichen Folgen, die das für die anderen mit sich bringt und noch bringen wird»⁷. Diese kritische Diagnose unserer Zeit und der Inanspruchnahme von Freiheit, die in ihr in globalem Maßstab dominiert, beschließt Canfora mit dem möglichen Ausblick auf einen Begriff von Freiheit, der sich aus einer solchen Hegemonie, aus seiner Einrichtung im Rahmen bestehender nationaler und internationaler Klassenverhältnisse befreien könnte; einen Begriff von Freiheit, der dadurch Freiheit, in anderen weltlichen Kontexten und mit einem anderen, neuen Inhalt und anderen, neuen kollektiven geschichtlichen Subjekten, (re-)artikulieren und transformieren, der Freiheit sich in anderer, neuer Weise aneignen und so sie in einem emanzipatorischen Sinne verwandeln könnte: den Begriff einer Freiheit, die mithin «auf andere Epochen verschoben [ist] und [...] von anderen Menschen neu konzipiert werden [wird]. Vielleicht nicht mehr von Europäern»⁸.

Worin aber kann der Begriff dieser Freiheit bestehen und wie kann er – systematisch und normativ belastbar – angesichts des inhärenten klassentheoretischen Inhalts, der sich in ihrem – abstrakt-formalen – Namen geltend macht, überhaupt möglich sein? Eine mögliche Strategie, die gerade auch für ein emanzipatorisches Denken attraktiv zu sein scheint, besteht darin, angesichts der defizitären Form der realen Existenz von Freiheit, ihrer Entstellung im Rahmen bestehender Verhältnisse und ihrer Funktionalisierung von Seiten der herrschenden

wirkmächtiger Vorgang auch in der faschistischen Aneignung des Namens “Sozialismus” gefunden werden (wobei hierbei zugleich, in bestimmten historischen Situationen, angesehene liberale Intellektuelle wie von Mises oder Hayek die Notwendigkeit verspüren, faschistische Bewegungen als Beschützer liberaler Freiheit gegen deren sozialistische und kommunistische, kollektivistisch-“totalitäre” Zerstörung verteidigen zu müssen).

⁷ Ivi, p. 357.

⁸ *Ibidem*.

Klassen einen starken Begriff der *einen* Freiheit schlechterdings preiszugeben und ihn, im Zeichen einer legitimen Ideologiekritik, dem Bereich ideologischen Scheins zuzurechnen, um so, in Destruktion des Alten, etwas Neues zu erschaffen. Hierfür spricht, zunächst, ein Argument, das – anhand eines naturrechtlichen Verständnisses des Menschenrechtsbegriffs und des mit ihm einhergehenden formalistischen Freiheitsverständnisses – Domenico Losurdo folgendermaßen formuliert:

«Das naturrechtliche Paradigma leidet wie schon das vertragstheoretische an einem doppelten Formalismus. Der Kategorie der Menschenrechte können unterschiedliche und einander widersprechende Inhalte zugeordnet werden: Das Recht des Eigentümers, sein Eigentum zu genießen und nach Belieben darüber zu verfügen; oder entgegengesetzt, das Recht auf Leben oder ein Dasein in Würde, zu realisieren durch Eingriff der politischen Macht in die bestehenden Eigentumsverhältnisse, mithin durch einen Eingriff der politischen Macht, der nach Auffassung der Eigentümer eine offenkundige Verletzung der Menschenrechte darstellt. Aber der gravierendere Formalismus betrifft die Figur des Inhabers der Menschenrechte: Welche sozialen Subjekte umfasst diese Figur real?»⁹.

Doch erheben sich gegen die – in ihren Konsequenzen, unter welchen Vorzeichen und mit welchen politischen Inhalten auch immer verbunden, letztlich relativistischen, nominalistischen, historistischen, machtpositivistischen oder auch diskurstheoretischen – Konzeptionen, zu denen eine solche Strategie führt, sogleich systematische Einwände: Ist, wie Losurdo es an Nietzsche zeigt, irreduzibel und unterschiedslos «alles vom Konflikt durchdrungen»¹⁰, so lösen sich am Ende überhaupt eine jede mögliche Argumentation und somit auch ein jeder ausweisbarer normativer Geltungsanspruch auf – wie auch immer gedachte – Freiheit(en) auf. Wenn etwa, für diese Strategie richtungsweisend, Nietzsche gegen Sokrates ins Feld führt, dass der logisch-rationale Diskurs, in welchen die mäeutische Dialektik ihre Gesprächspartner listig verstrickt¹¹, formal keineswegs neutral sei, sondern immer schon

⁹ LOSURDO 2016, p. 117.

¹⁰ Ivi, p. 90.

¹¹ Diese, in einer Linie mit Sokrates/Platon, der Dialektik eigene polemische

bestimmte politische (von Nietzsche als “plebejisch” kritisierte) Ziele verfolge, so führt sich ebendieses Argument, noch vor einem jeden von ihm geltend gemachten besonderen (propositionalen) Inhalt (im Falle Nietzsches eines “aristokratischen” Inhalts), bereits kraft seiner eigenen Form (performativ) selbst *ad absurdum* – denn:

«Der logisch-rationale Diskurs ist in der Lage, sich selbst zu widerlegen und zu erfassen, wie viel Zutreffendes im anderen Diskurs enthalten ist. [...] Nicht grundlos stolpert Nietzsche in der polemischen Auseinandersetzung mit Sokrates in einen performativen Widerspruch. Er versucht den vorteilhaften Charakter der aristokratischen Privilegien gerade durch die Anwendung der logischen Argumentation zu beweisen, die indes per definitionem alle Gesprächspartner auf die gleiche Stufe stellt und jedes Privileg ausschließt. [...] Nietzsche verstrickt sich also in einem schreienden Widerspruch»¹².

Eine konsequente machtpositivistische Position müsste, letztlich, über ihre eigene Strategie schweigen (ja sie dürfte sich selbst, in letzter Konsequenz, nicht einmal denken). Nietzsches Position widerspricht – nur schon dadurch, dass sie sich als Position formuliert und damit den Raum logisch-rationaler Diskursivität betritt – sich selbst (ebenso wie, in einer klassischen Konstellation, dies der Machtpositivist Thrasymachos gegenüber Sokrates/Platon tut)¹³. Auch da, wo mit einer

Dimension wird von Hegel im systematischen Zusammenhang der *Begriffslogik* aufgenommen: «Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn ausserhalb seiner selbst angreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht» (HEGEL 1981, p. 15).

¹² LOSURDO 2016, pp. 91-92.

¹³ Siehe für diese streng-transzendente Argumentation – als Beweis der Inkonsistenz einer jeden machtpositivistischen und überhaupt relativistischen Position – HÖSLE 1994, p. 245 et passim. – Während sich Vittorio Hösle hierbei zentral auf Karl-Otto Apels transzendental-pragmatische Ethik bezieht – auf welche auch Losurdo explizit hinweist (LOSURDO 1990, p. 549) –, besteht er systematisch darauf, dass dieses transzendente Argument nicht nur eine formale und (inter-) subjektive Tragweite hat (wie in Apels kantianisch-fichteanischer Fassung von Transzendentalität), sondern dass es auf seine starken ontologischen, letztlich objektiv-idealistischen Implikationen hin verstanden werden muss. Dass etwa auch noch eine Konzeption, die sich als “materialistische” versteht,

anti-universalistischen Position nicht, wie bei Nietzsche selbst, “aristokratische” und “anti-plebejische” Inhalte verfolgt werden, sondern wo – im Gegenteil – ihrem Anspruch nach politisch linke, subversiv-emanzipatorische Lesarten vertreten werden, die, wie etwa bei Foucault und allgemein bei linksnietzscheanischen Interpretationen, «bei Nietzsche eine sehr viel radikalere Herrschaftskritik zu entdecken glauben als bei Marx»¹⁴, bleibt dieses systematische Problem umso mehr bestehen¹⁵. Mit Bezug auf Marx und Engels betont Losurdo, dass gegenüber dem Nihilismus einer Macht-Theorie, die unterschiedslos alles in Konflikte auflöst und die damit, letztlich, auch noch sich selbst den Boden unter den Füßen entzieht und in Selbstdestruktion umschlägt, die marxistische Konzeption des Klassenkampfes «mit einem Pathos der Vernunft und der Wissenschaft» verbunden ist:

«Die Vernunft lässt sich zweifellos auch zur Legitimation der Privilegien, der Herrschaft und der Unterdrückung einsetzen. Und dennoch wohnt ihr, wie selbst von Nietzsche anerkannt, die Tendenz zur Behauptung von Beziehungen der Gleichheit inne und damit zur Delegitimierung des Privilegs, der Herrschaft und der Unterdrückung. Somit existiert eine tendenzielle Übereinstimmung zwischen Klassenkampf und Vernunft. [...] Das Pathos der Gemeinsamkeit von Idee und Vernunft befindet sich [...] im Einklang mit dem Pathos der menschlichen Gemeinschaft, die das Leitmotiv des emanzipatorischen Klassenkampfes ausmacht»¹⁶.

sich in ihrer Grundlegung dem systematisch-methodologischen Problem, wie objektive Apriorität begründbar sein kann, stellen muss, fordert (aus marxistischer Perspektive) ein HOLZ 2005, p. 25.

¹⁴ LOSURDO 2016, p. 93.

¹⁵ Losurdo kritisiert entsprechende linksnietzscheanische Lektüren (mit denen sich, wie man ergänzen kann, oftmals linksheideggerianische und “poststrukturalistische” Motive vermengen) und die von ihnen beanspruchte “Hermeneutik der Unschuld” in LOSURDO 2012, pp. 920-1005. – Dass emanzipatorisches Denken überhaupt an einem starken Begriff von Universalität (wie zuhächst dem Allgemein-Begriff “Mensch“) interessiert sein muss, wohingegen konservatives und reaktionäres Denken tendenziell einen Nominalismus stark macht (und seinerseits an ihm interessiert ist), zeigt LOSURDO 1988.

¹⁶ LOSURDO 2016, pp. 92-93.

Für diese emanzipatorische Auffassung von Klassenkampf ist, nach Lenins bekanntem Diktum, eine praktisch-theoretisch belastbare revolutionäre Formation (wie der Marxismus) nicht wahr, weil sie mächtig ist, sondern mächtig, weil sie wahr ist¹⁷.

Die Rede von emanzipatorischer Freiheit verweist mithin auf einen «harten Kern»¹⁸, auf eine substantielle Idee im Begriff von Freiheit, dessen Allgemeinheit sich, über die geschichtlich je spezifischen mannigfaltigen Kontexte der Kämpfe um Befreiung hindurch, bewahrt; doch dies nicht derart, dass diese Allgemeinheit den je besonderen Inhalten der Kämpfe äußerlich-abstrakt gegenüberstünde, sondern vielmehr so, dass sie sich durch deren je konkrete Ansprüche, Inhalte und Artikulationen hindurch als eine in ihnen zugleich präsente und über sie doch auch hinausweisende Tendenz verwirklicht. Zugleich verlören die je unterschiedlichen Bestimmungen, ohne den Bezug auf diese Allgemeinheit, ihren objektiven Anspruch auf Gültigkeit und die für ihre emanzipatorische Bedeutung bestimmende Prozessualität. Entsprechend betont Hans Heinz Holz im Blick auf diese der Freiheit einwohnende Allgemeinheit – anhand des Begriffs der Menschenrechte:

«Im Begriff des Menschenrechts, dessen Wirklichkeit immer nur in historischer Besonderung erscheint, muß – wenn er überhaupt einen Sinn geben soll – ein Wesensgehalt liegen, im Hinblick auf den es möglich ist, die jeweils gesellschaftsspezifische Form des Kampfs um Menschenrechte und die jeweils positive Normierung von Menschenrechten in Grundgesetzen als Spezifikation eines Gattungsgemeinen aufeinander zu beziehen. Andernfalls gäbe es gar keinen gemeinsamen Gegenstand völkerrechtlicher Vereinbarungen über die Förderung und Wahrung der Menschenrechte. Es versteht sich von selbst, daß ein solcher Gegenstand nicht durch den Kanon einer bestimmten Menschenrechtstradition präjudiziert oder gar definiert ist. In der Tat muß in unserer Zeit die Weltgemeinschaft der Völker auf andere normative Kriterien sich berufen als ausschließlich auf solche der europäischen Tradition»¹⁹.

¹⁷ Vgl. LENIN 1962, p. 3. – In seiner Debatte, die er 1971 mit Chomsky über die menschliche Natur führt, macht Foucault hiergegen für emanzipatorische Praxen explizit gerade einen Vorrang positiver Macht geltend – vgl. CHOMSKY und FOUCAULT 2006.

¹⁸ HOLZ 2003, p. 14.

¹⁹ Ivi, pp. 14-15.

Der damit angesprochene “harte Kern” beinhaltet einen – universellen, absoluten – Emanzipationsanspruch, kraft dessen die Menschen in der Geschichte überhaupt je – in besonderen Umständen und unter besonderen Bedingungen – einzelne, inhaltlich bestimmte Ansprüche geltend machen können und kraft dessen die Kämpfe bestimmter geschichtlicher Subjekte mehr sind als bloß partikulare Interessenkämpfe. Gäbe es dieses objektive vernünftige Allgemeine nicht, zerfielen die einzelnen geschichtlichen Kämpfe in ein unzusammenhängendes Aggregat partikularer Macht. Es bliebe dann – in Ermangelung objektiver Vernunft – nur ein in sich zusammenstürzendes, anarchisches, destruktives Chaos zusammenhangsloser, in abstrakter Identität “ewig” sich reproduzierender isolierter Kämpfe um partikulare, private, “natürliche” Interessen (wohingegen, wie Losurdo es betont, auch für eine emanzipatorische Konzeption alles «durch den Konflikt bestimmt [wird], aber nicht gemäß immergleicher, in der Zeit unveränderlicher Modalitäten»²⁰). Damit gäbe es keine Geschichte als eine zusammenhängende Geschichte der Befreiung und qualitativer Veränderung – und letztlich überhaupt keine “Welt” als den transzendentalen, systematischen Einheits-Ort der Möglichkeit gemeinsamen Denkens und Handelns. Dass Konfliktivität, die Realität von Zerwürfnissen und Kämpfen einerseits und Universalität andererseits sich aber durchaus nicht ausschließen, sondern mitsammen denkbar sind, ja sich sogar bedingen, macht in paradigmatischer Weise bereits Heraklit geltend: Während für ihn in prominenter Weise einerseits *πόλεμος* der Ursprung von allem ist, so sagt er zugleich doch auch, es gebe nur für die, die sich zur Wirklichkeit im Mediums des *λόγος* (statt bloß privater

²⁰ LOSURDO 2016, p. 93. Diese emanzipatorische Konzeption eines Konflikts, der mit einem starken Begriff von Universalität kompatibel ist, unterscheidet sich damit fundamental von Nietzsches “naturalistischer” Macht- und Konflikt-Theorie (*ibidem*): «In Wirklichkeit wirft die Behauptung von der (auch nur partiellen und zeitweiligen) Unüberwindbarkeit des Konflikts mittels der Vernunft den Theoretiker des aristokratischen Radikalismus in letzter Konsequenz auf unentrinnbare naturalistische Argumentationsmuster zurück, nach denen die menschliche Gemeinschaft unauflöslich in Herren und Sklaven, in Erfolgreiche und Versager zerrissen ist».

Meinungen) verhalten, einen gemeinsamen *κόσμος* – so dass sich hiermit *πόλεμος* mit der Universalität und Gemeinschaft, mit dem *ξυνόν* und dem *κοινόν* des in sich bestimmten und strukturierten Gesamtzusammenhangs der Welt innerlich verbindet²¹. Wird dagegen der Anspruch auf eine allgemeine Vernunft preisgegeben, bleiben anstelle einer systematisch belastbaren Konzeption beliebige historistische oder relativistische Konzeptionen übrig, die in ihrer de(kon)struktiven Zerfällung eines jenen Begriffs von Universalität (und damit eines jeden starken Begriffs überhaupt) nicht nur praktisch als problematisch einzustufen sind – sofern sie den durchaus gerade befreiungskonstitutiven Bezug auf ein partikulare Schranken übersteigendes Allgemeines verstellen und blockieren –, sondern die auch begründungstheoretisch defizitär ausfallen müssen:

«Ein radikaler Historismus und eine radikale Ideologiekritik stellen den Umfang des formalen Begriffs “Menschenrecht”, also den ihm inhärenten Geltungsanspruch, die ihm impliziten anthropologischen und ontologischen Voraussetzungen und deren wertphilosophische Konsequenzen infrage und verweisen damit den Begriff in den Bereich des ideologischen Scheins. [...] Die historistische wie die nominalistische Auffassung leiden unter dem Mangel, daß sie darauf verzichten müssen, sich aus einer normativen Idee vom Menschen zu begründen. Ohne eine solche Begründung wären Menschenrechte aber einfach gesetztes Recht wie andere Rechte auch und hätten gegenüber diesen keinen herausgehobenen und logisch prioritären Status. Es erübrigte sich eine Theorie der Menschenrechte, deren Eigentümlichkeit sich gerade aus der realen Gattungsallgemeinheit des Menschseins herzuleiten hätte. In dieser

²¹ Vgl. für Heraklit DIELS 2019, Fragmente 22 B 2, 22 B 17, 22 B 30, 22 B 53 et passim. Insofern ist es irreführend, Nietzsches Position als die eines Heraklismus zu bezeichnen (wohingegen, im Rahmen der vorliegenden Ausführungen zu Hegel, dieser zu Recht beansprucht, seine Philosophie systematisiere die Einsichten Heraklits). – Die Vorstellung einer anarchischen, zusammenhangslosen Mannigfaltigkeit beinhaltet, *per se*, einen Denkwiderspruch – denn «[e]ine Welt der unmittelbar nebeneinander stehenden Einzelnen wäre keine *Welt*, sondern ein Haufen beziehungsloser Partikel und als solcher gar nicht *denkbar*. Denn Denken ist die Herstellung der vermittelnden Relationen zwischen unmittelbar getrennt voneinander Gegebenen – und damit in zweiter Instanz die erneute Herstellung einer Unmittelbarkeit in der Einheit der zusammengefaßten (= vermittelten) Getrennten» (HOLZ 2005, p. 481).

Gattungsgemeinheit wird seit Aristoteles der Mensch als das *zoon logon echon* (lateinisch *animal rationale*) spezifiziert. Nur der seiner Vernunft mächtige Mensch gilt im vollen Sinne als Mensch und darum auch als Rechtsperson. Das Recht des Menschen gründet also auf seinem Vernunft-Wesen. Vernunft ist das Vermögen, die Gründe von Veränderungen und den Bedingungs Zusammenhang von Sachverhalten einzusehen und im Begriff das Ganze zu konstruieren»²².

Sofern das vernünftige Ganze kein den einzelnen Kämpfen nur äußerlich gegenüberstehendes – bloß dogmatisch gesetztes (oder etwa auch als ein moralisches Ideal gesolltes) – abstraktes Allgemeines ist, sondern es sich, gerade *als* Allgemeines, in diesen konkretisiert, ohne sich damit indes auf eine einzelne Stufe (oder Nation) zu beschränken, beinhaltet diese Konzeption durchaus einen Begriff von Relativität, bei dem es sich dabei aber nicht um einen beliebigen Relativismus handelt²³. Und sofern der mit dieser Konzeption geltend gemachte

²² HOLZ 2003, p. 16. – Auch eine relativistische Position bezieht sich letztlich auf (irgend)einen Freiheits- bzw. Rechts-Begriff und auf (irgendwelche) ihr vorgegebene Inhalte und Präferenzen (und muss dies wohl, in der einen oder anderen Form, tun, um handlungstheoretisch überhaupt operationalisierbar sein zu können). Da sie hierbei indes kein vernünftig begründbares Kriterium für ihre Auswahl angeben kann, muss diese Auswahl letztlich willkürlich, zu einer Frage der bloßen Meinung oder zu einer pragmatistischen oder dezisionistischen *ad hoc*-Definition werden (ivi, pp. 16-17): «Auch eine [...] relativistische Skepsis braucht auf einen historisch eingeschränkten Gebrauch des Wortes “Menschenrechte” [...] nicht zu verzichten. Entsprechend verwirft ein radikaler Nominalismus den “Essentialismus” des formalen Begriffs “Menschenrecht“, kann aber auf den Begriff rein definitorisch (dann aber ohne logisch zwingenden Geltungsanspruch) wiedergewinnen. Der Charakter und die Verbindlichkeit einer Theorie der Menschenrechte wird allerdings davon abhängen, welche der kontroversen Positionen man für triftig hält. [...] Der Begriff der freien Wahl ist nur widerspruchsfrei zu denken, wenn er auf *vernünftige* Entscheidungen bezogen wird. Wenn der Mensch das Vernunftwesen ist, so setzt er nur dann seine Zwecke *selbst*, wenn er dabei von seiner Vernunft Gebrauch macht».

²³ Zum ebenso dynamischen wie begründungstheoretisch komplexen Verhältnis von geschichtlicher Relativität und apriorischer Absolutheit bemerkt Holz (ivi, p. 18): «In der Entwicklungsgeschichte der Menschheit hängt die Ausbildung des Geltungsanspruchs von Menschenrechten davon ab, daß solche Rechte innerhalb der jeweiligen Formen der Vergesellschaftung zu Bewußtsein kommen

Vernunft-Begriff an die Kämpfe, die in den je einzelnen, kontextuell spezifizierten Epochen geführt werden (und darin je wieder von neuem geführt werden *müssen*), gebunden ist, ohne aber mit einem einzelnen dieser Kontexte einfach unmittelbar-identisch²⁴ zu sein und mit ihm an ein (vermeintliches) Ende zu kommen, vermag er es, den starken Begriff eines in Bezug auf die Allgemeingültigkeit der von ihm realisierten Freiheit irreversiblen Fortschritts mit der realen Möglichkeit von Niederlagen, Regressionen und Stagnationen konsistent zu vermitteln:

«Die These von der Gradualität und historischen Relativität der Reflexionsstufen, auf denen sich Menschenrechtskonzeptionen bilden (des “Bewusstseins der Freiheit“), soll die Berücksichtigung der “Ungleichzeitigkeit des

(Reflexionsstufe). Menschenrechtspostulate sind also formationspezifisch und historisch. Findet ein Postulat aber einmal im deduktiven System der Menschenrechte einen aus Vernunftprinzipien begründbaren Platz, so ist die Geltung dieses Rechts nicht widerrufbar (Irreversibilität der Menschenrechtsentwicklung)».

²⁴ Im Blick auf die folgenden Ausführungen zu Hegel muss hierbei betont werden, dass das für Hegels Verständnis weltgeschichtlichen Fortschritts zentrale Verhältnis zwischen objektivem Geist und absolutem Geist konstitutiv nicht ein Verhältnis unmittelbarer Identität, sondern ein Verhältnis der Spannung zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, Erfüllung und Noch-nicht-Erfüllung, das dialektische Verhältnis von Nicht-Identität in der Identität ist (hierauf weist Holz mit seiner Rede von einem “regulativen Ideal” hin – wenngleich diese an Kant erinnernde Terminologie missverständlich ist, zumal die dem Hegelschen Absoluten innewohnende Spannung gerade kein äußerliches, nur approximativ realisierbares Sollen meint). Entsprechend muss (auch gegenüber Adornos negativ-dialektischer Kritik am Hegelschen Fortschrittsbegriff) das pseudo-hegelianische Zerrbild eines automatischen, ohne krisenhafte Risse und Brüche, ohne das entscheidende Moment der Negativität und Entäußerung verlaufenden Fortschritts, im Einklang mit den folgenden Ausführungen, abgewehrt werden: «Dies umso mehr, weil der objektive Geist, in welchem Freiheit sich zu realisieren hat, nie jene durchschlagende Identität haben kann, welche dem absoluten Geist zukommt. Die absolute Idee als absolute (dialektische) Methode, in welcher sich die Philosophie als Resultat der Weltgeschichte, als vollständiges *Bewusstsein* der Freiheit vollendet, ist in Bezug auf die Welt des subjektiven und objektiven Geistes daher genau das, was Dialektik nach Adorno erst gegen Hegel als negative sein soll: Bewusstsein des Nichtidentischen» (ARNDT 2018, p. 716).

Gleichzeitigen” im völkerrechtlichen Kontext gewährleisten, einem normentheoretischen Eurozentrismus oder “Imperialismus” entgegenstehen und doch zugleich die Richtung des Fortschritts in der Menschlichkeit offenhalten. [...] Die These von der Irreversibilität der Menschenrechtsentwicklung soll der Gefahr eines relativistischen Zerfalls der Menschenrechtspostulate und einer werttheoretischen Regression entgegenwirken. Beide Thesen schließen ein, daß Geschichte als ein Prozeß der Zunahme qualitativer Bestimmungen der *Humanitas* und nicht einfach als ein Wechsel der Lebensformen aufgefaßt wird; allerdings schließt die Irreversibilität des Prozesses nicht gegenläufige Tendenzen aus (zum Beispiel die faschistische Barbarei), die sich gegenüber einmal gewonnenen Wesensbestimmungen jedoch nicht auf die normative Kraft des Faktischen berufen können. (Darum muß meines Erachtens gegen ein bloß historistisches Verständnis vom Menschen ein apriorisches Wesensmoment festhalten werden)»²⁵.

Findet in den prekären Momenten weltgeschichtlicher Krisen, in denen sich die Frage nach den Alternativen zwischen befreiendem Fortschritt, Regression oder Stagnation punktuell und prägnant stellt (letztlich, womöglich, als eine Frage nach Leben oder Tod), die Vernunft im Denken und Handeln der geschichtlichen Menschen keine

²⁵ HOLZ 2003, p. 19. – Vgl. zu dem damit geltend gemachten anspruchsvollen reflexionstheoretischen Begriff eines irreversiblen geschichtsphilosophischen Fortschritts auch HOLZ 2005, pp. 484-485: «Freiheitliche Verfassungen können aufgehoben, Rechtszustände gewaltsam außer Kraft gesetzt, freie Menschen in Sklaven geführt werden. Immer zeigt uns die Geschichte den Rückfall hinter bereits errungene Garantien gesellschaftlicher Achtung vor Leben und vernünftiger Selbstbestimmung der Menschen. Was bei solchen Rückfällen nicht verloren geht, ist die Erinnerung an das schon einmal verwirklichte Beispiel – oder auch nur an die Ideale und Normen eines als real möglich entworfenen utopischen Horizontes. Was ins Geschichtsbewußtsein eingeschrieben ist, bleibt gegenwärtig und wirksam als Potenz, auch wo es aktuell verschwunden ist. Wird im Handeln die Vermittlung bis zum Bruch vorangetrieben, so wird in der Erinnerung der Bruch in das Kontinuum des Begriffs zurückgeholt. Die Notwendigkeit des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit liegt in der Irreversibilität des sich mit seiner Herkunft vermittelnden Gangs der Geschichte – liegt also gerade in der als Vermittlung konstruierten Kontinuität und nicht in der isolierten qualitativen Andersheit, die im Bruch das Neue dem Alten inkommensurabel macht». Siehe für diesen Fortschrittsbegriff ferner auch, im Rahmen einer nicht-marxistischen Interpretation (die sich, neben Hegel, ebenso wie bei Holz auch auf Leibniz bezieht), HÖSLE 1997, pp. 673-685.

Realisierung, so bleibt die Möglichkeit realer Emanzipation versperrt²⁶. An ihre Stelle tritt dann die Dynamik der selbstdestruktiven Oszillation etwa zwischen, einerseits, einem haltlosen relativistischen Pluralismus und, andererseits, – als sein abstraktes Gegenteil – einem ebenso haltlosen dogmatischen, aggressiven Moralismus: eine verhängnisvolle, potentiell zur Selbstdestruktion der Menschheit führende Dynamik zwischen den gegeneinander sich hochschaukelnden Polen “Polytheismus” und “Monotheismus der Werte”, “imperialistischem Universalismus” und “Ethnozentrismus” oder auch “demokratischem Eifer” und “zynischer *Realpolitik*”, wie sie für die Geschichte des 20. Jhd. prägend

²⁶ Die Realisierung der Vernunft im Handeln ist für Hegel, sofern sie prägnant im Moment der Krise statthat, *per se* keine spannungslose, sondern eine solche des tiefen Widerspruchs, des Bruchs und der Zerrissenheit, eine wesentlich durch Diskontinuität vermittelte Kontinuität: «Diese Vereinigung der beiden Extreme, die Realisierung der allgemeinen Idee zur unmittelbaren Wirklichkeit und das Erheben der Einzelheit in die allgemeine Wahrheit, geschieht zunächst unter der Voraussetzung der Verschiedenheit und Gleichgültigkeit der beiden Seiten gegeneinander. [...] Die Entwicklung ist auf diese Weise nicht das harm- und kampflose bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte unwillige Arbeit gegen sich selbst; und ferner ist dies nicht bloß das Formelle des Sich-Entwickelns überhaupt, sondern das Hervorbringen eines Zwecks von bestimmtem Inhalte» (HEGEL 1970d, pp. 44, 76). Es beschreibt die systematisch ebenso wie praktisch konstitutive Rolle der “welthistorischen Individuen“, dass sich in ihnen diese Spannung zwischen Allgemeinheit und Partikularität verkörpert und so sich, im konfliktiven Bruch mit dem Bestehenden, der Fortschritt (in der ihm eigentümlichen Dialektik, dem tief widersprüchlichen Zusammenhang von politisch-sittlicher Handlung und Moralität) vollzieht: «Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikuläre Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Sie sind insofern Heroen zu nennen, als sie ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, geordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge geschöpft haben [...]. Ein welthistorisches Individuum hat nicht die Nüchternheit, dies oder jenes zu wollen, viel Rücksichten zu nehmen, sondern es gehört ganz rücksichtslos dem einen Zwecke an. So ist es auch der Fall, daß sie andere große, ja heilige Interessen leichtsinnig behandeln, welches Benehmen sich freilich dem moralischen Tadel unterwirft. Aber solche große Gestalt muß manche unschuldige Blume zertreten, manches zertrümmern auf ihrem Wege» (ivi, pp. 45, 49).

wurde – und wie sie die Geopolitik des angehenden 21. Jhd. akut noch immer bestimmt²⁷.

Ausdrücklich hebt Losurdo angesichts dessen die nicht nur theoretische, sondern praktische Relevanz eines starken Begriffs geschichtlicher Vernunft bei Marx und Engels hervor. Angesichts einer Krise wie paradigmatisch und für das 20. Jhd. richtungsweisend etwa derjenigen im Ausgang des I. Weltkriegs ist, so Losurdo, ein Vernunftbegriff erforderlich, der sich nicht mit einer kritischen Entlarvung der Brutalität herrschender Machtverhältnisse begnügt, sondern – inmitten der fortlaufenden Krise – zu neuen, veränderten Formen des politisch-sozialen, des sittlichen Lebens, zu neuen Stufen intersubjektiver Freiheit führen kann. Eine kritische Erkenntnis der bestehenden Verhältnisse muss diese nicht nur als das erkennen, was sie sind, sondern – aus der Krise heraus – eine Bewegung ins Werk setzen, welche – inmitten der Krise – die Möglichkeit befreiender Veränderung eröffnet. Es geht hierbei, so formuliert es der junge Marx programmatisch, um eine Emanzipation, welche die «imaginairen Ketten zerpfückt», nicht damit «der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage», sondern «damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche»²⁸. Hierzu bemerkt Losurdo:

«Die von Marx und Engels eingenommenen [sic] Haltung wirkt umso überzeugender, wenn wir einen Blick auf die Geschichte der politischen Bewegung werfen, die sich von ihnen hat inspirieren lassen. Hervorgerufen durch das Grauen der Gemetzel des Ersten Weltkriegs und das Bedürfnis, mit der Vergangenheit radikal zu brechen, hat sich eine Art spontaner Foucaultismus *avant la lettre* manifestiert, der in allen Bereichen Jagd auf Machtverhältnisse machte, sie entlarvte und verurteilte. Das Ergebnis war alles andere als positiv. Die unmittelbare Identifikation von Vernunft und Herrschaft hat die Hervorbringung einer Hermeneutik des Verdachts begünstigt und die intersubjektive Kommunikation beeinträchtigt: Abstrahiert von seiner argumentativen Basis und seiner logischen Struktur wurde jeder Satz als Ausdruck des Klassenkampfes gelesen. Darüber hinaus wurde der Aufbau einer postkapitalistischen Gesellschaft umso mehr von einer “Mikrophysik der Macht” erschwert, die die Übernahme neuer Formen der Macht und der Herrschaft bei der

²⁷ Vgl. für einige empirische politisch-geschichtliche Bezüge, die eine solche destruktive Dynamik belegen können, LOSURDO 2017, pp. 174-217.

²⁸ MARX 1982, p. 171.

Regulierung jedweder Beziehung oder Institution und in der Rechtsordnung als solche anprangerte. Diese substantiell anarchistische Haltung hinterließ einen enormen Leerraum und eine Regellosigkeit, die nur mit unmittelbarer Gewalt und der unbegrenzten Fortsetzung der in der Revolution enthaltenen unmittelbaren Gewalt zugeschüttet werden konnte»²⁹.

Es geht mithin um eine objektive, intersubjektive Vernunft, die einerseits allerdings, wie Losurdo es gegen Habermas' Verständnis "kommunikativer Vernunft" kritisch einwendet, Konflikte nicht einfach nivelliert und verdrängt³⁰, sondern sie – durchaus – gerade sichtbar macht und artikuliert; die andererseits zugleich aber auch – inmitten von Konflikten und aus ihrer krisenhaften Konstellation heraus – die Möglichkeit befreiender Veränderung eröffnet.

Ersichtlich zielt die so umrissene Programmatik auf Hegels spekulativen Begriff von Vernunft: insofern nämlich, als diese in sich, als eine spannungsvolle Einheit von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, erstens die Momente des Substantiellen, Objektiven und Intersubjektiven, der Gültigkeit und Wahrheit beinhaltet – Momente, ohne die Vernunft keine Vernunft wäre; zweitens die Momente der Situiertheit in der konkreten Gegenwart und dem geschichtlichen Ort der Bedürfnisse und des gemeinsamen Handelns wirklicher Menschen – die Momente der Bestimmtheit, ohne deren weltlichen Stoff eine wirkliche Veränderung nicht möglich wäre; drittens aber auch die Momente der Negativität, des Konfliktiven und des Bruchs als Vollzugsformen befreiender abstrakter Subjektivität – wie sie für einen jeden Prozess emanzipatorischer Handlung konstitutiv sind³¹. Spekulative Vernunft

²⁹ LOSURDO, pp. 93-94.

³⁰ Vgl. *ivi*, pp. 323-328.

³¹ «Die Freiheit», so drückt Hegel diese komplexe Spannung einer der Vernunft entsprechenden Freiheit konzise aus, «hat eine doppelte Bestimmung an sich: die eine betrifft den Inhalt der Freiheit, die Objektivität derselben – die Sache selbst; die andere die Form der Freiheit, worin das Subjekt sich tätig weiß; denn die Forderung der Freiheit ist, daß das Subjekt sich darin wisse und das Seinige dabei tue, denn sein ist das Interesse, daß die Sache werde» (HEGEL 1970d, p. 529). – Es verdient Interesse, dass Losurdo der Formation des (geschichtlich realen) Marxismus gegenüber zu bedenken gibt, dass dieser der Komplexität von Hegels spekulativer Vernunft und der mit ihr verbundenen (doppelt

lässt sich vom – *per se* konfliktiven, widersprüchlichen, prekär-unruhigen und krisenhaften – ganzen Prozess der Arbeit menschlicher Emanzipation nicht trennen, da ihr dieser Prozess als der bestimmte Inhalt ihrer Allgemeinheit, als *ihre* Wirklichkeit vielmehr gerade innewohnt: Der vernünftige Begriff, so Hegel prägnant, ist selbst gerade «das *Freie*, als die *für sich seyende substantielle Macht*»³². Freiheit, so ergibt es sich hieraus zugleich, ist nichts, was unmittelbar – unbestritten und konfliktlos – gegeben ist. Sie ist wesentlich nur wirklich als ein Prozess, als die wirkliche Bewegung, als das lebendige Interesse und das konkrete Bedürfnis der Befreiung des Geistes, als die Hegel die Weltgeschichte versteht:

«In diesem Prozeß, der eine Vermittlung seiner mit sich selbst durch sich, nicht durch anderes ist, liegt es, daß er unterschiedene Momente hat, Bewegungen und Veränderungen in sich enthält, bald so, bald anders bestimmt ist. Es sind also in diesem Prozesse wesentlich Stufen enthalten, und die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen Prozesses, des Stufengangs, in dem der Geist sich selbst, seine Wahrheit weiß und verwirklicht»³³.

bestimmten) Freiheit nicht gerecht wurde – und dass ebendieses Problem ihn belastete (als gleichsam die – vielleicht zwar geschichtlich notwendige, doch zugleich auch der Fortbestimmung bedürftige – Beschränktheit, das spiegelbildliche Negativ des westlichen Liberalismus gewesen zu sein): «Die Liquidierung der “formellen” und “abstrakten” Freiheit hat auf katastrophale Weise auf der Geschichte des “Realsozialismus” gelastet, selbst wenn sich der übliche Ansatz als ideologisch naiv erweist, ein Ansatz, der dieses Element verabsolutiert und dabei den permanenten Ausnahmezustand aus den Augen verliert, der die Geschichte dieses politisch-sozialen Regimes gekennzeichnet hat. [...] Wenn man im übrigen die Verabsolutierung dieser Dimension zurückweist, indem man den möglichen Konflikt mit anderen gleichfalls essentiellen Dimensionen (nach dem Hegelschen Modell) aufzeigt, so ist das ganz etwas anderes, als wenn man einen der Termini des Konflikts und damit den Konflikt selbst auslöscht und zwar mit einer Haltung, die spiegelbildlich gegenüber der liberalen Tradition ist, die die “negative” Freiheit mit der Freiheit schlechthin identifiziert» (LOSURDO 2000a, pp. 38-39).

³² HEGEL 1992, p. 177, § 160.

³³ HEGEL 1955, p. 74.

In der so gedachten Geschichte realisiert sich die Freiheit als Selbstbestimmung aus Vernunftgründen, indem jede einzelne Stufe als «bestimmte Negation»³⁴ die Befreiung aus «der jeweils konkreten Gestalt von Unfreiheit»³⁵, aus vorhandenen Verhältnissen der Fremdbestimmtheit, realisiert³⁶. Die so gedachte befreiungskonstitutive spekulative Vernunft ist damit von den realen Kämpfen und Krisen, inmitten derer die geschichtlichen Menschen ihre Selbstbestimmung realisieren, nicht getrennt, sondern mit ihnen innerlich verbunden. Vernunft hat mithin – ihrem eigenen Begriff nach – einen Bezug zur konkreten Gegenwart und zu den in ihr relevanten drängenden Widersprüchen und den in ihr geführten Kämpfen: als *per se* einer Gegenwart der Krise, aus der heraus die gegenwärtig denkenden und handelnden Menschen um ihre reelle Befreiung, um die Freiheit ihres Lebens kämpfen³⁷.

³⁴ HEGEL 1984, p. 38.

³⁵ ADORNO 2001, p. 338.

³⁶ Vgl. hierzu MENKE 2018, pp. 51 ff. – Sofern jede Stufe sich als die bestimmte Negation von Unfreiheit realisiert, schließt für Hegel der Gang der Emanzipation in der Geschichte konstitutiv auch Stufen der Unfreiheit ein, aus denen die geschichtlichen Subjekte sich selber befreien müssen: «Die Knechtschaft und die Tyrannei sind also in der Geschichte der Völker eine notwendige Stufe und somit etwas beziehungsweise Berechtigtes. Denen, die Knechte bleiben, geschieht kein absolutes Unrecht; denn wer für die Erringung der Freiheit das Leben zu wagen den Mut nicht besitzt, der verdient, Sklave zu sein; und wenn dagegen ein Volk frei sein zu wollen sich nicht bloß einbildet, sondern wirklich den energischen Willen der Freiheit hat, wird keine menschliche Gewalt dasselbe in der Knechtschaft des bloß leidenden Regiertwerdens zurückzuhalten vermögen» (HEGEL 1970c, p. 225, § 434, Zus.). Vgl. hierzu, mit Bezug auf den Marxismus, HOLZ 1995, p. 60.

³⁷ Vgl. hierzu NUZZO 2013, p. 631: «The defining function of Hegel's practical philosophy is the *function of raising the relevant questions under specific historical conditions*, and of asking them in a theoretical relevant and practically engaged way». – Für die insofern mit Hegels Denken innerlich verbundene ethisch-politische Dimension siehe LOSURDO 1990. Prägnant formuliert Losurdo hierbei im Blick die durchgehende Bedeutung von Revolutionen für Hegel: «Es gibt also keine Revolution in der Geschichte der Menschheit, die von diesem Philosophen, der im Ruf steht, ein unverbesserlicher Mann der Ordnung zu sein, nicht unterstützt und gefeiert worden wäre» (LOSURDO 2000b, p. 133).

Dieser Bezug auf eine in ihrer Gegenwart erfahrene und erlebte Krise aber – so die grundlegende These der vorliegenden Ausführungen – hängt mit den systematisch starken Voraussetzungen von Hegels spekulativer Konzeption innerlich und notwendig zusammen. Die universelle Emanzipation, die sich für Hegel im geschichtlichen Ganzen realisiert, steht mit der konkreten Situiertheit, der Bestimmtheit je besonderer innerweltlicher Kämpf in einem *systematischen* Zusammenhang. Wird Hegels Konzept des objektiven Geistes ohne diese – logisch-spekulativen – Voraussetzungen des gesamten Systems und ohne dessen “Abschluss” im absoluten Geist rezipiert, so geht, damit zugleich, das in ihm liegende emanzipatorische Potential verloren. Die partikulären, *per se* endlichen bestimmten Kämpfe, die sich in den einzelnen Epochen durch ihre “Blindheit” auszeichnen³⁸, verlieren alsdann – in Ermangelung eines systematisch starken Konzepts von Vernunft – ihren befreiungskonstitutiven Bezug auf die Universalität des geschichtlichen Ganzen der Emanzipation (das seinerseits nur durch jene endlichen Bestimmungen und, prägnant, durch den Konflikt hindurch sich realisieren kann).

Die vorliegenden Überlegungen sind der Erhellung einiger Aspekte dieser systematischen Voraussetzungen und ihrer praktischen Bewandnis gewidmet.

2. Über “Lebendiges” und “Totes” in Hegels Philosophie

Die philosophische Welt nach Hegel ist eine Welt der Rebellion gegen Hegels System. Dessen metaphysischer Gewalt gegenüber meinen «i figli ingrati di Hegel»³⁹, unter verschiedenen Namen wie etwa demjenigen des “Menschen”, der “Existenz”, der “Geschichte” oder der “Wirtschaft”, die lebendige Konkretheit der Wirklichkeit einfordern zu können, ohne die Begründungsansprüche des spekulativen Idealismus, des Apriorischen und Logischen gegenüber der Erfahrung teilen zu müssen. Auch da, wo Hegels Erbe aufgenommen werden soll, bleibt diese Grund-Kritik an Hegels System-Ganzen, als einem der

³⁸ Vgl. BODEI 2014, pp. 120-125.

³⁹ LOMBARDI 1967, p. 143.

Wirklichkeitsfülle gegenüber veralteten, leblos gewordenen Anspruch, am Leben. Um 1906 fragt Croce dieses Sinnes in einer für die Hegel-Renaissance um die vorletzte Jahrhundertwende charakteristischen Weise, was an Hegel gegenwärtig noch “lebendig”, was an ihm dagegen “tot” sei: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*.⁴⁰ Gegen diesen Gestus einer – scheinbar kritisch würdigenden – Frage nach der Aktualität Hegels wendet Adorno anlässlich des 125. Todestages Hegels ein, mit ihm verliere die Hegelsche Philosophie «den Ernst und das Verpflichtende» ihres ganzen Wahrheitsanspruchs und damit ihr eigentliches kritisches Potential:

«Nicht wird die umgekehrte Frage auch nur aufgeworfen, was die Gegenwart vor Hegel bedeutet; ob nicht etwa die Vernunft, zu der man seit seiner absoluten gekommen zu sein sich einbildet, in Wahrheit längst hinter jene zurückfiel und dem bloß Seienden sich anbequemte, dessen Last die Hegelsche Vernunft vermöge der im Seienden selbst waltenden Bewegung setzen wollte. [...] Will man nicht mit dem ersten Wort von ihm abprallen, so muß man, wie unzulänglich auch immer, dem Wahrheitsanspruch seiner Philosophie sich stellen, anstatt sie bloß von oben und darum von unten her zu bereden»⁴¹.

Anstatt das Bestehende im Medium der Hegelschen Philosophie am Wahrheitsanspruch spekulativer Vernunft zu messen und es so in der Unmittelbarkeit seines Bestandes “in Bewegung zu setzen”, akkomodiert ein solcher – historistischer – Gestus die Hegelsche Philosophie an das – wie immer auch scheinbar kritisch verfeinerte – vorherrschende Bewusstsein. Sie wird damit, gegenüber ihrem ganzen spekulativen Wahrheitsanspruch reduziert, in das Bestehende integriert. Und damit zugleich wird dieses Bestehende in dem, was es ist, und in dem, was es von sich denkt, noch einmal befestigt. Während Hegels ganzes spekulativ-logisches System, so die Grundthese, der die vorliegenden Überlegungen folgen, die Vernunft, die es als wirklich erkennt, und die Wirklichkeit, die es als vernünftig erkennt⁴², konstitutiv im Horizont gesellschaftlich-geschichtlicher Krisenhaftigkeit und in der Möglichkeit

⁴⁰ Vgl. CROCE 1907. Vgl. zu Croces Auseinandersetzung mit Hegel LOSURDO 1989, pp. 478-483, 498-499.

⁴¹ ADORNO 1970, p. 251.

⁴² Vgl. HEGEL 2009, p. 14.

verändernder Befreiung hervortreten lässt, wird im Rahmen eines solchen Gestus dieser Horizont vielmehr gerade verstellt.

Bei allen Differenzen in den theoretischen und praktischen Interessen und den weltanschaulichen Konturierungen in den verschiedenen Etappen der Hegel-Rezeptionen beinhaltet dieser Gestus ein sich durchziehendes gemeinsames Muster: Es lautet darauf, dass Hegels Konzept des objektiven Geistes – der in Hegels System durch die Sphären des abstrakten Rechts, der Moralität und die ihrerseits Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat umfassende Sphäre der Sittlichkeit hindurch sich realisiert –, so in Wilhelm Diltheys auch noch für die späteren Hegel-Renaissancen richtungsweisender Formulierung, «losgelöst wird von der einseitigen Begründung in der allgemeinen, das Wesen des Weltgeistes aussprechenden Vernunft, losgelöst auch von der ideellen Konstruktion».⁴³ Der hieraus resultierende, in der nach-Hegelschen Realität angekommene, hinsichtlich seiner spekulativ-logischen und geistesmetaphysischen Fundierung reduzierte «neue Begriff» des objektiven Geistes soll sonach nicht nur «Sprache, Sitte, jede Art von Lebensform, von Stil des Lebens ebensogut [...] wie Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und Recht» umfassen; er soll auch noch das in sich assimilieren, «was Hegel als den absoluten Geist vom objektiven unterschied: Kunst und Religion und Philosophie»⁴⁴. In unter diesem Aspekt grundsätzlichem Konsens mit jenem Muster begrüßt, für die neuere Diskussion richtungsweisend, Habermas unter den Bedingungen einer von ihm allgemein als alternativlos diagnostizierten “nachmetaphysischen” Konstellation die Tendenz «unsere[r] heutige[r] Hegelianer» im dominanten Kraftfeld etwa Robert Brandoms und Terry Pinkards, «den metaphysischen Begriff des “absoluten Geistes” zu

⁴³ DILTHEY 1981, p. 183.

⁴⁴ Ibid. – Ebenso fordert, im Rahmen der Hegel-Renaissance der 1920er Jahre, Hans Freyer, den objektiven Geist von der spekulativen Metaphysik, die «endgültig zerbrochen» sei, und von der dialektischen Methode, deren «Zauber [...] unrettbar entlarvt» sei, zu trennen (FREYER 1923, p. 13). Und ebenso ist es ein zentrales Anliegen Nicolai Hartmanns, den objektiven Geist, der «keine Systemkonsequenz, kein Produkt des dialektischen Gedankenzuges», «kein spekulativer Lehrbegriff» sei, ohne die systematischen Grundlagen spekulativer Logik und den absoluten Geist zu rezipieren (HARTMANN 1960, p. 496).

deflationieren»: d.h. ihn in die sprachlichen und kulturellen Praktiken sozial konstituierter pluraler Lebensformen zu absorbieren und in sie zu integrieren – hiermit, im Einklang überdies etwa auch mit Francis Fukuyamas prominenter Diagnose einer liberalen Fortschrittsge-
schichte, «sich als die glücklichen Erben eines historischen Prozesses betrachten[d], der die liberalen Einrichtungen und Verfahren demokratischer Regime fast weltweit zur Geltung gebracht hat»⁴⁵. Freilich indes zehrt auch dieser Reduktionismus «einer deflationistischen Lesart des absoluten Geistes»⁴⁶ im Umfeld des *Pittsburgh Hegelianism* für Habermas zuletzt noch zu sehr von den Begründungsansprüchen des spekulativen Idealismus Hegels: Einer «[n]ach Hegel» – und damit zugleich *nach* der geschichtlich-politischen Erfahrung der modernen (Französischen) Revolution – ihrer Fallibilität innegewordenen demetaphysizierten und detranszendentalisierten kommunikativen Vernunft muss es in letzter Konsequenz auch noch darum gehen, die Bürgerinnen und Bürger der liberal-demokratisch institutionalisierten Moderne, die «von den moralisch zwiespältigen Abenteuern des revolutionären Avantgardismus schon deshalb entlastet [sind], weil die Gesellschaften inzwischen viel zu komplex sind, um noch umgewälzt» werden zu können», zusammen mit den praktischen Ansprüchen moderner Emanzipation zugleich von den theoretischen Ansprüchen spekulativer Vernunft überhaupt zu entlasten:

«Das ist [...] Hegels Problem. [...] Das Problem der Überforderung der sich selbst bestimmenden Personen verschärft sich zu dem Problem der Selbstüberforderung einer Kultur, die sich auf dem Wege der Revolutionierung von Staat und Gesellschaft neue sittliche Grundlagen schaffen will. Dem begegnet Hegel mit der Gewißheit, daß die Geschichte *im ganzen* der Vernunft unterworfen ist. Die politisch handelnden Bürger können von der Bürde, die moralisch entlastenden Institutionen des Verfassungsstaates selber zu schaffen, nur durch eine Vernunft entlastet werden, die sich historisch *über ihre Köpfe hinweg* realisiert. Das erfordert aber die Konstruktion eines

⁴⁵ HABERMAS 2004, pp. 217-218, 227. Habermas verweist hierbei auf PINKARD 1994, p. 252. – Vgl. für das weitere Umfeld der einflussreichen US-amerikanischen Hegel-Rezeption zumal auch PIPPIN 1989; PIPPIN 2019; NEUHOUSER 2000.

⁴⁶ HABERMAS 2004, p. 219.

Übergangs vom objektiven Geist zum absoluten Wissen. Diese Konstruktion muß das geschichtsphilosophische Vertrauen tragen, daß die sittliche Wirklichkeit der modernen Welt auch ohne unser Zutun im Begriffe ist, vernünftig zu werden. Die Entkoppelung des absoluten vom objektiven Geist löst gleichzeitig die Theorie von der Praxis ab. So kann das Urteil darüber, ob und wie weit die bestehenden Institutionen vernünftig sind, der spekulativen Betrachtung der Philosophie vorbehalten bleiben, die zur Belehrung der Welt, wie sie sein soll, allemal zu spät kommt. [...] Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens können wir unser Urteil auf eine solche Autorität nicht mehr stützen»⁴⁷.

Die Hegelsche Geschichte wäre, aus der Perspektive dieser Interpretation (gegen deren Anspruch Habermas sich damit zugleich wendet), mithin der gleichsam automatische Prozess der, als ein über den Köpfen der realen Menschen und hinter ihren realen Kämpfen sich vollziehendes Hyper-Subjekt, zu sich selbst kommenden spekulativen Vernunft – ein Prozess, aus dem sich, am Ende, der absolute Geist zurückzöge, um das Resultat dieses Prozesses als vernünftige Versöhnung nurmehr quietistisch-kontemplativ zu betrachten⁴⁸. Und diese gesamte

⁴⁷ Ivi, p. 227. – Freilich ist Autorität, für sich genommen, kein Wahrheitskriterium. Doch noch weniger vermag dies der Konsens der Meinungen zu sein, der als Wahrheitskriterium übrigbleibt, wo eine Autorität, die sich auf die systematisch starken begründungstheoretischen Grundlagen und den Erfahrungsreichtum stützt, wie sie das Hegelsche System auszeichnen, preisgegeben wird.

⁴⁸ Für Habermas liegt diese Konsequenz in der Struktur der Hegelschen *Logik* – als einer Logik der Subjektivität, nicht der Intersubjektivität – selbst begründet (vgl. ivi, pp. 221, 223): Trotz der Ansätze in der frühen Jenaer Zeit, die Reflexionsphilosophie zu überwinden, falle der reife Hegel in das «“Selbst” eines obskuren Selbstbewusstseins als einziges Modell für ein höherstufiges Subjekt» zurück; damit perpetuiere Hegels Konzept des absoluten Geistes «Fichtes “Tat-handlung” des sich selbst “setzenden” Ich in der Weise, daß er sich durch die Prozesse der natürlichen Evolution und der Weltgeschichte hindurch erstreckt»; und damit sei «die intersubjektive Struktur gegenseitiger Anerkennung» – der Hegel im objektiven Geist durchaus gerecht werde – für die selbstreflexiven Strukturen der absoluten Idee und des absoluten Geistes nicht mehr relevant, «weil Hegel in der “Logik” den Begriff nach dem Modell des Ich oder des reinen Selbstbewußtseins entwickelt. Die Intersubjektivität wird, ohne daß sie in der Darstellung der absoluten Idee eine Spur hinter hinterließe, von der

inflationierte theoretische Konstruktion fungierte hierbei als eine Kompensation der praktischen Überforderung mit dem politischen Emanzipations-Anspruch der modernen Revolution: (i) *politisch prägnant*: mit dem Problem revolutionärer Gewalt, der Erfahrung der *terreur*, (ii) *strukturell-institutionentheoretisch*: mit dem Problem der modernen Emanzipation als dem Problem der Möglichkeit «der Setzung von Ordnungen, die ihrem Prinzip nach voraussetzungslos wie ein radikaler Neuanfang, dem nichts vorausgehen soll, alles Vorgegebene, Geschichtliche und Überlieferte von sich ausschließen»⁴⁹. Als Bürgerinnen und Bürger einer Moderne, die sowohl aus der Hybris überspannter metaphysischer Ansprüche als auch aus den Pathologien der Revolution normativ gelernt hat, müssen “wir” – in diesem Rahmen – anerkennen, dass “wir” den Finitismus einer intersubjektiv-kommunikativ verfassten nachmetaphysischen Vernunft nicht transzendieren, dass “wir”

Subjektivität verdrängt». Einen anspruchsvollen Versuch, dieser Kritik (die etwa auch Apel vertritt) gerecht zu werden, ohne indes Hegels objektiv-idealistisches System preiszugeben, unternimmt Hösles intersubjektivitätstheoretische Rekonstruktion des objektiven Idealismus – siehe HÖSLE 1998.

⁴⁹ RITTER 2003, p. 227. – Im Rahmen der Hegelschen Philosophie wird, nach Habermas, der hier zugleich Motiven linkshegelianischer Hegel-Kritik und solchen der Kompensationstheorie der Ritter-Schule folgt, die geschichtliche Erfahrung der modernen Revolution im Weltgeist ihres eigentlichen praktisch-politischen Kerns entledigt, sie wird zu einer «Revolutionierung ohne Revolutionäre»: «Im Weltgeist als dem Revolutionär, der es doch nicht sein darf, faßt sich Hegels ambivalentes Verhältnis zur Französischen Revolution [...] zusammen: Hegel will die Revolutionierung der Wirklichkeit ohne Revolutionäre. Der Weltgeist hat die Revolution vollbracht, die Vernunft ist bereits praktisch geworden, bevor der absolute Geist, Philosophie vor allem, die Wirklichkeit in ihrer Vernünftigkeit erkennt» (HABERMAS 1963, p. 105). Während Hegels Philosophie – wie Habermas sie interpretiert – die politische Überforderung, die sich mit dem Problem der Revolution ergebe, mit dem Konzept des Weltgeistes kompensiere und sich dadurch aber das Problem einer spekulativen Überforderung aufbürde, müsste es für Habermas im Rahmen einer nachmetaphysischen kommunikativen Vernunft darum gehen, den gegenüber der Norm eines intersubjektiven Konsensus und der ihn stützenden vernünftigen Institutionen gewaltsamen strategischen «*subjektiven* Vorgriff» von «Geister[n] wie Robespierre» (HABERMAS 2004, p. 226) – nach der Maßgabe ebendieser Norm – als Pathologie zu kritisieren.

«aus dem Horizont unserer Sprache und unserer diskursiven Praktiken [nicht] ausbrechen [können]». ⁵⁰ Die Grenzen “unserer” diskursiven Praktiken werden hiermit zugleich als die Grenzen des unhintergehbaren Kontextes “unserer” Welt verstanden; und diese Welt ist die Welt eines lernfähigen liberalen Verfassungsstaates – *vulgo*: eines demokratisch reformierten und fortlaufend reformierbaren Kapitalismus. Der Horizont dieser *bestimmten* Welt ist hierbei – nach Maßgabe einer auf Kommunikation beschränkten Vernunft – der Horizont *der* normativ wünschbaren Welt schlechthin.

Der Hegel, der – “losgelöst” aus der metaphysischen Überwölbung des objektividealistischen Systems und aus der Einbettung in die kategorialen Vollzugsformen spekulativer Logik – “heute” noch “lebt” und zu “uns” spricht, kann dies mithin – wenn überhaupt – nur tun, sofern es sich bei ihm um einen dezidiert “antimetaphysischen”, in “unserer” lebensweltlichen Realität angekommenen und in der Hegemonie von deren kommunikativer Macht sich einrichtenden Hegel handelt: «The living traditions», so bringt es Allen Wood für die neuere Rezeption der praktischen Philosophie Hegels auf den Punkt,

«that derive from Hegel’s thought [...] are distinctly antimetaphysical in their orientation. The Hegel who still lives and speaks to us is not a speculative logician and idealist metaphysician but a philosophical historian, a political and social theorist, a philosopher of our ethical concerns and cultural identity crisis»⁵¹.

⁵⁰ Ivi, p. 219.

⁵¹ WOOD 1990, p. 3. – Die Probleme, mit denen das konsensuale “Wir” dieser Welt konfrontiert ist, sind strukturell wesentlich allesamt solche, die in der Systemimmanenz der bestehenden Gesellschaft bewältigbar sind – Probleme der Identität und der Inklusion. Dass das Hauptproblem, wie es sich dem hegemonialen konsensualen Selbstbewusstsein dieser Welt stellt, dasjenige einer “cultural identity crisis” ist, dürfte – *umso schlimmer für die Tatsachen* – eine treffliche Diagnose des Spätkapitalismus sein. Auch die von Habermas genannte globale Herausforderung dieser Welt ist konstitutiv eine durch integrative – die Systemlogik des Kapitalismus nicht transzendierende – Inklusion lösbare: «Auch hier wird nämlich die normative Substanz der Verfassungsordnungen ausgehöhlt, wenn es nicht gelingt, ein neues Gleichgewicht herzustellen zwischen den globalisierten Märkten und einer Politik, die über die Grenzen des Nationalstaats

3. Die politisch-geschichtliche Wirklichkeit aus der Perspektive spekulativer Vernunft

Dieser dominanten Rezeptionslinie stellt sich der von Adorno artikuliert Perspektivenwechsel, wonach – stattdessen – zu fragen sei, «was die Gegenwart vor Hegel bedeutet», entgegen. Die mögliche Aktualität – und die mögliche (Re-)Aktualisierbarkeit – von Hegels Philosophie ist damit vom spekulativen Wahrheitsanspruch des gesamten Hegelschen Systems – als der «wahre[n] Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert» und als des «Ganze[n]», welches «das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen [ist]»⁵² – nicht zu trennen. Sie ist konstitutiv vielmehr gerade nur durch dieses hindurch und aus ihm heraus zu gewinnen: «Wollte man», nach Maßgabe der konsensualen Meinung eines nachmetaphysischen Zeitgeistes, so Adorno,

«um den materialen Gehalt der Hegelschen Philosophie gegenüber der angeblich veralteten Spekulation zu retten, ihren Idealismus ausmerzen, man behielte nichts als Positivismus hier, schale Geistesgeschichte dort in der Hand»⁵³.

Die mögliche Aktualität, die mit Hegels Philosophie auf dem Spiel steht, meint mehr als eine Rezeption in einem – nach den Worten Joachim Ritters – bloß «allgemeinen geistesgeschichtlichen Sinne», die

hinaus erweitert werden und gleichwohl eine demokratische Legitimation behalten müsste» (HABERMAS 2004, p. 229).

⁵² HEGEL 1980, pp. 11, 19. – Die zumal für die marxistische und marxismusnahe Hegel-Rezeption des 20. Jhd. kennzeichnende Einengung auf die *Phänomenologie des Geistes* – deren Stellung im Hegelschen Gesamtsystem notorisch schwierig bleibt – hat viele problematische Aspekte. Doch ist es, soll Hegels System als ganzes ernstgenommen werden, nicht nur legitim, sondern auch sachlich begründet, die in ihr als «Einleitung in die spekulative Vernunftwissenschaft» (FULDA 2003, p. 84) sich findenden allgemeinen – methoden- und systemtheoretischen – Bestimmungen im Blick auf das reife Hegelsche System programmatisch zu lesen; vgl. hierzu auch FULDA 1965. – Mit Habermas' Kritik am absoluten Geist setzt Hans Friedrich Fulda sich auseinander in FULDA 2003.

⁵³ ADORNO 1970, p. 253.

sich in den institutionalisierten Wissensbestand des Bestehenden⁵⁴ eingliedern lässt und somit die mögliche «entschiedene Aktualität» Hegels «entschärft und neutralisiert»⁵⁵: mehr als nur eine nur äußerlich bleibende Rezeption, in deren Rahmen sich, hier und da, womöglich durchaus einzelne Einsichten oder Teile des Hegelschen Systems rekonstruieren lassen mögen, um so kraft ihrer konformistischen “Anschlussfähigkeit” an den Zeitgeist – die je vorherrschenden philosophischen Strömungen und wechselnden Moden – ihre Aktualität darzutun⁵⁶.

⁵⁴ In der Welt nach Hegels absolutem Idealismus verfestigt sich dieser Wissensbestand zunehmend in der starren Trennung zwischen dem – tendenziell relativistischen und konstruktivistischen – hermeneutischen Subjektivismus von verstehenden, idiographischen Geisteswissenschaften *einerseits* und dem – in seinem Realismus tendenziell dogmatischen – szienswissenschaftlichen Objektivismus und Naturalismus von erklärenden, nomothetischen Naturwissenschaften *andererseits*. Bevor er im 19. Jh. zum Bildungsgut eines biedereren Humanismus wurde, war es gerade ein Grundimpuls des Deutschen Idealismus, eine solche Arbeitsteilung im Begriff eines spekulativen – in sich differenzierten – Ganzen aufzuheben (ivi, pp. 302-303): «Idealismus bedeutete, im theoretischen Bereich, die Einsicht, das summierte Einzelwissen sei kein Ganzes, durch die Maschen der Arbeitsteilung schlüpfe das Beste der Erkenntnis wie das menschliche Potential hindurch. Goethes “Fehlt nur das geistige Band” zieht sentenziös daraus das Fazit. Einmal ging der Idealismus gegen den Famulus Wagner. Erst als seinesgleichen den Idealismus beerbt hatten, enthüllte dieser sich als [...] Partikularität».

⁵⁵ RITTER 2003, p. 13.

⁵⁶ Habermas hebt an der gegenwärtigen Hegel-Rezeption die Fähigkeit ihres (in Luhmannscher Terminologie) “Anschlusses” an die «posthegelschen Strömungen des Pragmatismus und der Hermeneutik, der linguistischen [sc. analytischen] Philosophie und der philosophischen Anthropologie» hervor (HABERMAS 2004, p. 218). – Der Begriff des “Zeitgeistes” ist kein Hegelscher, sondern entstammt der Gedankenwelt des Herderschen Historismus und betont bei Dilthey gerade den notwendig begrenzten, partikulären, positiven Aspekt des objektiven Geistes, «das Gegebene der geschichtlichen Lebensäußerungen als die wahre Grundlage des historischen Wissens» – eine Begrenzung, die der Hegelsche Weltgeist und absolute Geist gerade «hinter sich» haben, indem sie sie als ihre Schranke überschreiten (DILTHEY, p. 184). Eine relativistische Reduktion auf die Positivität dieses Zeitgeistes schneidet damit auch die Bedingung der Möglichkeit einer Ideologiekritik ab, die – wie bereits Goethe es gegen eine

Entgegen einer solchen historischen Kontextualisierung (bei der es sich um eine Methode handelt, die «dem Stoffe äusserlich ist»⁵⁷) ist die mit Hegels Philosophie auf dem Spiel stehende Aktualität vielmehr, wie Adorno es mit Benjamin ausdrückt, als jetztzeitig aufgeladener “Zeitkern” in die innerste Struktur der spekulativen Wahrheit selbst eingeschrieben – der spekulativen Wahrheit, die als solche nicht in der Geschichte, sondern *in der* vielmehr die Geschichte ist, denn die spekulative Wahrheit *ist*, gerade *als* Wahrheit, «die Bewegung ihrer an ihr selbst»⁵⁸:

«Die Hegelsche Wahrheit ist weder mehr, wie die nominalistische [...], in der Zeit, noch nach ontologischer Manier über der Zeit: Zeit wird für Hegel ein Moment von ihr selber. Wahrheit, als Prozeß, ist ein “Durchlaufen aller Momente” im Gegensatz zum “widerspruchslosen Satz” und hat als solche einen Zeitkern»⁵⁹.

Orientierung an der jeweils vorherrschenden Gegenwart einfordert – «der Herren eigne[n] Geist, / in dem die Zeiten sich bespiegeln» (GOETHE 1982, Z. 576-577), gültig zu kritisieren vermag.

⁵⁷ HEGEL 1980, p. 35.

⁵⁸ Ibid. – Denn nicht, so Hegel, «in der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit selbst ist diß Werden, Entstehen und Vergehen» (HEGEL 1992, p. 248, § 258, Anm.).

⁵⁹ ADORNO 1970, p. 284. – Den “Zeitkern” der Wahrheit macht Benjamin gegen einen historistischen Geschichtsbegriff im Marxismus geltend: «Entschiedne Abkehr vom Begriffe der “zeitlosen Wahrheit” ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – nur eine zeitliche Funktion des Erkennens sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden. Das ist so wahr, daß das Ewige jedenfalls eher eine Rüschle am Kleid ist als eine Idee» (BENJAMIN 1991, p. 578). Als “Jetztzeit” bezeichnet Benjamin eine solche Aktualität, in der eine vergangene geistig-politische Konstellation aus der Perspektive der gegenwärtig denkenden und handelnden Menschen – sowohl gegen einen antiquarischen Historismus als auch gegen eine konformistische Anpassung an die vorherrschende Gegenwart – zumal in Zeiten der Krise, im Augenblick der Gefahr, in emphatischem Sinne gegenwärtig, re-aktualisierbar, wiederholbar wird: «So war», in einer hierfür paradigmatischen Konstellation, «für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit» (BENJAMIN 1980, p. 701, These XIV).

Das «erfüllte Ganze»⁶⁰ des Hegelschen Systems ist das, was es ist, nur, indem es – als «das Ganze der Bewegung», in dem allein erst alle einzelnen Bestimmungsmomente «Halt und Unterscheidung»⁶¹ – durch alle einzelnen Bestimmungsmomente hindurchgeht.

Zugleich ist darin – in der permanenten Spannung des Systemabschlusses, in der «absolute[n] Tendenz», dem «Drang» des absoluten Geistes stehend (aus dem heraus «allein [...] die Weltgeschichte zu begreifen [ist]»⁶²) – jede einzelne Stufe mehr als ein bloß partikularer, je so und so bestimmter endlicher Zustand, in dessen fixierter Verdinglichung der Geist – dessen Bewegungsform sich hierbei vielmehr als ein «immanente[s] Hinausgehen» vollzieht⁶³ – sich einrichten könnte und dürfte⁶⁴. Sofern der systematisch vollendete spekulative Begriff «das Freie [ist]»⁶⁵, er aber nur durch alle seine einzelnen Bestimmungsmomente hindurch das ist, was er ist, ist die somit systematisch begründete Geschichte – im konstitutiven Spannungsfeld, an der Schnittstelle zwischen objektivem und absolutem Geist – eine Geschichte der Befreiung:

«Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das Sichfreimachen des Geistes von allen seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseins dar; eine Befreiung, welche dadurch zustande kommt, daß diese Formen zu einer dem Begriffe des Geistes vollkommen angemessenen Wirklichkeit eingebildet werden»⁶⁶.

Aus dieser systematisch begründeten (und nur systematisch begründbaren) Befreiungsgeschichte zieht sich der absolute Geist, der ihr eine permanente Spannungskraft einschreibt, als Vollendungsfigur keineswegs in kontemplativer Betrachtung zurück. Vielmehr spielt er in ihr eine tragende – *praktische* – Rolle: Die die *Wissenschaft der Logik*

⁶⁰ HEGEL 1980, p. 429.

⁶¹ Ivi, p. 311.

⁶² HEGEL 1992, pp. 382-383, § 384, Anm.

⁶³ Ivi, p. 119, § 81, Anm.

⁶⁴ Adorno nennt den Geist das, «was, ohne je sich dingfest machen zu lassen, die gesamte Hegelsche Philosophie durchherrscht» (ADORNO 1970, p. 265).

⁶⁵ HEGEL 1992, p. 177, § 160.

⁶⁶ HEGEL 1970c p. 27, § 382, Zus.

abschließende «absolute Idee» ist ausdrücklich gerade «die Identität der theoretischen und der praktischen [Idee]»⁶⁷; und der das gesamte System vollendende absolute Geist kann sich nur schon deshalb nicht aus dem objektiven Geist und der Weltgeschichte zurückziehen, weil das Systemganze nicht die Form einer linearen Addition hat (so dass der absolute Geist gegenüber dem objektiven Geist irgendein obskures zweites – hinter- oder außerweltliches – Selbst darstellte), sondern sich in der Bewegungsform eines konstitutiv auf sich selbst zurückwirkenden und so sich zunehmend in sich selbst vertiefenden «Kreis[es] von Kreisen» verwirklicht – eine in sich Rückgang in den Anfang und Fortgang verschränkende Bewegung, die es als solche, in der permanent sich selbst einholenden Bewegung einer Re-Integration des Ganzen mit sich selbst, ermöglicht, dass in der Welt Neues entsteht⁶⁸. Anstatt sich aus dem objektiven Geist und der Weltgeschichte zurückzuziehen, ist der absolute Geist vielmehr die Form, in der der Geist, als absolut werdende Reflexion, inmitten der gesellschaftlichpolitischen, geschichtlichen Welt sich auf sich selbst zurückwendet. Die verschiedenen Gestalten des absoluten Geistes, in denen sich der Geist zu seiner höchsten und intensivsten Form verdichtet, artikulieren die paradigmatischen Knotenpunkte, in denen sich der Weltgeist – als der spekulative Inbegriff der je konkreten weltgeschichtlichen Konstellationen, in denen die Menschheit um ihre reale gattungsgeschichtliche Befreiung kämpft und ihrer sich bewusst wird⁶⁹ – seiner selbst als eines «Fortschritt[s] im

⁶⁷ HEGEL 1981, p. 236. – Vgl. hierzu ARNDT 2012.

⁶⁸ HEGEL 1992, p. 56, § 15. Von der absoluten Methode sagt Hegel entsprechend – sofern sie in ihrem Fortgehen zugleich auch ein Rückwärtsgehen und, umgekehrt, in ihrem Rückwärtsgehen ein Fortgehen ist –, dass sie «analytisch [ist], da sie schlechthin im Begriffe bleibt, aber sie ist ebensowohl synthetisch, denn durch den Begriff wird der Gegenstand dialektisch und als Anderer bestimmt» (HEGEL 1981, p. 249).

⁶⁹ Insofern ist die von Habermas kritisierte Differenz zwischen der übergreifenden revolutionären Tätigkeit des Weltgeistes und derjenigen der je endlichen, besonderen geschichtlichen Subjekte durchaus konstitutiv: Als das «unbeschränkte, allgemeine sittliche Bewußtsein, das in jedem einzelnen Selbstbewußtsein einer sittlichen Totalität [...] enthalten ist» (FULDA 1986, p. 70), ist der Weltgeist mit den je besonderen endlichen Subjekten nicht identisch; doch nur, indem diese an seiner Allgemeinheit partizipieren – und darin die Partikularität

Bewußtsein der Freiheit»⁷⁰ erinnert – und damit zugleich performativ sich als die Verkörperung dieses Selbstbewusstseins, gegen partikuläre Schranken (wie die einzelnen Volksgeister sie darstellen), ins Werk setzt und in der Welt geltend macht. Indem Philosophie – als für Hegel die höchste Form des absoluten Geistes – im Medium des spekulativen Begriffs «ihre Zeit in Gedanken erfaßt» und «in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist»⁷¹, erkennt, richtet sie sich in der bestehenden Welt ihrer Zeit nicht ein, sondern perspektiviert sie diese auf die objektive Möglichkeit von Befreiung hin. Darin manifestiert Hegels spekulativer Anspruch auf eine objektive – wirkliche – Vernunft deren kritischen Sinn:

«Die fragwürdigste [...] seiner Lehren, die, das Wirkliche sei vernünftig, war nicht bloß apologetisch. Sondern Vernunft findet sich bei ihm in Konstellation mit Freiheit. Freiheit und Vernunft sind Nonsens ohne einander. Nur soweit das Wirkliche transparent auf die Idee der Freiheit, also die reale Selbstbestimmung der Menschheit ist, kann es für vernünftig gelten. Wer dies Erbe der Aufklärung aus Hegel eskamotiert und eifert, daß seine Logik eigentlich mit der vernünftigen Einrichtung der Welt nichts zu tun habe, verfälscht ihn. Noch wo er in seiner späteren Zeit das Positive, das er in seiner Jugend angriff: das, was einmal ist, verteidigt, appelliert er an die Vernunft, die jenes bloß Seiende als mehr denn bloß seiend, unter dem Aspekt des Selbstbewusstseins und der Selbstbefreiung der Menschen, begreift»⁷².

der bestehenden Verhältnisse transzendieren –, ist eine revolutionäre Tätigkeit – und deren Kontinuität und Fortsetzbarkeit, deren wirkmächtige Wiedererinnerung und Re-Aktualisierung auch nach Epochen des Rückschlags über die gesamte Geschichte hinweg – überhaupt möglich: «Der *Weltgeist* ist der Geist der Welt, wie er sich im menschlichen Bewußtsein expliziert; die Menschen verhalten sich zu diesem als Einzelne zu dem Ganzen, das ihre Substanz ist» (HEGEL 1955, p. 60). Zugleich ist damit die Einheit des Weltgeistes keine abstrakte Identität und auch kein selbstläufiger, automatischer Prozess, sondern notwendig durch die unauflösbare einzelne Tätigkeit revolutionärer Subjektivität vermittelt (worin Hegel dem Fichteschen Subjektbegriff als einem notwendigen Moment des systematischen Ganzen gerecht wird).

⁷⁰ HEGEL 1970d, p. 32.

⁷¹ HEGEL 2009, pp. 15, 14.

⁷² ADORNO 1970, p. 288.

Spekulative Vernunft macht sich hiermit als das Medium gesellschaftlicher Krisen und der Handlungsmöglichkeit im Blick einer aus diesen Krisen erwachsenden Veränderung geltend. In Zersprengung eines historisch-chronologischen Kontinuums – dessen allmähliche Entwicklung, wie Hegel es polemisch bemerkt, «die letzte seichte Zuflucht [ist], um den Dingen doch Ruhe und Dauer zuschreiben zu können»⁷³ – ermöglicht und artikuliert die paradoxe Versöhnung spekulativer Vernunft – welche «die Rose» wesentlich nur gerade «im Kreutze der Gegenwart»⁷⁴ erkennt – die befreiungskonstitutive Erfahrung von «Entwicklung als Diskontinuität»:

«Was den unschuldigen Leser der Phänomenologie des Geistes am meisten schockiert, das Jähe der Blitze, die zwischen den obersten spekulativen Ideen und der aktuellen politischen Erfahrung aus der Französischen Revolution und der Napoleonischen Zeit zucken, ist das eigentlich Dialektische. Sie bezieht den allgemeinen Begriff und das begriffslose τóδε τι – wie vielleicht schon Aristoteles die πρώτη ούσία – je in sich selbst auf ihr Gegenteil, eine Art permanenter Explosion, zündend in der Berührung der Extreme. Der Hegelsche Begriff von Dialektik empfängt seine spezifische Temperatur und unterscheidet sich von lebensphilosophischen Verflachungen wie der Diltheys durch eben den Zug der Bewegung durch die Extreme hindurch»⁷⁵.

Von seinen ersten Anfängen an schreibt Hegel seine Konzeption einer spekulativen Logik – die «seine Metaphysik nicht bloß sondern auch seine Politik [ist]»⁷⁶ – inmitten einer Zeit tiefer Krisen und Umbrüche in befreiender Absicht in den Prozess moderner Emanzipation und in das Spannungsfeld und die Topologie ihrer widersprüchlichen Konsequenzen und Handlungsformen ein⁷⁷. Gerade in ihrem Absolutheitsanspruch steht Hegels spekulative Logik der endlichen Welt – und dem menschlichen Denken und Handeln in ihr – nicht autark gegenüber, sondern ist mit ihren Problemen und Kämpfen immanent

⁷³ HEGEL 1970b, p. 50, § 258, Zus.

⁷⁴ HEGEL 2009, pp. 15-16.

⁷⁵ ADORNO 1970, p. 319.

⁷⁶ Ivi, p. 330.

⁷⁷ Vgl. hierzu NUZZO 2018a.

verbunden. Hegels spekulative Konzeption von Apriorität ist von der Erfahrung des menschlichen Lebensprozesses nicht abstrakt getrennt: Denn für Hegel ist «*das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, [...] der spekulative Begriff*»⁷⁸. Ebenso eliminiert damit der metaphysische Anspruch auf eine Vereinigungsphilosophie, den Hegel im Rahmen spekulativer Logik in transformierter Gestalt bewahrt⁷⁹, Widersprüche und Konflikte keineswegs. Die spekulativ gedachte Allgemeinheit erlaubt es vielmehr, wie Dieter Henrich es gegen die These eines nach-metaphysischen Denkens zu bedenken gibt,

«Konfliktlagen in begründeten Gedanken zu übergreifen, den Konflikt also zugleich auch zu begreifen und insofern nicht in der Dignität einer Tatsache zu bestätigen, der eine durch nichts eingegrenzte Fundamentalität und Bedeutung zukommt. Spricht spekulatives Denken von Versöhnung, so immer nur von einer solchen, die möglich ist “mitten im Streit“»⁸⁰.

Anstatt dass spekulative Vernunft Widersprüche und Konflikte (vermeintlich) stillstellte oder einebnete, treten diese gerade erst in ihr sichtbar hervor und finden in ihr eine allgemeine Form ihrer Darstellbar- und Austragbarkeit. Zugleich bleibt spekulative Vernunft damit aber auch nicht bei der bloß gegebenen Faktizität und Partikularität eines Antagonismus stehen, insofern sich, durch diese Spannung hindurch, in ihrem Medium die Möglichkeit befreiender qualitativer Veränderung eröffnet: «The actuality of reason is the dynamic field of tensions in which opposite forces are constantly at play; reason is the point of convergence of conflicts and the space of their inevitable resolution.

⁷⁸ HEGEL 1971, p. 172. – Vgl. hierzu ORSINI 2022.

⁷⁹ Vgl. hierzu etwa die Diskussionen in PÄTZOLD und VANDERJAGT 1991.

⁸⁰ HENRICH 1988, p. 118. Die Hölderlinsche Formel von der Versöhnung, die “mitten im Streit” ist, wird von Henrich hierbei für spekulatives Denken überhaupt – und zumal auch das Hegelsche – in Anschlag gebracht. – Henrich hebt in diesem Kontext die praktische Bedeutsamkeit spekulativer Metaphysik ausdrücklich hervor (ivi, pp. 119-120): «Aus eben dem Grunde also, der Metaphysik zu einer Sache des Menschenlebens selbst macht, muß alles Denken, das noch anderes ist als philosophische Theorie, die Horizonte offenzuhalten, zu erweitern und vertieft zu verstehen wissen, welche in der Gründungszeit spekulativen Denkens zum erstenmale aufgeschlossen worden sind».

The reality of reason is the reality of the process that produces historical transformations»⁸¹.

Ersichtlich situiert sich mithin das spekulativ gedachte Absolute nicht einfach jenseits der realen Brüche und Risse und der ganzen Erfahrung der mit ihnen verbundenen Negativität, sondern bewährt und verwirklicht sich, aus deren immanenter Mitte heraus, nur gerade durch sie und ihre Artikulation hindurch. Es beschreibt konstitutiv einen diskursiven Prozess der Transformation, der «nur durch die Teile hindurch, nur durch den Riß, die Entfremdung, die Reflexion [...] sich realisiert»⁸². Das Wahre – so Hegels bereits in der *Phänomenologie des Geistes* programmatische Formel – ist es selber erst als das prozessuale Ganze – und von diesem ist zu sagen, «daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden, zu seyn»⁸³. Ihm ist der Prozess einer solchen reflexiven «Vermittlung» – als ein «Anderswerden», als «die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder [...] die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseyenden Ich, die reine Negativität»⁸⁴ – notwendig eingeschrieben. Indem das spekulativ gedachte Ganze wesentlich “Resultat” und “Ende” ist, fällt es weder – im Sinne einer linearen Bewegung – mit dem Anfang eines «Absolute[n], wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird»⁸⁵, zusammen noch ist es ein solches Absolutes, «bei welchem nur angekommen wird»⁸⁶. Das wahrhafte Absolute – das «Absolut-Absolute» – ist vielmehr gerade als sich selber, im selbstbezüglichen, auf sich selbst zurückwirkenden Ganzen seines Vollzugs, «sein eigenes Thun, [...] das bey sich anfängt, wie es bei sich ankommt» : «Das Absolute, nur als absolute Identität, ist es bestimmt; nemlich als identisches; es ist durch die Reflexion so gesetzt [...]; oder es ist nur das Negative der Reflexion und des Bestimmens überhaupt»⁸⁷. In seiner absoluten Selbst-

⁸¹ NUZZO 2007, p. 292.

⁸² ADORNO 1970, p. 253.

⁸³ HEGEL 1980, p. 19.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ HEGEL 1978, p. 372.

⁸⁷ *Ibidem*.

Vermittlung durch Reflexion und Negativität muss der spekulativ gedachte systematische Gesamtzusammenhang insofern wesentlich nicht nur als ein Prozess der Veränderung verstanden werden (einer Veränderung, die als solche bloß äußerlich bliebe), sondern – und dies zwar gerade aus der Immanenz des systematisch vollendeten Gesamtzusammenhangs heraus – auch als ein Prozess der Selbst-Veränderung, des Anders-Werdens seiner selbst.

Das Problem, wie in Zeiten der gesellschaftlich-politischen Krise eine wirkliche Veränderung – eine Veränderung, die nicht bloß äußerlich bleibt, sondern in eine qualitative Selbst-Veränderung umschlägt – gedacht und vollzogen werden kann, spricht Hegel ebenfalls bereits in der *Phänomenologie des Geistes* an. «Es ist übrigens», so Hegels entsprechende Diagnose im krisenhaften Ausgang der Französischen Revolution und im Blick auf deren irreversible Konsequenzen auf die Institutionen und Formen des politischen und sozialen Lebens der Moderne,

«nicht schwer, zu sehen, daß unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseyns und Vorstellens gebrochen, und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zuversenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie bey dem Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Athemzug jene Allmähligkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, – ein qualitativer Sprung – und itzt das Kind gebohren ist, so reißt der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, lößt ein Theilgen des Baues seiner vorgehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet [...]. Diß allmähliche Zerbrökeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der ein Blitz in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinstellt»⁸⁸.

Die Institutionen und Formen des alten Lebens sind hier zwar noch existent, doch entbehren sie eines Inhalts, der mit den praktischen Bedürfnissen der Menschen, die in dieser Krisen-Konstellation denken, handeln und leben, in einem inneren Zusammenhang steht. Ebenso wie die Formen der von Hegel kritisierten Verstandeslogik – sich selbst

⁸⁸ HEGEL 1980, p. 14-15.

überlassen – unfähig sind, die wirkliche Bewegung geschichtlicher Transformationsprozesse zu denken, entsprechen diese innerlich leer gewordenen Institutionen und Formen nicht mehr den wirklichen Bedürfnissen dieser neuen Zeit – sie stehen in Widerspruch mit der Epoche der Moderne und ihrem universellen Emanzipations-Anspruch überhaupt. Wie inmitten dieser Zeit und ihrer anhaltenden, fortlaufend sich zuspitzenden krisenhaften Formbestimmtheit eine «Gestalt der Logik» zu konzipieren sei, die der «völlige[n] Umänderung, welche die philosophische Denkweise seit etwa fünf und zwanzig Jahren unter uns erlitten, [dem] höhere[n] Standpunkt, den das Selbstbewußtseyn des Geistes in dieser Zeitperiode über sich erreicht hat»⁸⁹, entspricht, geht im Ausgang hiervon als nicht nur theoretisches, sondern praktisches Bedürfnis in Hegel reife Konzeption der *Wissenschaft der Logik* ein. Reflexion denkt Hegel in ihr als jene sich fortsetzende «Bewegung des Werdens und Uebergehens, das in sich selbst bleibt» und «worin das unterschiedene schlechthin als das an sich negative [...] bestimmt ist»⁹⁰. Die Möglichkeit des Anderen und des Neuen liegt hierbei nicht, auf abstrakte Weise, jenseits oder außerhalb des reflexiv vermittelten Gesamtprozesses. Sie zeigt sich gerade nur, durch die beharrliche Arbeit des spekulativen Begriffs hindurch, in der Immanenz des *Fortgangs* des Prozesses, wie Hegel ihn am Ende der *Wissenschaft der Logik* in der dialektischen – absoluten – Methode explizit macht:

«It is only by patiently dwelling where one is that the contradictory predicament of one's own position can come to light and thereby lead to immanent self-transformation. [...] In the powerful action of the advance contradiction discloses its force by bringing the beginning out of its original simplicity, by generating its other and thereby fundamentally changing the entire process. *Fortgang* is the dialectical, transformative moment of thinking. The advancement is produced by "difference" and negativity – by a difference that does

⁸⁹ HEGEL 1984, p. 5.

⁹⁰ HEGEL 1978, p. 249. – Es verdient hierbei – über das linguistische Faktum, dass Reflexion ein lateinisches Wort ist, hinaus – Beachtung, dass Hegel Reflexion «das Wort der fremden Sprache» (*ibidem*) nennt. In der oben zitierten Passage aus der *Phänomenologie des Geistes*, in der Hegel seine Zeit im Zeichen eines inmitten der Krise anbrechenden Neuen charakterisiert, spricht er von der «unbestimmte[n] Ahnung eines Unbekannten» (HEGEL 1980, p. 15).

not intervene “from outside” and is not brought to bear on the process by “external reflection” but is “found” within the present determination as what makes it be what it properly is. Advancing is the movement of transition to otherness with the duplicity and duplication that this implies and is the “judgment” (*Urteil*) or the “splitting” (*Ur-teilung*) that both draw differences and acknowledge, reflectively, that the simplicity of the beginning must inevitably be revisited in the advancement as the unity of that which is in itself different»⁹¹.

Im Vollzug der absoluten Methode wendet sich, am Ende der *Wissenschaft der Logik*, der gesamte logische Prozess – reflexiv – auf sich selbst zurück und entlässt so, aus seiner streng durchgeführten Immanenz, das Andere und Neue der Natur und des Geistes. Im Medium der absoluten Methode bleibt der spekulative Begriff sich selbst, *indem* er sich aus sich selbst entlässt und zu seinem Anderen wird: «Der Begriff, in der absoluten Methode erhält sich in seinem Anderseyn, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urtheile und der Realität»⁹². Der Umschlag zum Anderen und Neuen findet in dieser Perspektive wesentlich nur im reflexiven Durchgang durch den systematischen Gesamtprozess statt. Erst die ihrer selbst im Medium absoluter Reflexion innegewordene Krise – die, als Krise, die Bewegung der Reflexion *ist* – kann zu jenem «Wendungspunkt»⁹³ umschlagen, aus dem, wenn irgendwo, das befreiende Neue entsteht⁹⁴. Befreiende Veränderung ist für Hegel nur durch die Vermittlung dieses reflexiven Prozesses möglich⁹⁵. Es sind für Hegel, damit zugleich, gerade die Momente des

⁹¹ NUZZO 2018a, pp. 63-64.

⁹² HEGEL 1981, p. 250.

⁹³ Ivi, p. 246.

⁹⁴ Daraus erhellt, dass, wo eine kommunikative Vernunft Hegels starken Begriff von Reflexion abschneidet, sie damit zugleich auch die befreiungskonstitutive Erfahrung von Diskontinuität – als die Grunderfahrung moderner Emanzipation schlechthin – unsichtbar macht. Darin darf man ihre ideologische, der Integration des Bestehenden dienende Funktion sehen.

⁹⁵ Im logischen Gesamtprozess verändern sich, im Durchgang durch Reflexion, auch der Charakter und die Modalität von Veränderung selbst: Es handelt sich hierbei, am begriffslogischen Ende, nicht mehr um eine schlechte Unendlichkeit von Übergängen zu neuen Binnenbestimmungen (wie im Rahmen der

absoluten Verlustes, der Zersplitterung, der – scheinbar – ausweglosen Krisen, in denen sich eine neue Gestalt des Geistes aktualisieren kann. Die spekulative «Er-Innerung»⁹⁶ des Geistes ist ohne Zersplitterung, ohne absolute *Ent-Äußerung* nicht denkbar⁹⁷. Sie zehrt notwendig von den Schmerzen, den Wunden realer Brüche und Risse – diese sind der hiermit infrage stehenden Wahrheit nicht äußerlich-gleichgültig, sondern wahrheitskonstitutive «Male [des] Mißlingens», die «geschlagen [sind] von der Wahrheit selber»⁹⁸. Nur durch ihre Erfahrung und die Arbeit an ihnen hindurch – nur als «Schädelstätte des absoluten Geistes»⁹⁹ – kann der Geist die Wahrheit begreifen und nur so kann er, damit zugleich, zur Geburtsstätte des Neuen werden: «[N]ur – aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit»¹⁰⁰. In der «Anamnese, der Versenkung des Geistes in sich selber, [...] dem in sich Hineingehen, sich Zusammenziehen des Seins»¹⁰¹ im Geiste, entsteht die Möglichkeit des Neuen. Denn, wie Hegel sagt:

«Alle Revolutionen, in den Wissenschaften nicht weniger als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, daß der Geist jetzt, zum Verstehen und

Wesenslogik – und ohnehin auch nicht mehr um einen seinslogischen Bruch), sondern um das Übergehen zu etwas wirklich Anderem und Neuem, um ein Übergehen, dessen prozessual ermöglichter Vollzug kein bloßer Übergang mehr ist, sondern bei dem es sich um den wirklichen Selbstvollzug von sich selbst zu sich selbst befreiender Befreiung handelt. So sagt Hegel am Ende der *Wissenschaft der Logik*: «Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffes selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute Befreyung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebensowohl gesetzt und der Begriff ist; in dieser Freyheit findet daher kein Uebergang Statt [...]. Das Uebergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frey entläßt [...]» (HEGEL 1981, p. 253).

⁹⁶ HEGEL 1980, p. 433.

⁹⁷ Vgl. für das Konzept der Entäußerung, im Blick auf die *Phänomenologie des Geistes*, doch auch darüber hinaus für Hegels gesamtes System ebenso wie den Marxismus, LUKÁCS 1948a, pp. 826-873.

⁹⁸ ADORNO 1970, p. 294.

⁹⁹ HEGEL 1980, p. 434.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ ADORNO 1970, p. 253.

Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend»¹⁰².

Dies impliziert auch anzuerkennen, dass mit Hegel zum ganzen – spekulativen – Bild der modernen Revolution sowohl «der revolutionäre Terror wie der Thermidor und Napoleon»¹⁰³ gehören. Die im ganzen Gang der Emanzipation liegenden Widersprüche kann und will Hegels Philosophie nicht in erbaulicher Absicht schlichten oder anhand eines abstrakten normativen Ideals (scheinbar) aus der Welt schaffen. Ihr ist es vielmehr darum zu tun, sie auf ihren ganzen – beunruhigenden – Begriff zu bringen, um so erst eine weiterführende, transformierende Arbeit an ihnen zu ermöglichen: eine Arbeit des spekulativen Begriffs, ohne die qualitativ höhere Stufen geschichtlich sich verwirklichender Vernunft nicht möglich werden können. Mit diesem der Hegelschen Spekulation eingeschriebenen geschichtlichen Problembewusstsein sind die materialen Gehalte, welche Hegels Konzeption des objektiven Geistes enthält, innerlich verbunden. Aus ihrer Einbettung in den spekulativen Gesamtzusammenhang beziehen sie ihre eigentliche – über bloße Empirie hinausweisende – kritische Kraft: ein kritisches Potential, das, wie konkret Hegels realphilosophische Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft es zeigt, in ebendieser spekulativen Einbettung Hegels System vor der Erkenntnis realer Widersprüche

¹⁰² HEGEL 1970b, pp. 20-21, § 246, Zus.

¹⁰³ LUKÁCS 1950, p. 175. Es zeichnet Hegels Haltung zur Französischen Revolution aus, dass er sie als ein in sich dialektisch zusammenhängendes Ganzes zugleich darstellt und immanent kritisiert. Hierbei lässt sich das Problem der Revolution dadurch formulieren, dass es ihr darum geht – und gehen muss –, ein als solches spekulatives Allgemeines zu konstituieren, das sich in den Einzelnen und durch diese hindurch verwirklicht, anstatt ihnen gegenüber eine leere, abstrakte (in ihrer Verselbständigung fanatisch oder imperialistisch werdende) Allgemeinheit zu bilden; ohne hierbei aber hinter die emanzipatorische Befreiung dieses abstrakten Allgemeinen, als eines notwendigen Moments des Gesamtprozesses der Befreiung, zurückzufallen. Vgl. hierfür – im Blick auf Hegels dialektische Haltung zu Robespierre und Napoleon – LOSURDO 2000a, pp. 23-27. – Vgl. zu Hegels Interpretation der *terreur* als des für die moderne Gesellschaft konstitutiven Moments absoluter Negativität ferner DUQUE 2018, pp. 55-92; ferner auch JAMES 2020, pp. 204-215.

keineswegs zurückschrecken lässt, sofern diese Erkenntnis, im Gegenteil, gerade erst *in* diesem spekulativen Gesamtzusammenhang, *durch* diese Einbettung in das Ganze des Systems *hindurch* überhaupt ermöglicht wird. Entsprechend betont Adorno:

«Die inhaltlichen Einsichten Hegels, die bis zur Unversöhnlichkeit der Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft sich vorwagen, sind nicht von der Spekulation, deren vulgärer Begriff mit dem Hegelschen nichts zu tun hat, wie von einer lästigen Zutat zu sondern. Vielmehr sind sie von der Spekulation gezeitigt und verlieren ihre Substanz, sobald man sie bloß empirisch auffaßt»¹⁰⁴.

Die der bürgerlichen Gesellschaft einwohnenden Widersprüche hebt Hegel klar hervor: Die bürgerliche Gesellschaft ist ihrem Begriff nach eine Gesellschaft, die «bey dem Uebermaße des Reichthums [...] nicht reich genug ist, d.h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Uebermaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern»¹⁰⁵. Zugleich hebt Hegel die innere Notwendigkeit dieser Gesellschaft – des Kapitalismus – hervor, zur unter ihrem Zeichen globalisierten Welt zu expandieren:

«Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst diese bestimmte Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Ueberfluß hat, oder

¹⁰⁴ ADORNO 1970, p. 252.

¹⁰⁵ HEGEL 2009, p. 194, § 245. – In diesem Kontext bemerkt Losurdo, dass es für Hegel «nicht zulässig [ist], sich des Problems der Massenarmut und der unerfüllten Befriedigung der konkreten Bedürfnisse eines großen Teils der Bevölkerung zu entledigen, indem man sich darauf beschränkt, auf die Freiheit und Gleichheit der rechtlich-politischen Sphäre, oder auf die Objektivität der Wirtschafts- und Marktgesetze und d.h. auf das “Abstraktum von Handel und Wandel” zu verweisen. Noch vor Marx ist also schon bei [...] Hegel die Freiheit des Menschen und des *citoyen* abstrakt, wenn sie von der Bedürfnisbefriedigung des *bourgeois*, d.h. des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft absieht» (LOSURDO 2000a, p. 33).

überhaupt an Kunstfleiß usf. nachstehen, Consumenten und damit die nöthigen Subsistenzmittel zu suchen»¹⁰⁶.

Auch der Hegelsche sittliche Vernunftstaat – der weniger eine statische positive Lösung als den Ausdruck der Bewegung oder Tendenz einer über diese Gesellschaft hinausweisenden emanzipatorischen Verallgemeinerung darstellt – kann diese Widersprüche und Konflikte nicht stillstellen oder aus der Welt schaffen. Was Hegel vom logischen Verhältnis zwischen Widerspruch und Grund sagt, hat für sein gesamtes System eine tragende Bewandnis: «Der Grund, welcher sich uns zunächst als die Aufhebung des Widerspruchs ergab, erscheint hiermit als ein neuer Widerspruch»¹⁰⁷. Kaum scheint der Staat eine Versöhnung erreicht zu haben, reproduzieren sich die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft – in anderem Kontext – im weltgeschichtlichen Verhältnis der Staaten zueinander, das, in noch gesteigerter und geschärfter Form, auf höherer Stufe die darin angelegte Krisendynamik fortsetzt¹⁰⁸. «Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem» – so Hegel zuletzt – «ist es, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat»¹⁰⁹.

4. Die Krise im Spannungsfeld von objektivem und absolutem Geist

Unmittelbar nach der tiefsten Weltkrise des I. Weltkrieges, wie er sich aus diesen Widersprüchen (scheinbar) naturwüchsig ergab, und auf der Suche nach einer in dessen Ausgang befreienden, revolutionären Perspektive wendet Georg Lukács sich in seinem frühen Werk

¹⁰⁶ HEGEL 2009, p. 195, § 246. – Ebenso wie der zitierte § 245 – *in nuce* – das von Marx formulierte Akkumulationsgesetz enthält, so der § 246 die spätere leninistische Imperialismus-Theorie.

¹⁰⁷ HEGEL 1970a, p. 248, § 121, Zus.

¹⁰⁸ Vgl. HEGEL 2009, pp. 264 ff., § 321 ff. – Es ist für den objektiven Geist überhaupt wesentlich, dass er «auf dem Boden der Endlichkeit ist» (HEGEL 1992, p. 478, § 483). Sofern der – endliche – objektive Geist systematisch durch die weltgeschichtlich vermittelte Erhebung zum – unendlichen – absoluten Geist bestimmt ist, ist die Krisenform die ihn *konstitutiv* bestimmende Form.

¹⁰⁹ HEGEL 1970d, p. 535.

Geschichte und Klassenbewußtsein unter marxistischen Vorzeichen auf das Hegelsche Erbe zurück¹¹⁰. Anders als die zeitgenössischen Hegel-Renaissancen wendet Lukács sich hierbei – mit der Berufung auf die dialektische Methode und die Kategorie der Totalität –, um Hegels Denken «als lebendige geistige Macht für die Gegenwart zu retten» und um aus ihm «die Erkenntnis der Gegenwart» werden zu lassen¹¹¹, gerade denjenigen Grundfiguren zu, welche jene Hegel-Renaissancen als veraltet und überholt zurückweisen. Auch wenn Lukács im Rahmen dieser spezifisch marxistischen Interpretation davon ausgeht, man müsse bei Hegel System und Methode kritisch voneinander trennen¹¹², so ist es nicht zu verkennen, dass diese Interpretation – sachlich durchaus zu Recht – immer wieder ihres Hegelianismus wegen kritisiert wurde¹¹³. Doch gerade darin – so legen es die vorliegenden

¹¹⁰ Zum möglichen Zusammenhang zwischen Hegels reflexionslogischem Krisenbegriff als Struktur der bürgerlichen Gesellschaft und einer marxistischen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft siehe HINDRICHS 2015, pp. 33 ff.

¹¹¹ LUKÁCS 1968, pp. 167, 165.

¹¹² Vgl. *ivi*, p. 167. – Vgl. für eine marxistische Konzeption, welche die bleibende Bedeutung des dialektischen Systembegriffs betont, HOLZ 2005, pp. 102-117 und *passim*. Vgl. zum dialektischen Systembegriff – und seinem inneren Zusammenhang mit der dialektischen Methode – allgemein auch NUZZO 2003.

¹¹³ Diese Kritik durchzieht die Rezeption von *Geschichte und Klassenbewußtsein* von Anfang an. Es seien an dieser Stelle nur zwei Beispiele genannt: Habermas etwa kritisiert Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* dafür, dass, indem Lukács hier «die Grundbegriffe der Hegelschen Logik unanalysiert übernimmt, [...] er die Einheit theoretischer und praktischer Vernunft auf dem begrifflichen Niveau des absoluten Geistes voraus[setzt]» (HABERMAS 1995, p. 484); Albrecht Wellmer wirft Lukács eine «Rückkehr zum objektiven Idealismus» vor, die bei ihm «ironischerweise» stattfindet (WELLMER 1977, p. 478). – Auf die – im Rahmen der vorliegenden Überlegungen – freilich problematische Hinwendung der *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* des späteren Lukács (der an seinem frühen Werk selbst ein “Überhegeln Hegels” kritisiert) zu Nicolai Hartmanns realistischer Ontologie und die damit verbundene Hegel-Rezeption kann hier nicht näher eingegangen werden (ebenso wenig wie, *mutatis mutandis*, auf Adornos *Negative Dialektik*, die mit den hier zitierten Motiven der *Drei Studien zu Hegel* m.E. in letztlich inkonsistenter Spannung steht; vgl. zu Adorno, unter politischen Gesichtspunkten kritisch, LOSURDO 2021, pp. 110-114; unter systematischen

Ausführungen nahe – liegt, in ihrer Zeit und über sie hinaus, die eigentliche Substanz ihres kritischen Potentials¹¹⁴.

Im Moment der Krise zeigt sich, dass die Formen und Institutionen der bestehenden Gesellschaft leer geworden sind – gleichsam als «das Platzen ihrer Kruste vor innerer Leere»¹¹⁵. Die mögliche

Gesichtspunkt siehe hierfür HOLZ 2005, pp. 107-111). Während – für die vorliegende Argumentation – die *Ontologie*, die Hegels spekulative Begriffslogik kritisiert, unter diesem Aspekt auf einen letztlich dogmatischen Realismus zurückfällt, ist unter dem Gesichtspunkt spekulativer Theorie Lukács' späte *Eigenart des Ästhetischen* von großem systematischem Interesse: Bei der ästhetischen Kategorie des Typischen, wie es sich in großen Kunstwerken verkörpert, handelt es sich um eine solche paradigmatische Gestalt, in der das Allgemeine das Besondere und das Besondere das Allgemeine ist, in der das Allgemeine das Allgemeine in seinem Selbstunterschied als die Besonderung des Einzelnen ist (vgl. dazu HEGEL 1981, pp. 49-52) – worin sich die intrinsisch emanzipatorische Tragweite der Kunst (ihre immanent politische Dimension) begründen lässt. Nicht zuletzt in Hinsicht auf diese in ausgezeichneter Weise spekulativ-logische Seinsweise eines *corpus metaphysicum* bildet seine genaue Analyse – und zumal der darin begründete ethisch-politische Appellcharakter einer befreienden Veränderung – einen wichtigen Beitrag für eine weiterführende Theorie des absoluten Geistes.

¹¹⁴ Es kann hierbei nur verwiesen werden auf die besonders erhellende zeitliche Konstellation, in der *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) mit zwei der einflussreichsten, die weiteren Weggabelungen in eine analytische und eine hermeneutische Philosophie bis heute bestimmenden philosophischen Werken des 20. Jhd. steht: mit Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* (1918/1922) und mit Heideggers *Sein und Zeit* (1927). Bei aller offensichtlichen Differenz in ihren Ansätzen teilen diese beiden Werke eine Struktur, gemäß der eine über innerweltliche finite Kontexte hinausführende absolute Reflexion abgeschnitten wird. Lukács hingegen bewegt sich im Rahmen einer Konzeption, die den Weg einer stringent durchgeführten Selbstreflexion im Blick auf deren innerweltliche Konsequenzen nicht einfach an irgendeiner endlichen Grenze abbricht, sondern sie im Bestehenden gegen das Bestehende als kritische Kraft geltend macht. Siehe hierfür erhellend, zu Wittgenstein (ohne direkten Bezug auf Lukács), SCHULZ 1967; die These, Heidegger reagiere mit *Sein und Zeit* zumindest indirekt auf Lukács, vertritt GOLDMANN 1973.

¹¹⁵ LUKÁCS 1968, p. 397.

«Verwandlung»¹¹⁶ aber, die Formen und Institutionen, die an die Stelle dieser Leere treten können, können nicht von einem abstrakten Außen her – «das Gott weiß wo seyn sollte»¹¹⁷ – kommen. Eine wirkliche Veränderung kann sich hier nur im Rahmen eines Prozesses und einer ihm immanenten subjektiven Handlungsform vollziehen, die ihren gegenwärtigen gesellschaftlich-geschichtlichen Ort inmitten der fortgehenden Krise haben¹¹⁸.

Rund zwanzig Jahre später führen die sich verschärfenden Widersprüche im Rahmen der spezifischen (scheinbar) naturwüchsigen Krisendynamik des imperialistischen Kapitalismus zu einem weiteren barbarischen Weltkrieg. Gegen Croces Trennung zwischen “Lebendigem” und “Totem” bei Hegel wendet der spätere Lukács – inmitten dieser Erfahrung und angesichts ihrer drängenden Notlage – polemisch ein, sie gehöre zur weltanschaulichen Vorgeschichte des Irrationalismus und damit zur Vorgeschichte des Faschismus (wenngleich Croce subjektiv freilich liberaler Antifaschist ist): «Wenn Croce das “Lebendige” vom “Toten” bei Hegel trennt, so ist das erstere eben ein liberal gemäßigter Irrationalismus, das letztere: Dialektik und Objektivität»¹¹⁹. Inmitten dieser geschichtlichen Erfahrung wehrt Lukács ein Verständnis ab, wonach der Weg, der in den II. Weltkrieg führte, unvermeidlich gewesen sei. Um an die auch angesichts der tiefsten Krise dieser dunklen Zeiten mögliche Befreiung zu erinnern, beruft sich Lukács hierbei

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ HEGEL 2009, p. 13.

¹¹⁸ Im Rahmen seiner marxistischen Konzeption denkt Lukács diesen Prozess – klassentheoretisch – als den Subjektivierungsprozess des revolutionären Proletariats. – Im Blick auf dieselbe geschichtliche Krisen-Konstellation im Ausgang des I. Weltkrieges – und ihre hegelianische Logik – stellt Angelica Nuzzo hierbei einen Bezug her zu Antonio Gramscis prominenter marxistischer Konzeption des “Interregnum”; vgl. hierzu NUZZO 2017, pp. 823-825.

¹¹⁹ LUKÁCS 1988, p. 18. – Freilich wären hinsichtlich der Beurteilung von Croces Philosophie – und zumal ihres Wirkungskreises im geistig-politischen Leben Italiens – weitergehende Abwägungen angebracht. Mögliche kritische Impulse, die von Croces Philosophie als einer «Rückübersetzung des realistischen Historizismus der Philosophie der Praxis in spekulative Sprache» ausgehen, sieht aus marxistischer Perspektive GRAMSCI 1994, p. 1247.

auf die Kunst – hegelianisch gedacht mithin auf eine Form des absoluten Geistes: dies nicht nur anhand der Verszeile “Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” aus Schillers Gedicht *Resignation*, die bereits von Hegel selbst zitiert wird¹²⁰; dies auch, anhand von Hebbels Drama *Herodes und Mariamne*, mit Bezug auf die Peripetie (*περιπέτεια*) als die, seit Aristoteles, Hauptkategorie der Dramaturgie – die plötzliche Wendung, Änderung (*μεταβολή*) der dramatischen Handlung bezeichnend. Ihr entspricht – spekulativ-logisch – die Kategorie des “Wendungspunktes”¹²¹:

«Die Stunde der Schicksalswende hat geschlagen. Der große deutsche Dramatiker Hebbel, der tiefer als alle anderen den dramatischen Charakter des ganzen Lebens erkannt hat, hat die Bedeutung solcher Schicksalswenden tief charakterisiert. Er läßt seine Marianne [sic] zu Herodes sagen:

“Du hast vielleicht
Gerade jetzt dein Schicksal in den Händen
Und kannst es wenden, wie es dir gefällt!
Für jeden Menschen kommt der Augenblick,
In dem der Lenker seines Sterns ihm selbst
Die Zügel übergibt“»¹²².

Die Verszeile “Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” aus Schillers Gedicht muss im Einklang damit – sofern in der Weltgeschichte der absolute Geist wirksam ist – mit dessen Schluss zusammengelesen werden: «Was man von der Minute ausgeschlagen / Giebt keine Ewigkeit zurück»¹²³. Der absolute Geist erschließt im Medium der Anschauung, der Vorstellung und des Begriffs den Zugang zu jenen «diskontinuierlichen “Seinsaugenblicke[n]“», den – «insbesondere von Kunst, Religion und Philosophie vermittelten – epochalen Epiphanien», in denen «die Welt oder die zukünftige Ewigkeit nicht etwas ist, auf das man zu warten hat, sondern vielmehr etwas, das realisiert, erfüllt werden

¹²⁰ LUKÁCS 1948b, p. 333. Vgl. HEGEL 2009, p. 273, § 340.

¹²¹ Vgl. hierzu NUZZO 2018b, pp. 51-72.

¹²² LUKÁCS 1948b, p. 356.

¹²³ SCHILLER 1983, p. 403.

muß»¹²⁴. Für den politisch handelnden Menschen gilt es, inmitten der Zeiten von Krisen, die «Gunst», den *καιρός* dieses im Endlichen vorbeihuschenden, «vielleicht unwiederbringliche[n]» Augenblicks – als «Moment der Entscheidung», als «Moment der Geburt des Neuen», als Gegenwart, die darin «zu *seiner* Gegenwart»¹²⁵ wird – zu ergreifen. Wenn irgendwo, dann liegt in dem darin, an der Schnittstelle zwischen objektivem Geist und absolutem Geist, eröffneten Raum eine – wie immer inmitten von Krisen auch prekäre¹²⁶ –Möglichkeit, die Risse im

¹²⁴ BODEI 1992, pp. 332, 302.

¹²⁵ LUKÁCS 1968, pp. 502, 392.

¹²⁶ Sofern der Moment dieser Krise und die in ihm liegende Möglichkeit von Transformation im Rahmen von Hegels spekulativer Logik gedacht wird, besitzt die in ihm statthabende Handlung konstitutiv einen solchen prekären, keineswegs gewissen Charakter: «That the logic unfolds with the movement of an internal and immanent necessity does not imply that the conclusion is already set and (implicitly if not explicitly) reached from the very beginning, or that the process does not know the contingency, uncertainty, ambiguity, and even the risk of alternative possibilities and alternative decisions. The logic tells us of the ever-present and resurging contradiction that constitutes every transformation as its fundamental moving force; it displays the nature of transition including the space of vagueness and uncertainty that surrounds the emergence of all new formations – in reality as well as in thinking» (NUZZO 2018b, p. 17). Entsprechend betont Remo Bodei, gegen ein gängiges pseudo-hegelianisches Narrativ, zu Recht: «Sarebbe tuttavia sbagliato interpretare il “viaggio” hegeliano come un “falso movimento”, un percorso apparente e senza ostacoli; allo stesso modo, sarebbe riduttivo considerarlo semplicemente funzionale ad un desiderio di perfetta identità (Hegel non avrebbe avuto bisogno di costruire un apparato logico e sistemico così articolato e tormentato per conseguire un risultato talmente modesto.) Questo viaggio è, prima di tutto, accettazione di un rischio in vista di una meta assolutamente non garantita» (BODEI 1987, p. 210). – Es verdient im Blick auf diesen prekären Charakter Interesse, dass Hegel – kurz vor seinem Tode – die Schwierigkeit benennt, inmitten eines fortlaufenden Prozesses der gesellschaftlichen Krise und ihres ungewissen Ausgangs das Projekt der *Wissenschaft der Logik* abzuschließen: «So aber mußte der Verfasser, indem er es im Angesicht der Grösse der Aufgabe betrachtet, sich mit dem begnügen, was es hat werden mögen, unter den Umständen einer äusserlichen Nothwendigkeit, der unabwendbaren Zerstreung durch die Grösse und Vielseitigkeit der Zeitinteressen, sogar unter dem Zweifel, ob der laute Lärm des Tages und die

Bestehenden zum geschichtlichen Ort des Anfangs des befreienden «*qualitativ Neue[n]*»¹²⁷ werden zu lassen.

Bibliographische Hinweise

Hegels Werke

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1955

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Erste Hälfte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte, Felix Meiner, Hamburg.

Id., 1970a

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 1970b

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 1970c

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 1970d

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 1971

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 1978

Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen (1813), Felix Meiner, Hamburg.

Id., 1980

Phänomenologie des Geistes, Felix Meiner, Hamburg.

Id., 1981

Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff, Felix Meiner, Hamburg.

Id., 1984

Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832), Felix Meiner, Hamburg.

Id., 1992

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Felix Meiner, Hamburg.

betäubende Geschwätzigkeit der Einbildung, die auf denselben sich zu beschränken eitel ist, noch Raum ist für die Theilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntniß offen lasse» (HEGEL 1984, p. 20).

¹²⁷ LUKÁCS 1968, p. 427.

ID., 2009

Grundlinien der Philosophie des Rechts, Felix Meiner, Hamburg.

Weitere Literatur

ADORNO, THEODOR W., 1970

“Drei Studien zu Hegel”, in: Id., *Gesammelte Schriften, Band 5*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 249-380.

ID., 2001

Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

ARNDT, ANDREAS, 2012

Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels “Wissenschaft der Logik”, “Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos”, 16 (9), pp. 22-33.

ID., 2018

“Die Vollendung des absoluten Geistes im objektiven Geist. Weltgeschichte, Religion, Staat”, in A. Kok, Th. Oehl (Hrsg.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Brill, Leiden, Boston, pp. 709-719.

BENJAMIN, WALTER, 1980

“Über den Begriff der Geschichte”, in Id., *Gesammelte Schriften, Band I/2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 691-704.

ID., 1991

Das Passagen-Werk, Band V/1, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

BODEI, REMO, 1987

Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno, Einaudi, Torino.

ID., 1992

Dekompositionen. Formen des modernen Individuums, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

ID., 2014

La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel, Il Mulino, Bologna.

CANFORA, LUCIANO, 2013

Eine kurze Geschichte der Demokratie, PapyRossa, Köln.

CHOMSKY, NOAM – FOUCAULT, MICHEL, 2006

The Chomsky-Foucault Debate. On Human Nature, New York Press, New York.

CROCE, BENEDETTO, 1907

Ciò che vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia Hegeliana, Laterza, Bari.

DIELS, HERMANN, 2019

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch, Cambridge University Press, Cambridge.

DILTHEY, WILHELM, 1981

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

DUQUE, FÉLIX, 2018

Remnants of Hegel. Remains of Ontology, Religion, and Community, SUNY Press, Albany.

FREYER, HANS, 1923

Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie, Teubner, Leipzig.

FULDA, HANS FRIEDRICH, 1965

Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.

Id., 1986

Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel, "Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie – Societas Hegeliana", 2, pp. 58-105.

Id., 2003

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, C.H. Beck, München.

Id., 2003

Hegels Begriff des absoluten Geistes, "Hegel-Studien", 36, pp. 171-198.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG V., 1982

Faust. Eine Tragödie, Band 3/I, C.H. Beck, München.

GOLDMANN, LUCIEN, 1973

Lukács et Heidegger, Denoël/Gonthier, Paris.

GRAMSCI, ANTONIO, 1994

Gefängnishefte, Band 6, Heft 10, Argument, Hamburg.

HABERMAS, JÜRGEN, 1963

"Hegels Kritik der Französischen Revolution", in Id., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Luchterhand, Neuwied, Berlin, pp. 89-107.

Id., 1995

Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 2004

Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id., 2019

Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Suhrkamp, Berlin.

HARTMANN, NICOLAI, 1960

Die Philosophie des deutschen Idealismus, de Gruyter, Berlin.

HENRICH, DIETER, 1988

“Grund und Gang spekulativen Denkens”, in: Id., R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*, Vittorio Kostermann, Stuttgart, pp. 83-120.

HINDRICHS, Gunnar, 2015

Reflexionsverhältnisse der Krise, “Studia philosophica”, 74, pp. 21-38.

HOLZ, HANS HEINZ, 1995

“Thesen über die Zukunft des Marxismus”, in D. Losurdo (Hrsg.), *Zukunft des Marxismus. Kolloquium der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana 1991*, Dinter, Köln, pp. 53-68.

Id., 2003

Die regulative Idee des Menschenrechts, “Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie”, 21, pp. 11-23.

Id., 2005

Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik, J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar.

HÖSLE, VITTORIO, 1994

Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik, C.H. Beck, München.

Id., 1997

Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, C.H. Beck, München.

Id., 1998

Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Felix Meiner, Hamburg.

JAMES, DAVID, 2020

Hegel and Marx on the Necessity of the Reign of Terror, “Hegel Bulletin”, 41 (2), pp. 202-223.

LENIN, WLADIMIR ILJITSCH, 1962

“Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus”, in Id., *W.I. Lenin Werke 19: März-Dezember 1913*, Dietz, Berlin, pp. 3-9.

LOMBARDI, FRANCO, 1967

Nascita del mondo moderno, G.C. Sansoni, Firenze.

LOSURDO, DOMENICO, 1988

“Realismus und Nominalismus als politische Kategorien”, in Id., H.-J. Sandkühler, H.-J. (Hrsg.), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Pahl-Rugenstein, Köln, pp. 170-196.

Id., 1989

Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion, Pahl-Rugenstein, Köln.

Id., 1990

“Moralisches Motiv und Primat der Politik bei Hegel”, in K.-O. Apel (Hrsg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 526-549,

Id., 2000a

Abstrakt/Konkret. Hegel, Marx und die marxistische Tradition, “Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie – Societas Hegeliana”, 11, pp. 13-40.

Id., 2000b

Hegel und die Freiheit der Modernen, Peter Lang, Frankfurt a.M. et al.

Id., 2012

Nietzsche der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz, Band 2: Nietzsche und die antidemokratische Reaktion. Politik und theoretischer Überschuss, Argument, Berlin.

Id., 2016

Der Klassenkampf oder die Wiederkehr des Verdrängten? Eine politische und philosophische Geschichte, PapyRossa, Köln.

Id., 2017

Wenn die Linke fehlt... Gesellschaft des Spektakels, Krise, Krieg, PapyRossa, Köln.

Id., 2021

Der westliche Marxismus. Wie er entstand, verschied und auferstehen könnte, PapyRossa, Köln.

LUKÁCS, GEORG, 1948a

Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Band 2, Europa, Zürich.

Id., 1948b

Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie, Aufbau, Berlin.

Id., 1950

Goethe und seine Zeit, Aufbau, Berlin.

Id., 1968

Geschichte und Klassenbewußtsein, Luchterhand, Neuwied, Berlin.

Id., 1988

Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler, Aufbau, Berlin, Weimar.

MARX, KARL, 1982

“Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, in *Marx-Engels-Gesamtausgabe, Band I/2*, Dietz, Berlin, pp. 170-183.

MENKE, CHRISTOPH, 2018

Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel, Suhrkamp: Frankfurt a.M.

NEUHOUSER, FREDERICK, 2000

Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom, Harvard University Press, Cambridge Mass.

NUZZO, ANGELICA, 2003

System, Transcript, Bielefeld.

EAD., 2007

Dialectical Reason and Necessary Conflict. Understanding and the Nature of Terror. Cosmos and History, “The Journal of Natural and Social Philosophy”, 3 (2-3), pp. 291-307

EAD., 2013

“Contradictions in the Ethical World: Hegel's Challenge for Times of Crisis”, in G. Hindrichs, A. Honneth (Hrsg.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2011*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., pp. 627-648.

EAD., 2017

“*Living in the Interregnum*”: *Hegelian Reflections on the “Dynamic Universal”*, “Philosophy Today”, 61 (4), pp. 817-832.

EAD., 2018a

“Speculative Logic as Practical Philosophy”, in M.J. Thompson (Hrsg.), *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*, Routledge, London, New York, pp. 56-76.

EAD., 2018b

Approaching Hegel's Logic, Obliquely Melville, Molière, Beckett, SUNY Press, Albany.

ORSINI, FEDERICO, 2022

Hegel's A Priori and the Critique of Three Aprioristic Readings of the Science of Logic, “Hegel Bulletin”, 43 (1), pp. 47-68.

PÄTZOLD, DETLEV – VANDERJAGT, ARJO (Hrsg.), 1991

Hegels Transformation der Metaphysik, Dinter, Köln.

PINKARD, TERRY P., 1994

Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason, Cambridge University Press, Cambridge Mass.

PIPPIN, ROBERT B., 1989

Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness, Cambridge University Press, Cambridge Mass.

ID., 2019

Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic, University of Chicago Press, Chicago, London.

RITTER, JOACHIM, 2003

“Hegel und die französische Revolution”, in Id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, pp. 183-317.

SCHILLER, JOHANN CHRISTOPH FRIEDRICH, 1983

“Resignation”, in *Schillers Werke. Nationalausgabe, Band 2/I*, Böhlau Nachfolger, Weimar, p. 403.

SCHULZ, WALTER, 1967

Wittgenstein. Die Negation der Philosophie, Neske, Pfullingen.

STALIN, JOSEF WISSARIONOWITSCH, 1979

“Rede auf dem XIX. Parteitag der Kommunistischen Partei der Sowjetunion. 14. Oktober 1952”, in Id., *Josef W. Stalin Werke, Band 15: Mai 1945-Dezember 1952*, Roter Morgen, Dortmund, pp. 390-394.

VAN REE, ERIK, 2002

The Political Thought of Joseph Stalin. A Study in Twentieth-Century Revolutionary Patriotism, Routledge, London, New York.

WELLMER, ALBRECHT, 1977

“Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur ‚sprachanalytische Wende‘ der kritischen Theorie”, in U. Jaeggi, A. Honneth (Hrsg.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 465-500.

WOOD, ALLEN W., 1990

Hegel's Ethical Thought, Cambridge University Press, Cambridge Mass.

Der Hayek-Schmitt-Nexus. Neoliberalismus und Neue Rechte im anti-demokratischen Konsens

Phillip Becher — Kevin Rösch (Universität Siegen)

Contrary to the widespread notion that Friedrich August Hayek's liberal agenda is to be understood as an alternative to "authoritarian populism", the contribution shows that this juxtaposition quickly reaches its limits. Rather, a connection of intellectual and real history, conceived as a nexus, reveals a program advocated by both Hayek and Carl Schmitt, which was skeptical of democracy to the point of being anti-democratic and which was linked with far-reaching ideas on the theory of the state. Finally, a critical evaluation of corresponding discussions in liberal and conservative literature of the past century (i.a. Wilhelm Röpke) makes it possible to understand the close relationship between supposedly anti-statist neoliberalism and the ostentatiously anti-liberal New Right in the vein of Alain De Benoist.

De Benoist; Hayek; Röpke; Schmitt; Democracy; Dictatorship; Elite; Neoliberalism; New Right; Ordoliberalism; Theory of the State.

Angesichts der aktuell deutlich werdenden Krise des liberalen Verfassungsstaates (cfr. FISAHN 2022) sind Stimmen von Intellektuellen der Neuen Rechten zu vernehmen (cfr. MOUSAVI 2020), die auf eine weitere Verschärfung des autoritären Etatismus hoffen, der «Keimformen» (POULANTZAS 1979, p. 129) für eine Ablösung der liberalen Form bürgerlicher Herrschaft (cfr. KÜHNEL 1999) enthält. Und so erscheint eine Gegenüberstellung des, von der Neuen Rechten ideologisch inspirierten (cfr. GESSENHARTER 2003), "autoritären Populismus"¹ (cfr. HALL 1986) einerseits und "liberalen" Programmen andererseits naheliegend. Diese dichotome Lesart ist jedoch unzureichend.

Eine kritische Perspektive einnehmend, werden die Quellen, Verbindungs- und Zerfallslinien (cfr. OPITZ 1979) zeitgenössischen konservativen und liberalen Denkens in differenzierter Weise berücksichtigt und ideologiekritisch ausgewertet. Mithilfe dieser Ideengeschichte, die einer

¹ Cfr. zur Einordnung der aktuellen rechtspopulistischen Phänomene BECHER 2021.

Verschränkung von Text- und Realgeschichte (LOSURDO 2016, p. 14) Rechnung trägt, lässt sich ein spezifischer Zusammenhang identifizieren, den wir den *Hayek-Schmitt-Nexus* nennen. Diese Identifikation erfolgt in Anlehnung an eine Formulierung Friedemann SCHMIDTS (2001, p. 219), der mit Blick auf Diskussionen innerhalb der Neuen Rechten bereits vor zwei Jahrzehnten von der «Synthese Schmitt/Hayek» sprach. Er bezog sich hiermit kritisch auf den ehemaligen CSU-Politiker und vormaligen Vorsitzenden der Evangelischen Notgemeinschaft Ulrich MOTTE (1993, p. 139), der im einstigen rechtsintellektuellen Leitmedium *Criticón* den Bedarf an einer «konservative[n] Demokratietheorie» anmeldete und als Bezugspunkte explizit Carl Schmitt und Friedrich August Hayek nannte. Auch die “postfaschistische” italienische Rechte zählt Schmitt und Hayek gleichermaßen zu ihren Säulenheiligen (cfr. FISICHELLA 2004).² Der Kopf des einflussreichen neurechten Think-Tank *Club d’Horloge* in Frankreich Henry DE LESQUEN (2015) plädiert für einen “Nationalliberalismus”, zu dessen Referenzinstanzen er ebenfalls sowohl Schmitt als auch Hayek rechnet. Und auch der Hauptvertreter des gegenwärtigen russischen Eurasismus Alexander DUGIN (2022, p. 98), für dessen Ideologie «Carl Schmitt [...] von zentraler Bedeutung» (HÖLLWERTH 2007, p. 241) ist, empfiehlt seinem politischen Lager ausdrücklich ein Bündnis mit Liberalen in der Hayekschen Tradition.

Der Staatsrechtler Schmitt zählte zur Richtung eines dezisionistischen Konservatismus, der im entscheidenden, verhängnisvollen historischen Moment für den Faschismus Partei ergriff: «Indem er die bürgerliche Gesellschaft als von einem existentiellen Freund-Feind-Verhältnis, den Staat als vom Ausnahmezustand und den historischen Prozeß als von absoluter Willkürentscheidung der Elite abhängig definierte, bereitete er [...] den Boden für ein Terrorsystem» (FRITZSCHE 1998, p. 287). Der Fluchtpunkt des Schmittschen Denkens und Wirkens findet sich also in seinem Übergang vom «Kronjurist[en] der Gegenrevolution» (SCHULTES 1947) zum «Kronjuristen Adolf Hitlers» (HAYEK 2002b, p. 78), der für die Unbändigkeit der Gewalt des staatlichen Souveräns im permanenten Ausnahmezustand juristische und paraphilosophische Rechtfertigungen lieferte (cfr. SCHMITT 1934). HAYEK (2006), der führende

² Bereits in den 1970er Jahren erschienen HAYEKS (1976) Ausführungen in mit dem italienischen Neofaschismus verbundenen Druckorganen.

Vertreter der österreichischen Schule der Nationalökonomie mit intellektuellen Verbindungen zum Ordoliberalismus (cfr. KOLEV 2021; REICHHOLD 2018, pp. 38, 43, 112), hingegen wird angesichts seines ostentativen Antietatismus als «Prophet der Freiheit in einer Zeit der Tyrannie» (BROWNFELD 1992; Übersetzung d. A.) gewürdigt. Sein, das Pinochet-Regime in Chile rechtfertigender staatspolitischer Aphorismus, wonach ein liberaler Diktator einer an Liberalismus mangelnden demokratischen Regierung (zumindest übergangsweise) vorzuziehen sei (SLOBODIAN 2019, p. 394; BIEBRICHER 2021, p. 112 – cfr. die hierfür grundlegende allgemeine Überlegung in HAYEK 2002b, p. 70 und 2002d, p. 110), muss demgegenüber auf den ersten Blick nicht wie eine Konsequenz aus, sondern wie eine Abweichung von seinem spezifischen Freiheitsprogramm erscheinen.

Der trotz dieser augenscheinlichen Widersprüche zwischen den beiden Denkern zu konstatierende *Hayek-Schmitt-Nexus* bildet eine wesentliche intellektuelle Grundlage für die gegenwärtige Liberalismuskritik von rechts. Eine Analyse dieses Nexus bietet exakteren Aufschluss über den Charakter der extremen Rechten als es andere ideengeschichtliche Verkettenungen (cfr. zum Beispiel KAISER 2018) zu tun vermögen. Da der hier untersuchte Nexus vor allem Fragen von Staatskonzept und Demokratietheorie betrifft, soll zunächst, eingedenk der historischen Trennung von politischem und ökonomischem Liberalismus, die Entwicklung neoliberaler Staatsverständnisse im 20. Jahrhundert, am Beispiel des Ordoliberalismus, nachgezeichnet werden. Dies wird mit Schmitts Ideen zum Verhältnis von Staat und Wirtschaft kontrastiert (*Abschnitt 1*). Dem schließt sich eine kritische Auswertung der wissenschaftlichen Literatur zu der Frage der Affinitäten und Divergenzen zwischen Hayek und Schmitt an (*Abschnitt 2*). Nachdem so der wesentliche Inhalt des Nexus erkennbar wird, soll im darauffolgenden *Abschnitt 3* aufgezeigt werden, inwieweit dieser Nexus gerade bei einer erklärtermaßen antiliberalen kontemporären Rechten den programmatischen Kern ausmacht. Abschließend soll nach dem für die Frage des Fortbestandes liberaldemokratischer Gemeinwesen virulenten Fluchtpunkt des *Hayek-Schmitt-Nexus* gesucht werden (*Abschnitt 4*).

Der hier zur Anwendung gebrachte theoretische wie methodische Zugriff dürfte indes nicht nur auf Zustimmung stoßen. So bedauert die liberale Ökonomin Karen HORN (2021) angesichts einer neueren

kritischen Liberalismusforschung eine «Politisierung der Auseinandersetzung». Dass es mitnichten um ein «ideologische[s] Scharmützel» geht, sondern wir uns inmitten des eigentlichen Problems befinden, wird deutlich, wenn im gleichen Zuge wie diese Kritikabwehr für ein Verständnis für die «Sorge vieler [...] Ökonomen nach dem Ersten Weltkrieg, dass es in der damals neuen Massendemokratie schwer werden könnte, wesentliche Freiheiten auf Dauer zu bewahren», plädiert wird, also nicht der sich darin äussernden Demokratieskepsis bis -feindlichkeit, sondern der Kritik daran ideologische Gehalte unterstellt werden. Der vorliegende Beitrag offeriert anhand des sich selbst aktualisierenden *Hayek-Schmitt-Nexus* deshalb keine Oberflächensondierung, sondern eine Tiefenbohrung, um zu dem häufig aus ideologischen³ Gründen verdeckten Kern zu gelangen und zugleich einer Theorieentwicklung im Sinne des in der Tat bedrohten liberalen Motivs (cfr. OPITZ 1979) dienlich zu sein.

1. *Staatstheoretische Grundlagen des Nexus*

Vor allem im Vergleich mit den anderen großen politischen Ideen der Moderne – dem Konservatismus und dem Sozialismus – wird der Liberalismus häufig durch seinen vermeintlichen Antietatismus gekennzeichnet. Die hiermit assoziierte idealtypische liberale Forderung lautet demnach, dass der Staat sich möglichst umfangreich aus den Belangen der Bürger*innen heraushalten soll. So erschien dem jungen Antonio GRAMSCI (1986, pp. 72-73) die «liberale Literatur» als «eine einzige Polemik gegen den Staat» und die Geschichte des Kapitalismus im Wesentlichen als ein Kampf zwischen «Bürger und Staat». Zentral für den Liberalismus sei es, Bedingungen der ökonomischen Konkurrenz zu sichern; letztere sei der «erbitterteste Feind des Staates». Ob diese Charakterisierung des Liberalismus im Italien der ausgehenden 1910er Jahre zutreffend war oder nicht, sei dahingestellt.⁴ Wie aber sah das Staatsverständnis

³ Cfr. zum hier zur Anwendung gebrachten Ideologiebegriff KOFLER 1975.

⁴ Wie sich später zeigen sollte, war sich GRAMSCI (1977, p. 1590) sehr wohl bewusst, dass der Liberalismus keineswegs einen rein passiven Staat voraussetzt, sondern auf eine Form staatlicher Regulierung orientiert und nicht bloß der

der dem Liberalismus zugehörigen zeitgenössischen Theoretiker tatsächlich aus?

Kurz nachdem Gramsci seine Überlegungen zum Verhältnis von Staat und Wirtschaft im Liberalismus festgehalten hat, wandte sich der damals 24-jährige Wilhelm Röpke demselben Thema zu. In seinem 1923 verfassten Aufsatz *Wirtschaftlicher Liberalismus und Staatsgedanke* entwickelt RÖPKE (1959), der später gemeinsam mit Hayek die Gründung der *Mont Pèlerin Society* (MPS) initiieren sollte (KOLEV 2017, p. 41), eine ideengeschichtliche Innovation, die einige Überlegungen der Neoliberalen der ersten Generation aus den frühen 1930er Jahren vorwegnehmen sollte. Röpke war bis zu ihrem Bruch, der mit seinem Austritt aus der MPS im Jahr 1961 (WALPEN 2004, p. 151) einherging, ein enger Vertrauter Hayeks.⁵ Während sich letzterer subjektiv vom Konservatismus abgrenzte (HAYEK 1971, pp. 481-497)⁶, gilt Röpke als einer der konservativeren Vertreter des Neo- und Ordoliberalismus (cfr. SOLCHANY 2018).

Daher fungiert Röpke, ergänzt um weitere Denker des Ordoliberalismus, als «Brücke zwischen dem echt-liberalen und konservativen Denken», wie sich sein zeitweiliger MPS-Kompagnon, der ultrarechte katholische Publizist Erik KUEHNELT-LEDDIHN⁷ (1973, p. 146) ausdrückte, und damit als intellektuelles Bindeglied zwischen Hayek und Schmitt. Dies gilt, obschon sich Röpke selbst von den politischen Implikationen

Spontaneität das Wort redet. Zur Entwicklung von Gramscis Liberalismusanalyse bzw. -kritik cfr. LOSURDO 2012, pp. 99-106.

⁵ Die Verbundenheit von Hayek und Röpke lässt sich an Röpkes Einführung zur deutschsprachigen Erstausgabe in Hayeks *Der Weg zur Knechtschaft* von 1945 (LÖFFLER 2002, p. 277) veranschaulichen. Im Gegenzug bezeichnet HAYEK (1959, p. 25) Röpke in seiner Glückwunschadresse in *Gegen die Brandung* als «Mitstreiter» und «Freund».

⁶ Diese Selbsteinschätzung kann jedoch nicht unwidersprochen bleiben, da Hayeks Betonung von kultureller Konvention und Evolution stark auf eine explizit konservative Haltung hinweist, ähnlich der eines Edmund Burke (BIEBRICHER 2021, p. 218; REICHHOLD 2018, p. 188).

⁷ Kuehnelt-Leddihn war in den 1930er Jahren die zweifelhafte Ehre zuteilgeworden, den Mussolini-Preis für die beste antikommunistische Literatur erhalten zu haben (OSTERMANN 2018, p. 319). Noch in den 1990er Jahren ließ er (1991, p. 53) sich unter anderem mit Bezug auf Pinochet-Chile über «segenreich[e]» «rechtsdrallige Militärdiktaturen» aus.

der Analysen der Denker der deutschen Konservativen Revolution distanzierte (PTAK 2004, p. 41), zu der Schmitt von seinem Schüler Armin MOHLER (1989) gezählt wurde.⁸ Jedoch teilte Röpke, wie seine ordoliberalen Zeitgenossen, die grundsätzliche Pluralismus- und Parlamentarismuskritik der Zwischenkriegsrechten.

Vor dem Hintergrund des Ersten Weltkriegs und der Kriegswirtschaft bedauert RÖPKE (1959, p. 43) in seinem bereits erwähnten Aufsatz von 1923, dass das «organische[...] Gebilde[...]» des Marktes durch «mechanische Schematisierung, bürokratisches Gebot und monopolistisches Diktat» ersetzt wurde und damit die «wirtschaftliche[...] Demokratie, von der es heißt, daß in ihr “jeder Penny einen Stimmzettel bedeutet”», verloren ging. Interessant ist hier Röpkes frühe Umwidmung des Begriffs der Demokratie im Bereich des Ökonomischen: Nicht etwa die Organisation in Betriebsräten, betriebliche Mitbestimmung oder gar darüber hinaus weisende Perspektiven wie Sozialisierung gelten ihm als demokratisch. Es ist vielmehr und allein die Kaufentscheidung, die mit Wirtschaftsdemokratie gleichgesetzt wird. Laut Röpke wurde insbesondere seit Kriegsende der freie Unternehmerwille fortlaufend «unter der Herrschaft des staatlich konzessionierten und begünstigten Monopolismus» zersetzt. Was bedeutet das für den Liberalismus? Anstatt in Frontstellung *gegen* den Staat an sich zu gehen, bezieht Röpke eine zunächst irritierend wirkende Position. Der Kampf *für* den Staatsgedanken sei ein zentrales Anliegen des Liberalismus und die Beschränkung des Staates auf eine Nachwächterrolle sei keine Lösung. Für Röpke heißt das aber gleichzeitig, dass der Staat nicht «mit plumper Hand in die Eigengesetzlichkeit des Marktes» (*ibid.*, p. 45) eingreifen darf. Hiermit wendet sich Röpke sowohl gegen einen *Laissez-faire*-Liberalismus als auch gegen den

⁸ So wenig sich Röpke beispielsweise von Oswald Spenglers Lamento über den Untergang des Abendlandes affizieren ließ, so sehr war er allerdings von Henri Massis und dessen Aufruf zur Verteidigung des Okzidents begeistert (RÖPKE 1979a, p. 135; SOLCHANY 2015, p. 347). Die Schriften des ultrarechten katholischen Schriftstellers, dessen Parteinahme für das “Abendland” ihren Ausdruck in Propaganda zugunsten des faschistischen Putsches in Spanien 1936 fand, feierten jüngst Urstände (cfr. BRASILLACH, MASSIS 2017). Positiv bezog sich RÖPKE (1966a, p. 5) auch auf Armin Mohler, der diese Anerkennung erwiderte (MOHLER 1974, p. 109).

aus seiner Warte “interventionistischen” Staat der Weimarer Republik. Er bezieht ausdrücklich keine «staatsfeindliche» Haltung, da «der Staat die Verkörperung des über den Gruppeninteressen stehenden Gemeinwohls ist». Deshalb kommt es für Röpke (*ibid.*, p. 46) darauf an, den schwachen, vor den ökonomischen Akteuren kapitulierenden Staat, der durch sein “interventionistisches” Verhalten Sonderinteressen fördert, zu kritisieren:

«So muß der Liberale in jedem Augenblick bestrebt sein, dem Staate zu geben was des Staates ist. Wer sollte denn sonst heute noch Hüter des von allen Seiten unterhöhlten Staatsgedankens sein, wenn nicht – so absurd es klingt – der Liberale? Wer außer ihm soll ihn verfechten gegen die monopolistische Großwirtschaft, den organisierten Grundbesitz und die straff zusammengeschlossene Arbeiterschaft?»

Der Sozialphilosoph Leo KOFLER (2007, p. 174) hegte Zweifel an der hierin zum Ausdruck gebrachten Äquidistanz gegenüber den gesellschaftlichen Klassen und wies die nicht zufällige Schlagseite in Röpkes Denken nach, die eine Positionierung gegen die «wirtschaftliche Organisation der gesellschaftlich Schwachen, die Gewerkschaften» offenbart. Das Röpkesche Bild eines schwachen, von Interessengruppen beanspruchten Staates wurde später von seinen ordoliberalen⁹ Zeitgenossen aufgegriffen. Sowohl Walter Eucken als auch Alexander Rüstow hielten 1932 auf der Jahrestagung des *Vereins für Socialpolitik* Reden, die als grundlegende Dokumente der Gründungsphase des Ordoliberalismus gelten und sich genau dieser Problematik widmeten. Ihre Zeitdiagnose vor dem Hintergrund der von ihnen mitgeläuteten Totenglocke der Weimarer Republik lautete, dass sich der Kapitalismus in einer schweren Krise befand und die liberale Ordnung erodierte – hervorgerufen durch einen übermäßig eingreifenden Wohlfahrtsstaat, der das Ergebnis einer allgemeinen Verflechtung von Großunternehmen, Gewerkschaften und des Staates, kurz: der Politisierung der Wirtschaft, war. Parallel identifizierte EUCKEN (1932, p. 306), dass der Prozess der «Demokratisierung

⁹ Allerdings bekannten sich diese Theoretiker noch nicht zum Ordoliberalismus – ein Begriff, der erst in den 1950er Jahren eingeführt und als Selbstbezeichnung aufgegriffen wurde (PTAK 2004, p. 23).

den Parteien und den von ihnen organisierten Massen und Interessengruppen einen stark gestiegenen Einfluß auf die Leitung des Staates und damit auf die Wirtschaftspolitik» verlieh. Der Weimarer Staat ist dem ordoliberalen Verständnis nach ein zwar “interventionistischer”, aber nichtsdestotrotz schwacher Staat, der «sich des vereinten Ansturms der Interessentenhaufen nicht mehr erwehren kann» und daher «von den gierigen Interessenten auseinandergerissen» (RÜSTOW 1963, p. 255) wird (RÖPKE 1979b, p. 184). RÜSTOW (1963) bezeichnete dieses Phänomen unter Bezugnahme auf Schmitt (*ibid.*, p. 254) als «Pluralismus schlimster Sorte», wodurch der Staat zur «Beute» (*ibid.*, p. 255) organisierter Interessengruppen wird.

Der ordoliberale Gegenentwurf ist der starke Staat, der unabhängig von dieser Art der Einflussnahme und demokratischen Forderungen sein soll. Er kennzeichnet sich durch eine «Selbstständigkeit der Willensbildung» (EUCKEN 1932, p. 307) und in der Sphäre der Entscheidungsfindung beruht er auf einem «reine[n] Staatsinteresse» (*ibid.*), «was auf ein organistisches Staatsverständnis schließen lässt» (BIEBRICHER 2021, p. 109). Damit steht er – wie bei SCHMITT (1940, p. 109) als «höhere[r] Dritte[r]» – oberhalb gesellschaftlicher Auseinandersetzungen. Er ist «monistisch[...]» (RÖPKE 1979d, p. 206) und «neutral im Sinne des höheren Ganzen» (RÜSTOW 1963, p. 257). Dieser starke und durchsetzungsfähige Staat hat «Mut [...] zu regieren» (RÖPKE 1979a, p. 310), zeigt sich «überlegen nicht durch Gewalt und Herrschaft, sondern durch Autorität und Führertum» (RÜSTOW 1963, p. 257) und soll nach Rüstow im Ernstfall mittels einer (zeitlich befristeten) *Diktatur innerhalb der Grenzen der Demokratie* – einer am «plebiszitären Führerprinzip» (PTAK 2004, p. 38) orientierten Kanzlerdiktatur¹⁰ – implementiert werden. Eine mögliche Perpetuierung einer solchen Übergangsherrschaft, die aufgrund ihres Charakters als Diktatur ein Interesse daran hat, die für sie legitimen Grenzen der Demokratie aufzuweichen und zu verschieben, wird von Rüstow jedoch nicht erörtert.

Insbesondere diese Vorstellung eines einheitlichen, homogenen – und «“neutralen”, weil von Parlament und Parteien unabhängigen» (CHAMA-YOU 2019, p. 346) – Staatswillens und die damit verbundenen

¹⁰ Im Gegensatz zu Rüstow spricht sich Schmitt für eine Diktatur des Reichspräsidenten aus (BIEBRICHER 2021, p. 212).

Ressentiments gegen alles, was diesen gefährden könnte (vor allem Demokratisierungsforderungen), unterstreichen, dass die ordoliberalen Staatskonzeption zumindest offen für autoritäre Regierungsformen ist (BIEBRICHER 2021, p. 110). Wie Grégoire CHAMAYOU (2019, p. 346) argumentiert, ist dieser Staat deshalb autoritär, weil er «sich anmaßt, [der] einzige Urheber [...] des politischen Willens zu sein». Diesen Umstand brachte der sozialdemokratische Staatsrechtler Hermann Heller bereits 1933 auf die prägnante Formel des “autoritären Liberalismus”, womit er versuchte, eine autoritäre Regierung, die gegen demokratische Bestrebungen und insbesondere zur Verteidigung des Kapitalismus herbeigesehnt wurde (WILKINSON 2021, p. 5), zu umreißen. Diesen autoritären Liberalismus erkannte Heller in der staatsrechtlichen Konzeption Schmitts (BONEFELD 2017, p. 748).

Letzterer hielt ebenfalls 1932 eine mittlerweile berühmte Rede vor dem *Langnamverein*, einer Industriellenvereinigung, in der er sich, wie bereits der Titel der Rede – *Starker Staat und gesunde Wirtschaft*¹¹ – verrät, mit dem Verhältnis von Staat und Wirtschaft auseinandersetzt. Schmitts Kritik der parlamentarischen Demokratie der Weimarer Republik ist im Wesentlichen identisch mit der obigen Charakterisierung seitens der ordoliberalen Theoretiker. Thomas BIEBRICHER (2015, p. 258) betont daher zurecht, dass letztere in ihrer Konzeption des schwachen Staates – neben dem geteilten Antisozialismus, der Fixierung auf Ordnung sowie der Ablehnung der Wirtschaftsdemokratie (WILKINSON 2021, p. 66) – der Schmittschen Idee des quantitativ totalen Staates durchaus nahe stehen. Für SCHMITT (1995, p. 75) ist der quantitativ totale Staat «aus der Unfähigkeit heraus, dem Ansturm der Parteien und der organisierten Interessen stand zu

¹¹ IRVING (2018, p. 119; Übersetzung d. A.) unternimmt den Versuch, anhand der zwei leicht voneinander abweichenden Titel der 1932er Reden von Schmitt und Rüstow (*gesunde* statt *freie Wirtschaft*) auf inhaltliche Diskrepanzen zu schließen. Bei Schmitt sei der Diktator ein «Arzt, der die wirtschaftliche Gesundheit des Gesellschaftskörpers überwacht und bei Bedarf eingreift» und sich damit von Rüstows Vorstellung eines absolut nichtinterventionistischen Staates absetze – eine unzureichende Beschreibung des ordoliberalen Staatsverständnisses. Vielmehr plädiert RÜSTOW (1963, p. 253) selbst für einen «liberale[n] Interventionismus» und kommt damit Irvings Deutung von Schmitts “Arzt” sehr nahe.

halten», wehrlos und schwach. Wie der schwache Staat bei den Ordoliberalen wird er deshalb nachgiebig und interventionistisch: «Seine Expansion ist die Folge [...] nicht seiner Stärke, sondern seiner Schwäche». Damit kennt dieser Staat «überhaupt keine staatsfreie Sphäre mehr» und ist daher «*total in einem rein quantitativen Sinne, im Sinne des bloßen Volumens, nicht der Intensität und der politischen Energie*» (*ibid.*, p. 74; Hervorhebung im Original). Für Schmitt ist klar, dass diese Krisensituation durch «totale[...] Parteien», «die auf dem Wege über das Parlament den Staat beherrschen und ihn zum Objekt ihrer Kompromisse machen» (*ibid.*, p. 75), entstanden ist. Diese Analyse der Krisenursachen, für die Schmitt von HAYEK (1983, pp. 277-278) unter dem Schlagwort einer problematisierten “omnipotenten Demokratie” Anerkennung erhielt, gleicht damit auch der ordoliberalen Diagnose (PTAK 2004, p. 289): “Massendemokratie” und Pluralismus sind schuld an der gesellschaftlichen Misere. Wo ist für Schmitt der Ausweg aus dieser festgefahrenen Situation? Auch ihm dient der starke Staat, welcher «die furchtbare Verfilzung mit allen möglichen, der Sache nach nicht staatlichen Angelegenheiten und Interessen [zu] lösen» (SCHMITT 1995, p. 77) vermag, als eine Perspektive. Im Gegensatz zu den Ordoliberalen ist Schmitt an dieser Stelle jedoch konkreter: Um die unerwünschte Politisierung der Wirtschaft zurückzudrängen (MAUS 1976, pp. 152-159), ist ein «schmerzhafter chirurgischer Eingriff» (SCHMITT 1995, p. 77) notwendig. Es handelt sich um einen «politische[n] Vorgang» (*ibid.*), der die liberal-bürgerliche Trennung von Staat und Wirtschaft¹², wie sie auch von den ordoliberalen Theoretikern gefordert wurde, wiederherstellen soll – was scheinbar im Widerspruch zur

¹² Hinzu kommt jedoch bei SCHMITT (1995, p. 80) eine dritte, intermediäre Sphäre der «Selbstverwaltung», die zwar öffentlich, aber nicht staatlich ist und «von den Trägern dieser Wirtschaft selbst organisiert und verwaltet» wird. Renato CRISTI (1998, p. 202) erkennt genau in dieser – zwischen den anderen, der liberal-bürgerlichen Trennung entsprechenden, vermittelnden – Sphäre eine Ähnlichkeit mit dem faschistischen Korporatismus und verweist darauf, dass diese Sphäre für Schmitt dazu diene, die Autorität des Staates zu stärken. Schmitts Idee der dritten Sphäre illustriert seine Auffassung, dass ein gewisser Interventionismus in Zeiten der “Massendemokratie” unvermeidlich ist und daher die erhoffte Rückkehr zu dem alten «“dualistische[n]” Staat» (SCHMITT 1931, p. 75) des 19. Jahrhunderts eine Illusion darstellt (*ibid.*, p. 81; SCHMITT 1995, p. 79).

herrschenden Lesart Schmitts steht, die ihn als Kritiker des Liberalismus deutet (cfr. kritisch LANDA 2021, p. 172).

Dass Schmitt kein Kritiker des Wirtschaftsliberalismus war, unterstreicht eines seiner Ziele: die «Wirtschaftsautonomie im starken Staat» (MAUS 1976, p. 154). Den politischen Liberalismus hingegen lehnte Schmitt in Zeiten der “Massendemokratie” strikt ab, da er «historisch obsolet geworden» (LANDA 2021, p. 175) sei – ein Urteil, das darauf gründet, dass das Parlament nun nicht mehr ein Ort ausschließlich bürgerlicher Provenienz ist. Schmitt ist kein Antiliberaler per se – vielmehr möchte er «zu dem liberalen Status quo zurückkehren, wie er bestanden hatte, bevor sich “das Volk” auf unerträgliche Weise aufgeplustert hatte» (*ibid.*, p. 194). Schmitt vereint in diesem Punkt fast auf dialektische Art und Weise zwei Gegensätze: Weil der Versuch einer Rückkehr zum alten Liberalismus im Zeitalter der “Massendemokratie” den Verwirklichungsmöglichkeiten des liberalen Motivs für die «besitzlosen Massen» (SCHMITT 1995, p. 83) entgegensteht, zieht er zwangsläufig illiberale Konsequenzen nach sich.

Für Schmitt war die politische Ohnmacht des Parlamentarismus der Weimarer Republik eine direkte Konsequenz aus dem Untergang des frühen Liberalismus und dem Aufstieg eines gegenüber demokratischen Forderungen zu nachgiebigen Liberalismus (CRISTI 1998, p. 149). Um die notwendige Restauration zu erreichen, sind für ihn in Zeiten der “Massendemokratie” autoritäre, faschistische Maßnahmen erforderlich. Der als identitärer “Demokrat” posierende Schmitt lässt sich, sobald hinter seine demagogische Fassade geblickt wird (LANDA 2021, pp. 183-186), als Antidemokrat begreifen, wie an seiner Kritik der «Wirtschaftsdemokratie» (SCHMITT 1995, p. 80) gezeigt werden kann, die wiederum auf seine Haltung zur politischen Demokratie zurückwirkt. Die Wirtschaftsdemokratie lehnt Schmitt (*ibid.*; Hervorhebung im Original) unmissverständlich ab, weil gerade sie zu einer «*Vermischung von Wirtschaft und Politik*» führe. Wie bei den Ordoliberalen führt diese Vermischung für Schmitt dazu, dass sich Kräfte «bestimmter Seite» mit politischer und wirtschaftlicher Macht ausstatten.

Im Kern geht es also sowohl den frühen Theoretikern des Ordoliberalismus als auch Schmitt darum, die “freie Wirtschaft” – mithin das reibungslose Funktionieren des Kapitalismus – vor demokratischen Forderungen und Tendenzen zu schützen; sie sehen deshalb gleichermaßen die

Notwendigkeit eines *starken Staates*, beziehungsweise eines *qualitativ totalen Staates* (*ibid.*, p. 74), der seine Kraft einsetzen muss, «um die Wettbewerbsordnung zu verteidigen.» (BIEBRICHER 2021, p. 64) Auch diese Entwicklung war keine deutsche Spezialität, hatten sich doch kurz zuvor vergleichbare Zerfallslinien des Liberalismus in Italien, verbunden mit Namen wie Vilfredo Pareto, auf einen ähnlichen Weg begeben (DEPPE 1999, pp. 197-198).

Zusammenfassend erkennen wir sowohl bei den ordoliberalen Vordenkern als auch bei Schmitt einen Zusammenhang, den der Historiker Ishay LANDA (2021, p. 21) «liberale Spaltung» nennt. Diese Spaltung ist im Wesentlichen dadurch gekennzeichnet, dass «Wirtschaftsliberale nicht selten bereit [waren], die überflüssige Last liberaler politischer Institutionen und Ideale über Bord zu werfen», wenn dies zur Rettung des Kapitalismus erforderlich war. So plädierte RÖPKE (1962, p. 124) bereits 1933 für die Beschneidung des gegenüber der Demokratie zu nachgiebigen Liberalismus, um den Liberalismus nach seiner Fassung zu schützen:

«Wenn der Liberalismus daher die Demokratie fordert, so nur unter der Voraussetzung, daß sie mit Begrenzungen und Sicherungen ausgestattet wird, die dafür sorgen wird, dass der Liberalismus nicht von der Demokratie verschlungen wird.»

Vierzehn Jahre später benennt RÖPKE (1947, p. 20) in *Das Kulturideal des Liberalismus* seine Vorstellung von diesen notwendigen Begrenzungen und Sicherungen, die einen «Damm an Einrichtungen» «[g]egen die Gefahr des Jakobinismus» errichten sollen. Durch diese Überlegungen wird seine Idee eines «unvergänglichen Liberalismus» (*ibid.*, p. 11), also eines sich gegenüber der Demokratie erwehrenden Liberalismus, konkreter umrissen. Einige dieser Vorschläge sind durchaus mit einem liberalen Politikverständnis vereinbar – wie beispielsweise eine «strenge Gewaltenteilung» oder eine «föderative Staatsstruktur» (*ibid.*, p. 20) –, während seine Überlegung, die «Parlamentsherrschaft» durch eine «Monarchie oder ein starkes Präsidialsystem» einzudämmen, für Röpkes (*ibid.*) illiberales Denken kennzeichnend ist. So ist es nicht überraschend, dass RÖPKE (1966a) später öffentlichkeitswirksam für Charles de Gaulle und dessen 1958 errichtete Fünfte Französische Republik (cfr. ZIEBURA 2003) Partei ergriff. De Gaulles Glaube «an die "Nation" als

geschichtlich gewordenen Kraftfeld und höchste Form unbedingter politischer Gemeinschaft» hob er positiv hervor (RÖPKE 1966a, p. 4) und bewunderte den General als eine «Rückversicherung» gegen linke Tendenzen (RÖPKE 1963). Weiter wird Röpkes Illiberalismus durch seine Vorstellung einer «reiche[n] gesellschaftliche[n] Gliederung» (RÖPKE 1947, p. 20) untermauert, die er in seiner vielbeachteten *Civitas Humana* in Form einer Forderung nach dem Erhalt und Ausbau einer «vertikalen Schichtung der Gesellschaft» (RÖPKE 1979, p. 210) anbot, die mit Hilfe einer Elitenführung zu einer «organischen» Gesellschaft werden soll. Das hierbei zugrunde liegende Prinzip ist jenes, «das den Platz des einzelnen in der Gesellschaft bereits durch die *Geburt* bestimmt» (*ibid.*, p. 211; Hervorhebung im Original).¹³

Der «antiliberalen Liberale» (LANDA 2021, pp. 172-193) Schmitt grenzt sich selbst zwar vom Liberalismus ab und wähnt sich – ähnlich wie HAYEK (2002e, p. 205)¹⁴ und auch RÖPKE (1962b, p. 119) – im Reich der Demokratie (SCHMITT 2017, p. 13-14). Wie LANDA (2021) allerdings überzeugend ausarbeitet, ist Schmitt nicht im demokratischen Lager zu verorten. Die gemeinsame Wurzel des Wirtschaftsliberalismus in ökonomischer Hinsicht sowie einen strikten Antipluralismus in politischer Hinsicht teilt er mit den frühen Ordoliberalen – und mit Hayek.¹⁵ Um diese Vorstellungen realisieren zu können, sehen alle hier untersuchten Positionen die Notwendigkeit eines starken Staates, der die Entpolitisierung der Wirtschaft umsetzt. Dieser Zusammenhang ist ein wesentlicher Bestandteil des *Hayek-Schmitt-Nexus*.

¹³ Für eine weiterführende Diskussion dieser Ideen Röpkes und deren Einbettung in sein Gesamtwerk cfr. BECHER, BECKER, RÖSCH, SEELIG 2021.

¹⁴ Hierbei ist allerdings sowohl Hayeks Beitrag zur Resignifizierung des Begriffs «Demokratie» (SON 2020, pp. 106-145) als auch seine Favorisierung des Ausdrucks «Demarchie» (HAYEK 2002c, p. 149) zu beachten.

¹⁵ Zwar parallelisiert der konservative Politologe Gottfried DIETZE (1978, pp. 119–121) Hayek und Schmitt zutreffend miteinander und setzt richtigerweise den Antiliberalismus des Letzteren mit einer Sorge um eine bestimmte Variante des Liberalismus in Verbindung. Nicht haltbar ist allerdings sein Versuch, dies als Ausdruck einer grundsätzlichen Parteinahme für die Weimarer Republik darzustellen.

2. *Ein Nexus der Verbindung und Vertiefung*

Die Befunde des konservativen Historikers Ernst Nolte, der sich in seinen, den historischen Faschismus entlastenden Werken der Methode der «vergleichenden Verharmlosung» (GAY 1986, p. 14) bediente, halten einer kritischen historiographischen Betrachtung nicht stand. Unter dem Stichwort eines «kausalen Nexus» bezeichnete NOLTE (1986) den «“Klassenmord” der Bolschewiki» als «das logische und faktische Prius des “Rassenmords” der Nationalsozialisten» und löste mit dieser These den westdeutschen Historikerstreit aus (WIEGEL 2001, pp. 71-111). So abwegig sich Noltés These auch darstellt, so soll das Stichwort *Nexus* des für das Geschichtsbild der Neuen Rechten wichtigen Denkers dennoch in kritischer Weise und klärender Absicht aufgegriffen werden. NOLTE (2002, p. 8) definierte den Nexus als eine «ursächliche Verknüpfung, aber nicht etwa vollständige Determination». Im Falle des *Hayek-Schmitt-Nexus* lässt sich die ursächliche Verknüpfung auf den gemeinsamen Kern des Wirtschaftsliberalismus, wie im ersten Abschnitt dargestellt, zurückführen, der die Verbindung zwischen Hayek und Schmitt überhaupt erst ermöglicht. Die nicht vollständig deterministische Seite des *Nexus* tritt spätestens dann zutage, wenn die politischen Lösungsansätze der beiden Denker betrachtet werden. Obschon sich in dieser Hinsicht tendenzielle Divergenzen abzeichnen, sind die zu konstatierenden Schnittmengen nicht arbiträr und keineswegs rein zufälliger Natur.

Die Forderung nach einer Entpolitisierung der Wirtschaft nimmt, Schmitt und den frühen Ordoliberalen ähnlich, auch bei Hayek eine zentrale Rolle in seiner Kritik zeitgenössischer Demokratie ein, welche «zu einer *unbeschränkten* Demokratie verkommen» (LÖSCH 2007, p. 233; Hervorhebung im Original; cfr. HAYEK 2002e) sei. Diese zeichne sich vor allem durch einen exzessiven Sozialstaat aus und münde in eine «“Schacherdemokratie” [...], in der organisierte Gruppen zur Durchsetzung ihrer Sonderinteressen das Parlament belagern» (LÖSCH 2007, p. 233; HAYEK 2003, p. 405) – eine Diagnose, die der ordoliberalen Analyse des schwachen Staates und Schmitts Idee des quantitativ totalen Staates entspricht. William SCHEUERMAN (2020, p. 253) erkennt diese Parallelen ebenfalls, formuliert jedoch eine gewisse Einschränkung. Während Hayek zurück zum nicht-interventionistischen Staat des klassischen

Liberalismus wolle, verstehe Schmitt diesen als überholt und erachte eine Rückkehr als nicht mehr möglich. Hier zeigt sich eine eher einseitige Hayek-Interpretation, da diese Gegenüberstellung nur funktioniert, wenn Hayek als ein strikter Anhänger eines *Laissez-faire*-Liberalismus und weniger als ein Theoretiker mit Schnittmengen zum Ordoliberalismus verstanden wird. Das Anliegen des letzteren Denkkollektivs (PLEHWE 2009, p. 4) war es aber, insbesondere das "Scheitern" des Staates des klassischen Liberalismus zu theoretisieren und eine aktive Rolle des Staates im "neuen Liberalismus" (RÖPKE 1979c, pp. 141-144) zu betonen. Wenn also SCHEUERMAN (2020, p. 253; Übersetzung d. A.) festhält, dass «für Schmitt die eigentliche Frage ist, wer interveniert und wessen Interessen durch die Intervention verfolgt werden sollen», ist dies nicht allzu weit entfernt von Stefan KOLEVS (2017, p. 49; Hervorhebung im Original) Einschätzung, dass für die frühen Neoliberalen (hier im Speziellen Eucken) in Bezug auf Staatsinterventionen nicht ein quantitativer Aspekt («*Wie viel* Staat ist notwendig?»), sondern eine qualitative Frage («*Welche* sind die legitimen Aktivitäten des Staates?») im Vordergrund stand. Diese qualitative Frage findet ihre Antwort in der Formel «liberaler Interventionismus» (RÜSTOW 1963, p. 253), welche ein situatives, teilweise auch antizipatives, marktkonformes Eingreifen «in Richtung der Marktgesetze» (*ibid.*, pp. 252-253) umfasst und einen für die Ordoliberalen legitimen Interventionismus der «Marktpolizei» (RÖPKE 1979a, p. 365) darstellt. Dadurch soll der quantitative Interventionismus des schwachen Staates durch einen qualitativen Interventionismus des starken Staates ersetzt werden. Diese nur auf den ersten Blick als inkonsistent erscheinende Haltung der Vertreter des Ordoliberalismus bezüglich Staatsinterventionen weist darauf hin, dass zwischen ihnen und Schmitt in dieser Hinsicht mehr als nur semantische (KOLEV, GOLDSCHMIDT 2018, pp. 520-521) oder terminologische (KOLEV, GOLDSCHMIDT, HESSE 2020, pp. 445-446) Ähnlichkeiten bestehen.

Im Gegensatz zu seinem Mentor Ludwig von Mises, der die ordoliberale Vorstellung eines aktiven Staates mit Skepsis beäugte, war Hayek dem «Ordo-Interventionismus» nicht abgeneigt (KOLEV 2017, p. 220). Dieser war für ihn kompatibel mit seiner dem Ordoliberalismus nahekommenden Idee eines starken Staates als Schiedsrichter, der eine Wettbewerbsordnung etabliert und durchsetzt, sowie seiner Konzeption, die

den Staat als Pfleger eines englischen Gartens versteht, der nicht «jede einzelne Pflanze oder jedes einzelne Beet [...] kontrollier[t]», sondern die generelle Ordnung dieses Gartens «kultiviert» (*ibid.*, p. 275). So fungiert bei Hayek der «Staat als Gärtner in der spontanen Ordnung» (*ibid.*, p. 211), der «die Prozesse der Wissensteilung» (*ibid.*, p. 275) – gemeint sind hier einerseits Marktpreise als Informationsträger subjektiven Wissens sowie generelle Regeln der Ordnung – unterstützt.

Im Zuge seiner Kritik der “unbeschränkten Demokratie” wendet sich HAYEK (2003, p. 346) auch der von ihm so bezeichneten “Tyrannei der Mehrheit” zu, die sich im Parlament verwirkliche, und erklärt, dass er «eine solche Regierung [...] für höchst gefährlich und langfristig undurchführbar» halte.¹⁶ Da die Volkssouveränität, manifestiert im Mehrheitsprinzip, und der Rechtsstaat für Hayek ein «Nullsummenspiel» (BIEBRICHER 2021, p. 141) sind, bedeutet diese Entwicklung für ihn zugleich ein Zurückdrängen des Rechtsstaates. SCHEUERMAN (2020, p. 247; Übersetzung d. A.) erkennt genau hierin

«signifikante strukturelle Verbindungen zwischen Schmitts Analyse des Niedergangs des Rechts im modernen interventionistischen Staat [...] und Hayeks in der Nachkriegszeit einflussreicher Analyse eines “Weges zur Knechtschaft”, welcher seiner Meinung nach durch den Aufstieg des Wohlfahrtsstaates und den angeblichen Niedergang des liberalen Rechtsstaates vorgezeichnet ist.»

¹⁶ Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch HAYEKS (2002f, p. 226) Haltung zum Völkerrecht: In den 1970er Jahren empörte er sich über die internationale Kritik an der Pinochet-Diktatur in Chile und am südafrikanischen Apartheidregime als Folge einer angeblich unbeschränkten Demokratie im Rahmen der Vereinten Nationen sowie über die Tatsache, dass «die Herren Idi Amin und Gadhafi [sic] als vollberechtigte Mitglieder» in der UNO vertreten seien und «über alte Kulturen [...] Ächtungsurteile» sprächen. Abgesehen davon, dass nicht Amin und Gaddafi, sondern Uganda respektive Libyen UNO-Vollmitglieder waren und sind, illustriert der Fakt, dass Hayek ausgerechnet das weiße Kolonialregime speziellen Typs in Pretoria (WOLPE 1988: 28–35) als «alte Kultur» verbrämt und selbige als sakrosankt gegenüber Kritik darstellt, anschaulich das in anderem Zusammenhang gefällte Urteil Herman FINERS (1945, p. 92) über Hayeks «unhistorical nonsense».

Hintergrund dieser analytischen Verbindung ist Schmitts Unterscheidung zwischen *Recht* und *Gesetz*, die von Hayek übernommen wird (*ibid.*, p. 254) – ebenso wie Schmitts Auffassung, dass Rechtssetzung durch demokratisch gewählte Regierungen zu einer Degeneration des Rechtsstaats in einen Gesetzesstaat führt (SLOBODIAN 2019, p. 294). So stimmt HAYEK (2002a, p. 131) Schmitt prinzipiell zu, wenn dieser «behauptet, daß Demokratie und Rechtsstaat unvereinbar seien». Wie für Schmitt erfordert auch für Hayek der wachsende Wohlfahrtsstaat situative gesetzliche Eingriffe, die zwangsläufig die parlamentarische Autorität unterminieren. Daher führt die Fusion von Staat und Gesellschaft, die sich im demokratischen Wohlfahrtsstaat ausdrückt, für diese beiden Denker unweigerlich zu einer Regierung der Willkür (SCHEUERMAN 2020, p. 254).

Hayeks Gegenentwurf läuft auf eine Beschränkung der Demokratie hinaus, die im Bedarfsfall mittels einer Übergangsdiktatur¹⁷ verwirklicht werden soll, was aber mitnichten eine Abwendung Hayeks vom “liberalen” Lager bedeutet. Wie bereits festgehalten, sprach sich bereits 1932 auch der Ordoliberaler Rüstow für eine solche Lösung aus. Hayek lehnt zwar ebenfalls eine langfristige Diktatur ab, bleibt aber unkonkret, wie lange die Übergangsphase andauern soll – per Definition aber zumindest so lange, bis die unbeschränkte Demokratie beschränkt wurde. Kern der Überlegung ist, dass eine solche temporäre, “liberale” Diktatur einer unbeschränkten, tendenziell “totalitären” (HAYEK 2002e, p. 216) Demokratie vorzuziehen sei, da erstere im Gegensatz zu letzterer die wirtschaftliche Freiheit unangetastet lasse und bewahre (CHAMAYOU 2019, pp. 289-290). Dass dabei unweigerlich politische Freiheiten abgeschafft werden, wird innerhalb theoretischer Ausführungen in den Hintergrund gerückt – oder bei der Behandlung realer praktischer Beispiele bagatellisiert (cfr. HAYEK 1978).

Welche gesellschaftliche Situation rechtfertigt aber eine solche transitorische Diktatur? Zumindest an dieser Stelle ist HAYEK (2003, p. 429) unmissverständlich: Um eine freie Gesellschaft langfristig zu erhalten,

¹⁷ Wie Röpke definierte Hayek “Diktatur” und “Autoritarismus” in Abgrenzung zu “Totalitarismus”. Diese Gegenüberstellung birgt einige inhärente Inkonsistenzen (BIEBRICHER 2021, pp. 111-115) und zieht eine «Normalisierung des Autoritarismus» (*ibid.*, p. 114) nach sich.

dürfen die rechtsstaatlichen Grundlagen einer solchen Ordnung «vorübergehend aufgehoben werden». Demokratische Grundrechte stehen bei Hayek also prinzipiell zur Disposition. In diesem Zusammenhang ergibt sich im Bereich der politischen Lösungsansätze eine klare Verbindungslinie zu SCHMITT (2015, p. 13), der bekanntermaßen bei potenzieller Gefährdung der Ordnung den Staat als Souverän sieht, der «über den Ausnahmezustand entscheidet» und die bestehende Ordnung diktatorisch verteidigt. Hayeks Unterstützung von real existierenden autoritären Diktaturen ist bereits vielerorts dokumentiert und untersucht worden (cfr. zum Beispiel CALDWELL, MONTES 2015; CHAMAYOU 2019, pp. 280-293; FARRANT, MCPHAIL, BERGER 2012; FISCHER 2009, pp. 326-329). In diesem Zusammenhang ist vor allem von Interesse, dass er sich über vier Jahrzehnte nach Röpkes 1933 erhobener Forderung nach Beschneidung der Demokratie einer ähnlichen Überlegung bedient als er in seinem ersten Interview mit der konservativen chilenischen Tageszeitung “El Mercurio”, in welchem er zum 1973 etablierten Pinochet-Regime befragt wurde, «nicht über die Notwendigkeit einer Beschränkung diktatorischer Macht, sondern die Notwendigkeit einer Beschränkung demokratischer Macht sprach.» (REICHHOLD 2018, p. 124)

Erneut wird deutlich: Um den Kapitalismus zu verteidigen, sind im Ernstfall autoritäre Maßnahmen erforderlich, die den Demos und seine Forderungen aus dem Bereich des Politischen verdrängen. Der von Hayek rhetorisch bemühte Rechtsstaat wird in seiner «exzeptionellen Lösung» (BIEBRICHER 2021, p. 214) schlichtweg gemeinsam mit der Demokratie abgewickelt, da er nun nicht mehr die Verteidigung dessen, was als Liberalismus verstanden wird, bewerkstelligen kann. Das erklärte Ziel Hayeks ist zwar, dass die “liberale” Diktatur den Rechtsstaat von sich aus wieder etabliert und sich damit selbst aufhebt. Allerdings darf dieser teleologische Ausblick in Frage gestellt werden, da aus Hayeks Perspektive die potenzielle Notwendigkeit einer Übergangsdiktatur besteht, solange subalterne Klassen für ihre Rechte kämpfen. Da demokratische Bewegungen in antagonistischen Gesellschaften immer wieder neu um politischen Einfluss kämpfen müssen, so aber aus Hayeks Sicht unbeschränkte Demokratien in Richtung Totalitarismus abzurutschen drohen, ist die Übergangsdiktatur eine «*permanente* Option, die mal offen, mal verdeckt präsent ist» (LANDA 2021, pp. 244-245; Hervorhebung im

Original) – was Hayeks Übergangslösung deutlich näher an Schmitts Präsidialdiktatur rückt, wenngleich die beiden Vorschläge selbstredend nicht identisch sind.¹⁸ Dass Hayek im Falle Chiles für die autokratische Diktatur optiert, ist keinesfalls ein politischer “Ausrutscher” oder ein “Altersphänomen” eines in die Jahre gekommenen Denkers, wie Sean IRVING (2018, p. 114) annimmt. Vielmehr ist Clemens REICHHOLDS (2018, p. 105, 113) Einsicht zu folgen, dass es sich um eine antidemokratische Kontinuität in Hayeks Denken handelt: So plädierte Hayek bereits 1929 im Rahmen einer Debatte um tiefgreifende Verfassungsänderungen für die Stärkung der Rechte des österreichischen Präsidenten vis-à-vis dem Parlament (*ibid.*: 106 f.). Dekaden später entwickelt er aus gleichem Motiv – einer Schwächung des für ihn von Partikularinteressen zerrissenen Parlaments – ein generelles Verfassungsmodell, womit er sich zugleich auf einen von unter anderem Schmitt und Röpke vorbereiteten Weg begibt. Dies überrascht nicht, wenn man den Einfluss von Ideengebern wie dem jungkonservativen Ständestaat-Theoretiker Othmar Spann (EGASHIRA, NAKAYAMA 2013, pp. 2-4; CALDWELL, KLAUSINGER 2022, pp. 132-136) sowie dem ebenfalls Vorstellungen aus dem Kreis der Konservativen Revolution zuneigenden Friedrich Wieser auf den jungen Hayek (EGASHIRA, NAKAYAMA 2013, pp. 4-7; CALDWELL, KLAUSINGER 2022, pp. 137-139; MAYER, MOLDEN 2021, pp. 22-28) bedenkt.¹⁹

Doch bereits diesseits der theoretischen Suspendierung der Demokratie vermittels der Übergangsdiktatur warteten Neoliberale mit drastischen politischen Interventionen auf, die sich Vorschlägen zur Beschränkung des damals welthistorisch relativ jungen universellen und gleichen Wahlrechts widmeten. RÖPKES (1979b, p. 188) Vorstoß in Richtung einer Wahlrechtsdifferenzierung, die «Familienvätern und den in ihrem Beruf Bewährten mehrere Stimmen geben würde», ist hier aufschlussreich. Zur Verwirklichung einer «Regierung der Verantwortlichen» wäre zunächst allerdings die Etablierung einer zweiten Kammer im politischen System notwendig. Diese ermögliche, dass sich «die rechten Männer [...]

¹⁸ Für eine ausführliche Darstellung von Hayeks Modell der Übergangsdiktatur cfr. FARRANT, MCPHAIL 2014.

¹⁹ HAYEK (1977, p. 40) selbst sprach mit Blick auf seine Jugend hingegen von «mehr oder weniger starke[n] sozialistische[n] Überzeugungen», die ihn, wie viele seiner Zeitgenossen, zum Studium der Nationalökonomie getrieben hätten.

durchsetzen» und diese ein «Gegengewicht gegen die aus allgemeinen Wahlen hervorgehende erste Kammer» bilden – ein Angriff auf den universellen Charakter dieser Wahlen mit dem Ziel, das Parlament zu beschränken. Auch für SCHMITT (1995, p. 81) scheint eine zweite Kammer eine naheliegende Maßnahme gegen die nun auch im Parlament vertretenen Interessen der ökonomisch nicht herrschenden Klasse zu sein. Ihm schwebt vor, durch die Einrichtung einer solchen Kammer, die eine Verbindung von «Reichsrat, Reichswirtschaftsrat und anderen Elementen» darstellt, dem Staat «gewisse solide Autoritätsgrundlagen zu verschaffen». Allerdings scheint dies allein für Schmitt ein unzureichender Schritt zu sein, denn «[w]er Interessen als solche organisiert, organisiert gleichzeitig immer auch Interessengegensätze» (*ibid.*: 82), welche sich dann zu verschärfen drohen. Im Gegensatz zum ordoliberalen Entwurf, geht bei Schmitt (*ibid.*: 83) deshalb der starke Staat der zweiten Kammer voraus, denn

«[e]rst ein starker Staat kann einer zweiten Kammer soviel Ansehen und Autorität verleihen, daß die Männer, die in diese Kammer hineinkommen, aus ihren ständischen Bindungen befreit werden und es wagen können, in einer auch nach außen hin die Respektabilität und die Vornehmheit wahrenen Weise sich einem einheitlichen Gesamtbeschuß zu unterwerfen, ohne sofort von ihren unzufriedenen Auftraggebern davongejagt zu werden».

Nur auf der Grundlage des starken Staates kann bei Schmitt die zweite Kammer die «unruhige[...], revolutionär gesinnte[...], aus allgemeinen Wahlen der im wesentlichen besitzlosen Massen hervorgegangene[...] erste[...] Kammer» kalibrieren und für «Kontinuität und Stabilität» (*ibid.*) sorgen. Schmitt kehrt somit Röpkes Sequenz, wonach die zweite Kammer einen starken Staat etabliert, um.

HAYEKS (2003, pp. 411-433) Verfassungsmodell, das einen wesentlichen Strang seines staats-theoretischen Denkens in sich vereint, zielt primär darauf ab, die Verflechtung von Regierung und Parlament im Rechtsetzungsprozess aufzulösen. Hierzu sieht Hayek, wie Röpke und Schmitt, die Etablierung eines Zwei-Kammer-Systems vor (REICHHOLD 2018, p. 133; HAYEK 2002a, p. 141; 2002c, p. 147-148; 2002e, p. 213-214). Die Rechtsetzung soll exklusiv einer neu geschaffenen, ersten Kammer übertragen werden, die sich aus «lebensexfahrenen Bürgerinnen und Bürgern,

die für eine relativ lange Zeit (fünfzehn Jahre) und ohne Möglichkeit der Wiederwahl gewählt werden» (BIEBRICHER 2021, p. 154), zusammensetzt. So soll sich diese legislative Kammer aus Personen zwischen dem 45. und 60. Lebensjahr rekrutieren, die *ausschließlich* von Wähler*innen ihrer Altersgruppe gewählt werden. Das Parlament, die zweite Kammer, konstituiert sich weiterhin durch Wahlen unter *allen* stimmberechtigten Bürger*innen und besteht aus Parteivertreter*innen. Trotz seiner Kritik am Mehrheitsprinzip sollen sich in dieser Kammer, diesem Prinzip folgend, Regierungen herausbilden. Allerdings sollen diese ausschließlich mit tagesaktuellen, kurzfristigen Regierungsaufgaben betraut sein und werden generell in einem nicht geringen Maße in ihrer politischen Handlungsfreiheit eingeschränkt, da sie der Rechtsetzung der ersten, also der legislativen Kammer unterstellt sind. Der legislative «Rat der Weisen» (LÖSCH 2007, p. 234) soll die für die parlamentarische Kammer (aber auch für die Bevölkerung) obligatorischen *nomoi*, also «abstrakte Regeln gerechten Verhaltens» (BIEBRICHER 2021, p. 154), erlassen und zeichnet sich dadurch aus, frei vom Einfluss von Interessengruppen zu sein und stattdessen die «herrschende[...] *Meinung*» (HAYEK 2002e, p. 213 – Hervorhebung im Original) – und somit auch die Meinungen der ökonomisch Herrschenden (MARX, ENGELS 1978, p. 46) – auf der Basis von Traditionen und Wertvorstellungen zu reflektieren (REICHHOLD 2018, pp. 136-137). Die Mitglieder der legislativen Kammer, die *Nomotheten* (cfr. HAYEK 1963), spiegeln damit sowohl RÖPKES (1979b, p. 188) Vorstoß einer «vernünftige[n] Festsetzung des Wahlalters» als auch seine Vorstellung einer «*Nobilitas naturalis*», einer scheinbar «über den Klassen» und «Interessen» stehenden Leistungselite von «*Aristokraten des Gemeinsinns*» (RÖPKE 1979d, pp. 192-193; Hervorhebungen im Original; BECHER, BECKER, RÖSCH, SEELIG 2021, pp. 85-86).

Zusammengefasst möchte Hayek mit seinem Verfassungsmodell die Unabhängigkeit von der Einflussnahme von Interessengruppen sowie von politischen Parteien in der Sphäre der Rechtsetzung erreichen. Vor allem der Ausschluss von Parteien aus dem legislativen Prozess ist jedoch ein scharfer Angriff auf ein wesentliches Merkmal moderner Demokratie. Die Rolle politischer Parteien ist für diese von zentraler Bedeutung, denn sie ermöglichen es, individuelle politische Ansichten zu bündeln und zu artikulieren. Dies wiederum ermöglicht die Beteiligung an dem Versuch,

die vorherrschenden politischen Tendenzen innerhalb eines Gemeinwens zu beeinflussen (ABENDROTH 1954, p. 41; KELSEN 2018, pp. 29-30). Eine Umsetzung dieses Hayekschen Vorschlages würde also einen Rückbau einiger der elementarsten demokratischen Grundrechte bedeuten (SCHEUERMAN 2020, p. 259). Die vermittels der legislativen Kammer, die durch ihre Abkapselung von breiter politischer Beteiligung des Demos geprägt ist, beabsichtigte Entdemokratisierung macht Hayeks konservative Schlagseite deutlich: Traditionen und Gewohnheiten sollen Meinungen, die an die Stelle des demokratischen Diskurses treten, prägen, die ihrerseits die Grundlage für die Rechtsetzung bilden sollen. REICHHOLD (2018, p. 133) erkennt hierin einen «Konformismus», der sich als Aufruf zur freiwilligen «Unterwerfung unter das “gewachsene Recht”» artikuliert.

SCHMITT (1933, p. 42) bestimmte seinerseits als Grundlage der der politischen Integration dienenden Unterwerfung der Beherrschten die von ihm erklärtermaßen mit dem Konzept “Rasse” verbundene «Artgleichheit», auf der «sowohl der fortwährende untrügliche Kontakt zwischen Führer und Gefolgschaft wie ihre gegenseitige Treue» beruhe. Ohne diese, der «gleichberechtigte[n] Teilnahme aller an der gemeinsamen Regelung der gemeinsamen Aufgaben, [der] tendenzielle[n] Identität von Regierenden und Regierten» (ABENDROTH 1954, p. 38) diametral entgegengesetzten, «Artgleichheit des in sich einigen [...] Volkes» sieht SCHMITT (1933, p. 42) den Staat seinen «liberalen oder marxistischen Feinden ausgeliefert.» Diese deterministische und antiuniversalistische Idee einer gesellschaftsbestimmenden – wahlweise kulturellen oder ethnischen – “Artgleichheit” ist im neo-rassistischen Ethnopluralismus der Neuen Rechten zu neuer Gestalt gelangt (FISCHER 1997, pp. 194-195).

3. Der Nexus in der Neuen Rechten

Die gegenwärtige Stärke der extremen Rechten in vielen europäischen Staaten wird häufig ausschließlich als Gegenreaktion auf die Verwerfungen des Neoliberalismus fehlgedeutet. Sie ist allerdings vielmehr sowohl Ausdruck der abnehmenden Integrationsfähigkeit des liberaldemokratischen politischen Systems und der Krise des Neoliberalismus einerseits

als auch Bestätigung der fortdauernden neoliberalen Hegemonie andererseits, wie sich auch angesichts der ideengeschichtlichen Verbindung zwischen Rechtsextremismus und Neoliberalismus zeigt (cfr. jüngst SLOBODIAN 2021). Diese Verbindung steht im Zusammenhang mit dem *Hayek-Schmitt-Nexus*. Während die Reverenzerweisung gegenüber Schmitt Usus ist, könnten einflussreiche Vertreter der gegenwärtigen rechtsintellektuellen Szene in Deutschland zum Teil vokaler nicht sein in ihrer Ablehnung irgendeines engeren Bezugs zu Hayek. So formuliert Benedikt KAISER (2021, p. 242), in seinem vom Thüringer AfD-Landeschef Björn HÖCKE (2020) hochgelobten Buch *Solidarischer Patriotismus*, Hayek stehe in seinen Ausführungen

«*pars pro toto* für einen Personenzusammenhang marktliberaler Gesinnung, deren wichtigste (!) Ideologiebausteine weder im Bereich nationaler noch im Bereich sozialer Fragen mit rechten Standpunkten unterschiedlichster Verortung vereinbar sind, weil die verschiedenen Vertreter dieses Zusammenhangs die Ausgangsbasis rechter Politik unterminierten.»

Kaisers Positionierung findet eine Entsprechung und eine Grundlage in der Kritik, mit der der Vordenker der europäischen Neuen Rechten, Alain DE BENOIST (2021, pp. 225-287), Hayek in einem Text bedachte, der in seinem jüngst ins Deutsche übertragenen Buch mit dem programmatischen Titel *Gegen den Liberalismus* enthalten ist. Ideologiekritik würde sich selbst aufgeben, würde man an dieser Stelle stehen bleiben und konstatieren, dass die Sache damit klar scheint. Dass allerdings gerade diese rechte Liberalismuskritik ohne den *Hayek-Schmitt-Nexus* nicht zu verstehen ist, wird im Folgenden ersichtlich.

Schmitts Präsenz in diesem Nexus sichert De Benoist durch die Gegenüberstellung von dem, was er als “Liberalismus” missversteht, und dem, was er als “Demokratie” verkauft. Der Weg, der von De Benoists affirmativem Bezug auf Nicolas Sarkozys demokratieskeptische Behauptung, wonach «[d]ie großen Führer der Welt [...] aus Ländern [kommen], die keine großen Demokratien sind» (*ibid.*, p. 303), zu seinem hierzu scheinbar im Widerspruch stehenden Plädoyer für eine Basisbeziehungsweise mitwirkende Demokratie (*ibid.*, p. 295) führt, ist kurz. De Benoist besichtigt hiermit (*ibid.*, p. 289-297) Thematiken, die er bereits vor fast vier Jahrzehnten aufbereitet hat: So lässt sich DE BENOIST (1986,

p. 19) Demokratie von Arthur Moeller van den Bruck als «Anteilnahme eines Volkes an seinem Schicksal» definieren und stellt folgerichtig in Frage, ob das allgemeine Wahlrecht als «Haupterscheinung» der Demokratie betrachtet werden kann. In Abgrenzung «zur liberalen Demokratie und zu den tyrannischen Formen der “Volksdemokratie”» entwirft De Benoist eine Staatsform, die viel mit Schmitts dezidiert völkischer Verarbeitung des Ethnozentrismus unter dem bereits erwähnten Stichwort der «Artgleichheit» und der Einheit von Führer und Gefolgschaft in der Volksgemeinschaft zu tun hat, aber wenig mit tatsächlichen demokratischen Prozessen: Die Gänsefüßchen-Demokratie De Benoistschen Typus soll sich also

«nicht etwa auf vermeintliche unveräußerliche Rechte des jeder Zugehörigkeit entrissenen Individuums gründen, sondern auf die Staatsbürgerschaft, die die Zugehörigkeit zu einem Volk – d.h. zu einer Kultur, einer Geschichte, einem Schicksal – bestätigt, sowie auf die politische Form, in der sich das Volk zu entfalten sucht. Die Freiheit rührt von der Volkszugehörigkeit her; die Freiheit des Volkes steuert alle anderen Freiheiten.» (*ibid.*)

Dementsprechend erklärt De Benoist die diffuse «Mitwirkung» und nicht etwa «Mehrzahl», «Votum», «Wahl» oder «Vertretung» zum «Schlüsselbegriff» des von ihm als “demokratisch” markierten Gemeinwesens (*ibid.*, p. 18). Mitwirken aber heißt im Rahmen dieser simulativen Partizipation für De Benoist, «sich selbst als Mitglied einer Gemeinschaft, als *Teil eines Ganzen* erfahren und der dieser Zugehörigkeit eigenen *aktiven* Rolle gerecht zu werden.» (*ibid.*; Hervorhebung im Original) Den führenden gaullistischen Staatsrechtler René Capitant zitierend, fasst De Benoist durchaus im Sinne von Capitants deutschem Korrespondenzpartner Schmitt (SÉGLARD 2007, pp. 128-129) zusammen: «Mitwirkung ist die Einzeltat des Bürgers, der als Mitglied der Volksgemeinschaft handelt.» (DE BENOIST 1986, p. 18; cfr. auch DE BENOIST 2021, p. 297) Auch dem frühen Ordoliberalismus war die Idee einer Volksgemeinschaft nicht fremd (PTAK 2004, pp. 96-97).

Während De Benoist sich also einig zeigt mit dem oben erwähnten Bezug De Lesquens auf Schmitt, distanziert sich DE BENOIST (2021, p. 225) hingegen von De Lesquens Ehrerweisung für Hayek. De Benoists Entgegenstellung von Liberalismus und Konservatismus scheint

unmissverständlich: «Der Konservatismus verteidigt ständig einige anthropologische Konstanten, die der liberale Individualismus automatisch abbaut, da er den Menschen nicht mehr als ein von Natur aus soziales und politisches Wesen ansieht.» (*ibid.*: 36) Dennoch reklamiert der *Doyen* der *Nouvelle Droite* erklärmaßen liberale Positionierungen für sich, die ihn selbst inmitten des Nexus positionieren. Er bezeichnet sich, gängige mythische Topoi des Neoliberalismus (cfr. SCHUI 2014) bemühend, als «gegenüber Bürokratie und Sozialleistungsabhängigkeit ablehnend eingestellt, dem zentralisierenden und wuchernden Etatismus feindlich gesinnt» (DE BENOIST 2021, p. 8). Und so konzediert De Benoist zutreffend: «Einiges verbindet den Konservatismus doch mit dem Liberalismus: sein Misstrauen gegenüber dem Staat, seine Abscheu vor dem “Konstruktivismus”, seine Kritik am Egalitarismus, sein Eintreten für das Privateigentum» (*ibid.*, p. 358). Auch die Klaviatur der Schmittschen wie ordoliberalen Kritik am quantitativ totalen Staat spielt De Benoist, wenn er das Bild eines Staates malt, der «durch seine eigene “Aufgedunsenheit” aus der Puste kommt bzw. erlahmt» (*ibid.*, p. 42). Er distanziert sich daher sowohl vom «gegenwärtigen Wohlfahrtsstaat, einem hauptsächlich “therapeutischen”, bemutternden und von seiner Führungsverantwortung entbundenen Staat» wie auch vom «“Minimalstaat”» (*ibid.*). Eingedenk dessen, dass aus De Benoists Sicht der «Wirtschaftsakteur [...] seine Tätigkeit frei gestalten können [muss]» und der Staat «weder die Unternehmensführer noch die Wirtschaftsakteure im Allgemeinen [...] ersetzen» solle (*ibid.*, p. 41), steht für ihn

«außer Frage, dass der Staat das “Gesetz des Marktes” akzeptiert, sofern dieses nicht das Gemeinwohl der Gemeinschaft der Bürger beeinträchtigt, das unter seiner Hoheit steht, sowie sein Wertesystem, seinen sozialen Zusammenhalt, seinen kulturellen Habitus, die Unversehrtheit seines nationalen Erbes, ebenso seine Unabhängigkeit und damit seine Handlungsfähigkeit nicht gefährdet.» (*ibid.*, p. 42)

Was De Benoist fordert, ist im Klartext also nicht antikapitalistisch inspiriert, sondern entspricht dem Primat der Politik. Jenes ist, anders als oft gemutmaßt, kein per se antiliberales Konzept. Ralf DAHRENDORF (2004, p. 89) erachtete es sogar als «für die liberale Ordnung unentbehrlich.»

De Benoists Parteinahme für den «Vorrang» eines von ihm, wenig präzise definierten (DE BENOIST 2021, pp. 51-52), kollektiven «Gemeinwohl[s] [...] vor den alleinigen Interessen der Einzelteile» (*ibid.*, p. 41) klingt zwar kaum liberal, verweist aber doch auf eine bestimmte ideengeschichtliche Tradition des Liberalismus. Der Neoliberalismus stellt den Begriff des “Gemeinwohls” eben, anders als De Benoist behauptet (*ibid.*, p. 78), *nicht* in Frage. Die Neoliberalen möchten den Begriff – ebenso wie De Benoist (*ibid.*, p. 359) – vom “Kollektivismus” unterscheiden sehen. Er ist der Topos, mit dessen Hilfe die demokratisch anspruchigen (und deshalb anrühigen) Partikularinteressen delegitimiert werden. De Benoists Argumentation bleibt darum in der rhetorischen Ambivalenz neoliberaler Politikkonzepte befangen, die Domenico LOSURDO (2017, p. 314) aufgelöst hat, als er das Doxa kritisierte, wonach aus neoliberaler Perspektive die Gesellschaft genau in dem Moment nicht existieren darf, «wenn soziale Schichten in schwieriger und hoffnungsloser Lage von dieser etwas wollten», zugleich aber sehr wohl andere kollektive Entitäten wie die Nation und die Gemeinschaft angerufen würden, wenn es darum gehe, von den Bürger*innen «Opfer bis zur Aufopferung des Lebens» zu verlangen (*ibid.*, p. 40). Da De Benoist vor dem Hintergrund der auf MARX (1981, p. 379) zurückgehenden Unterscheidung «zwischen einer Ideologiekritik, die die imaginären Blumen zerstört, um die wirklichen Ketten zu sprengen, und einer Ideologiekritik, die hingegen die Blumen zerstört, nur um die Ketten fester zu schmieden, nur um zu beweisen, dass jeder Versuch, sie zu sprengen, vergeblich wäre» (LOSURDO 2012, p. 114), eindeutig der letztgenannten, prinzipiell antiaufklärerischen Variante zuneigt, kann er der genannten Ambivalenz nicht entfliehen. Seine Position verstärkt vielmehr die hier dargestellte, analysierte und kritisierte politische Stoßrichtung, den *Nexus Hayek-Schmitt* noch fester knüpfend.

Dass DE BENOIST (2021, p. 40) dennoch als «große Spaltung der nahen Zukunft [...] die Spaltung zwischen Liberalen und Antiliberalen, zwischen dem politischen Universalismus und der Verbundenheit mit den soziokulturellen Besonderheiten eines jeden Volkes» proklamiert und ohne Frage die jeweils letztere Position bezieht, dürfte daran liegen, dass er nicht anerkennt, dass es gerade eine Zerfallslinie des Liberalismus ist, die das zu leisten beabsichtigt, was De Benoist unter dem Banner des

Kommunitarismus fordert (*ibid.*, pp. 105-151). Dies zeigt sich bereits daran, dass er Röpke aus der liberalen Tradition ausgliedert und zur Gattung der Konservativen rechnet (*ibid.*, p. 355). Gerade für die Zwecke der äußersten Rechten muss Röpke aber zum prädestinierten Zwischenstück des *Hayek-Schmitt-Nexus* werden, schließlich teilte auch Röpke die von De Benoist zum Ausdruck gebrachte Auffassung, dass «keine Gesellschaft [...] einzig auf der Grundlage der vertraglichen Übereinkunft und des Handelsaustauschs bestehen [kann]» (*ibid.*, p. 27; cfr. RÖPKE 1979d). Auch Benedikt KAISER (2021, p. 243) gesteht ein, dass «der wertkonservativ geprägte Röpke [...] davon ausging, daß Wirtschaft, um langfristig gedeihen zu können, in die Gesellschaft eingebettet werden müßte, ja daß das Individuum nicht abstrakt als Marktteilnehmer zu begreifen ist, sondern Beziehungen in konkreten Sinnzusammenhängen (Familie, Religion, Volk etc.) bewahren müsse.» So mausert sich Röpke aktuell zum Lieblingsliberalen der Antiliberalen – genauer: zum am besten geeigneten Gewährsmann neoliberaler Prägung, dessen Denken den Gegnern der Verwirklichung des liberalen Motivs zur Verfügung steht.

Bereits 1966 aus Anlass von Röpkes Ableben hatte der Altfaschist Gustav Jonak, der im Reichssicherheitshauptamt als SS-Obersturmbannführer tätig gewesen war, im extrem rechten Monatsmagazin *Nation Europa* den ordoliberalen Vordenker mit den Worten zitiert, dass es «grundlegend für die Wirtschaftspolitik [ist], daß wir von einem besonderen moralischen Begriff ausgehen, nämlich dem Begriff des Gemeinwohls» und auf die «sehr ernste Frage [...], welches denn konkret nun die Gemeinschaft ist, auf die Gemeinwohl, Gemeinwohl, Gemeinwohl, Bürgersinn zu beziehen sind», die folgende Antwort gilt: «Wenn wir [...] an Gemeinwohl appellieren, dann appellieren wir an die Rücksicht auf das in der Nation verkörperte Gemeinwohl.» (zitiert nach JUNKER 1966, p. 55) Mit Vertretern einer Zerfallslinie des Liberalismus stehen selbsterklärte Antiliberaler gemeinsam gegen das liberale Motiv. Dass dieses Röpkesche Programm keine Nebenerscheinung eines ansonsten fruchtbaren Werks, sondern das furchtbare «geistige Testament» (LENK 1989, p. 209) dieses Denkens darstellt und für rechtsaußen als Inspirationsquelle dient, überrascht nicht, bedarf aber der weiteren Ausleuchtung, da sich der *Nexus Hayek-Schmitt* auf diese Weise in seiner Grellheit offenbart. Diese

vertiefte Verbindung von (dezisionistischem) Konservatismus und Liberalismus, die eine Art neoliberalen Dezisionismus (LOSURDO 2017, p. 146) gebiert, erinnert an den ehemaligen Liberalen Giovanni Gentile, der zum Kronphilosophen des Mussolini-Regimes aufstieg und von einem «ohne Weiteres mit dem Faschismus [zu] vereinbar[enden]» Liberalismus sprach, der «sich seiner ihm fremden demokratischen Verkrustungen [...] entledigt hat» (LOSURDO 2012, p. 27). Man muss allerdings nicht unbedingt ein Jahrhundert zurückgehen, um Verbindungen dieser Art auf der Apennin-Halbinsel mit gesamteuropäischer Wirkkraft nachzuweisen.

Der italienische Rechtsintellektuelle Carlo Gambescia zeichnet verantwortlich als Herausgeber einer Buchreihe, die Titel zum ökonomischen Denken beziehungsweise zur Wirtschaftspolitik und zur Wirtschaftsphilosophie im römischen Verlag *Settimo Sigillo* vereint. Der Verlag ist als «bis heute [...] wichtigste Publikationsplattform der faschistischen Szene» Italiens beschrieben worden (FAUST 2021, p. 83). Zur Reihe zählt auch ein Beitrag des spanischen Rechtswissenschaftlers Jerónimo Molina Cano, der sich Wilhelm Röpke widmet. Im Vorwort zu Molinas Buch schreibt GAMBESCIA (2007, p. 8), gleichsam auf den Spuren Gentiles wandelnd, dass in Röpkes Denken ein Liberalismus vorläge, mit dem man ein Stück des Weges gemeinsam gehen könnte. Doch wohin führt der Weg, den Gambescia im Sinn hat?

MOLINA (2007, p. 14; Übersetzung d. A.) lobt an Röpke, dass dessen Denken eine «besonders interessante Synthese von Marktwirtschaft und politischem und ethisch-religiösem Konservatismus» repräsentiere, die sich mit «seiner Verteidigung der Formen des traditionellen Lebens» verbinde. Unter dem Firmenschild des “Dritten Weges”, der zwischen den Prinzipien der Freiheit und der Ordnung vermittelt (*ibid.*, p. 53), basiert Röpkes Programm zur Abwehr der drohenden «kollektivistischen Infektion» der «westlichen Zivilisation» (*ibid.*, p. 27; Übersetzung d. A.) auf einem «Liberalismus, der angesichts der rationalistischen Tradition der Aufklärung das mittelalterliche, christliche und germanische Erbe sowie die Bedeutung von Institutionen zur Verwirklichung von Ideen, geltend machte.» (*ibid.*, p. 28; Übersetzung d. A.) In seinen Ausführungen geht Molina (*ibid.*, p. 72) von folgender Überlegung RÖPKES (1979a, pp. 394-395) aus:

«Der altliberalen Vorstellung von einem wirtschaftspolitisch “neutralen” Staat liegt der völlig irrtümliche Gedanke zugrunde, daß man sich in der differenzierten Gesellschaftswirtschaft den Staat überhaupt “wegdenken” könne. Dieser Gedanke ist aber unvollziehbar, da ja der Staat unter allen Umständen die rechtlichen Bedingungen setzen muß, unter denen sich der Wirtschaftsprozeß abspielt.»

Von hier zieht MOLINA (2007, pp. 72-73) eine Verbindung zu Schmitt, den er ebenso wie Röpke als “Liberalen” begreift, da beide angesichts der Krisen der Zwischenkriegszeit für einen “starken Staat” als Begründer und Beschützer der Marktordnung optierten. Auch dass Röpke den Liberalen in seinem in *Abschnitt 2* berücksichtigten Aufsatz von 1923 die Rolle der Hüter des Staatsgedankens zuweisen wollte, erheischt Molinas Aufmerksamkeit (*ibid.*, p. 74). Insbesondere aber wird Röpkes «wahre politische Intelligenz» und seine Verbindung zum Schmittismus laut Molina dadurch unterstrichen, dass dieser in den frühen 1940er Jahren (RÖPKE 1942, pp. 246-247) mit Bezug auf den portugiesischen Ständestaat António de Oliveira Salazars die Diktatur als eine «Institution zum Schutz des Gemeinwohls» (MOLINA 2007, p. 77; Übersetzung d. A.) erachtete, womit Röpke sich positiv auf ein mindestens als «Grenzerscheinung[...]» (KÜHNEL 2014, pp. 266-276) des Faschismus zu betrachtendes politisches System bezog. Dass MOLINA (2007, pp. 77-78) RÖPKES (1979a, p. 310) Ruf nach einem «wirklich starken Staat», mithin «eine[r] Regierung, die den Mut hat zu regieren», in einen engen Zusammenhang stellt zu Schmitts qualitativ totalem Staat, ist nicht nur ein semantischer Trick von interessierter Seite. Kritische Gesellschaftswissenschaftler sind diesem Problem ebenfalls auf der Spur (cfr. zum Beispiel SCHILK 2020, p. 125).

Nicht zufällig positioniert sich Röpke gegen eine Abwertung von Begriffen wie “Nation”, “Heimat”, “Tradition” und “Vaterland”, die das Ergebnis einer «diabolische[n] Volkspädagogik» (RÖPKE 1966b, p. 15) sei und von «Krankheitselementen» herrühre, «die im politischen Spektrum auf der linken und keineswegs auf der rechten Seite zu finden sind» (*ibid.*, p. 14). Deshalb überrascht es nicht, den “Liberalen” Röpke sich über das «Volksganze[...]» (*ibid.*, p. 131) auslassen zu sehen, der «die Ablehnung von allem [...], was Ordnung, Zucht, Achtung vor dem Gewordenen und Gewachsenen, Appell an Pflicht und Anerkennung der höheren Rechte der Gemeinschaft bedeutet», als «bedenkliche[...]»

Zeichen moralischer Aufweichung unserer Zeit» (RÖPKE 1966a, p. 4) identifiziert und über eine «moralisch destruktive[...] Lösung vom nationalen Wurzelgeflecht» (*ibid.*, p. 5) lamentiert.²⁰ Auch der als Vordenker der deutschsprachigen Neuen Rechten bedeutende österreichische Publizist Gerd-Klaus KALTENBRUNNER (1980) ging von der «Unvermeidlichkeit, eine Nation zu sein» aus. Zugleich stellte er aber klar, dass aus seiner Sicht die «Geschichte der Völker und Staaten [...] die Geschichte ihrer Eliten» sei (KALTENBRUNNER 1982, p. 164). Dem Thema “Elite” widmete Kaltenbrunner einen erstmals 1984 vorgelegten Essay. Auch der AfD-Politiker Björn Höcke erwies der als Kultbuch der rechten Szene zu betrachtenden Schrift Kaltenbrunners öffentlich die Reverenz (cfr. INSTITUT FÜR STAATSPOLITIK 2020). Ausgehend von der Diagnose, dass die liberaldemokratischen Gemeinwesen des Westens unter “Unregierbarkeit” leiden, empfiehlt KALTENBRUNNER (2017, p. 55) «eine Verbesserung der Bedingungen parlamentarischer Arbeit», die auf eine partielle Abkopplung der Entscheidungsprozesse vom allgemeinen Wahlrecht zielt. Gewährsmann dieses neuerechten Vorschlags ist Hayek mit einer bereits bekannten Idee, die aus Kaltenbrunners Sicht «zumindest respektvolle Aufmerksamkeit» (*ibid.*, p. 56) verdiene: Hayek habe nämlich «den Gedanken geäußert, daß neben die Volksvertretungen im herkömmlichen Sinne [...] eine weitere senatsähnliche Körperschaft treten sollte, “die die öffentliche Meinung und nicht Sonderinteressen vertritt”» (*ibid.*, p. 55). Reinhard OPITZ (1985, pp. 285-286) wies darauf hin, dass so innerhalb der Neuen Rechten bei gleichbleibendem, auf Außerkurssetzung der parlamentarischen Demokratie zielendem, Gehalt die jungkonservative Berufungsadresse durch eine neoliberale ersetzt worden sei. Ergänzt und präzisiert werden muss dieser Nexus-Zusammenhang aber an dieser Stelle, da Hayeks eigene jungkonservative Inspiration in Jugendjahren nicht außer Acht gelassen werden darf.

²⁰ Auch deshalb überzeugen Vorstöße jüngerer Datums, die Röpke zum historischen Kronzeugen gegen Bestrebungen der illiberalen “Demokratie” Orbánschen Typus verklären (cfr. HANK 2022), nicht, zumal das Gesellschaftsprojekt des letzteren sich tendenziell als «Ordo-Nationalismus» (cfr. GEVA 2021) beziehungsweise als Ordo-Schmittismus bezeichnen lässt.

4. *Zuspitzung und Fazit*

Als Hayek dem portugiesischen Diktator Salazar ein Exemplar seines, auch vom erklärten Anti-Hayekianer KAISER (2021, p. 245) als berücksichtigenswert erachteten, Werkes *Die Verfassung der Freiheit* von 1960 mit der Empfehlung zueignete, «eine Verfassung zu entwerfen, die gegen die Missbräuche der Demokratie gesichert ist» (zitiert nach DEPPE 2003, p. 440), predigte er damit einem längst Konvertierten. Der offiziell 1933 ausgerufene portugiesische Ständestaat, als dessen Ausgangspunkt der 1926 erfolgte Militärputsch gegen die Republik gelten muss, in dessen Folge Salazar 1928 zunächst Finanzminister mit weitreichenden Kompetenzen und sodann 1932 Ministerpräsident des Landes wurde, operierte bis zu seinem Ende im Zuge der Nelkenrevolution 1974 auf der Grundlage einer Verfassung, die Portugal in den oxymorischen Worten SALAZARS (1938g, p. 225) zu einem starken, antidemokratischen Volksstaat machte. Eingedenk Schmitts Deutung Salazars als Staatsretter (DE MONCADA, SCHMITT 1998, p. 49) sowie der Tatsache, dass auch in der zeitgenössischen Neuen Rechten zwar eingesehen wird, dass das portugiesische Modell «heute nur wenig Begeisterung wecken» dürfte, es zugleich aber angeführt wird, um zu zeigen, «daß in Krisenzeiten, die Stabilität und Sicherheit eine Wertschätzung gewinnen, die einen auf vieles verzichten lassen, was dagegen entbehrlich scheint» (LEHNERT 2019, p. 12), findet der *Hayek-Schmitt-Nexus* in der Diktatur Salazarschen Typus einen möglichen Fluchtpunkt. Auch das jüngst rechtsaußen geäußerte Interesse an Salazars «Synthese aus konservativem Sozialismus und ordoliberalen Wirtschaftsdenken» sticht insbesondere in Verbindung mit der positiven Hervorhebung von Salazars konservativer «Kapitalismuskritik» (AHRENS 2020) heraus.

Salazar kritisierte am Liberalismus, dass er die von ihm abgelehnte Idee der Volkssouveränität hervorgebracht habe (SALAZAR 1938c, p. 88) und dass «seine Lehre, [...] die Auflehnung gegen Vernunft, Zucht und Autorität schließlich [...] zum Kommunismus» führe (SALAZAR 1938g, p. 223), während Salazars Diktatur es in Sachen «Freiheit» aus seiner Sicht «mit vielen Regierungssystem aufnehmen [könne], die sich liberal nennen.» (SALAZAR 1938b, p. 70) Indem er die «Politik aus dem Zank und Streit der Parteien» herauslöste (SALAZAR 1938i, p. 21), ebnete

SALAZAR (1938a, pp. 42-43) den «Leidensweg» für eine «unpopuläre Politik», die im Zeichen der Austerität²¹ «Opfer» verlangte, denn: «Die Menschen können darüber sterben, doch wird das Vaterland erlöst.» Die führenden Vertreter seines Gemeinwesens in Farben malend, die an Hayeks *Nomotheten* und Röpkes *Nobilitas naturalis* erinnern (SALAZAR 1938h, pp. 237-240), behauptete er (1938d, p. 107) im Sinne ordoliberalen Gemeinwohl- und Staatskonzeption im «Interesse des Ganzen» zu wirken, denn:

«nichts von alledem, was getan werden muß, hängt ab von politischem Druck oder von Wahlergebnissen; nichts geschieht einer kleinen Gruppe von Interessenten zuliebe. Nach unserem Plan soll der Staat Lenker sein, aber nicht Konkurrent; er soll die Privatinitiative stützen, aber nicht stören oder erschweren» (cfr. ähnlich SALAZAR 1938f, pp. 177-178).

So äquidistanziert SALAZAR (1938c, p. 84) gegenüber allen gesellschaftlichen Klassen gleichermaßen wirkt, so wenig bleibt von seiner «Kapitalismuskritik» oder von irgendeiner Spur «Sozialismus» angesichts seiner elitären Auffassung übrig, wonach erst «die Arbeit des Erfinders, des Unternehmers, Leiters und Anführers» nationalen Wohlstand schaffe (SALAZAR 1938e, p. 155).

SALAZAR (1938b, p. 70) deklarierte seine Diktatur als «Übergang», damit scheinbar Hayeks Vorstellungen entsprechend. Der reale Geschichtsverlauf widerlegte Hayeks Ideenwelt jedoch in zweifacher Hinsicht. Zum einen währte der vermeintliche portugiesische «Übergang» beinahe ein halbes Jahrhundert und stellt damit eine der langlebigsten europäischen Diktaturen dar: Salazars Regime beherrschte Portugal länger als die kombinierte Dauer der gleichwohl tiefere historische Spuren hinterlassenden Regimes Hitlers und Mussolinis. Zum anderen machte die Diktatur selbst keinerlei Anstalten, von alleine zu verschwinden. Sie wirkte stattdessen vielmehr auf ihre eigene Verstetigung hin. Erst die in der neoliberalen Weltsicht so schlecht gelittenen Massen in Verbindung mit dem Wirken demokratischer und kriegsmüder Teile der Streitkräfte

²¹ Cfr. MATTEI 2022 zum Zusammenhang zwischen Austerität und Autoritarismus sowie zu Affinitäten zwischen Faschismus und einer prominenten Zerfallslinie des Liberalismus.

und dem Druck der antikolonialen Revolutionen in Angola, Guinea-Bissau und Mozambique, die der NATO-Staat Portugal als Teil der “freien Welt” brutal zu unterdrücken versucht hatte, setzten dem Ständestaat im Frühling 1974 ein Ende und ebneten im Westteil der iberischen Halbinsel einem demokratischen Rechtsstaat den Weg (cfr. SPERLING 2014).

Ausgehend von der weit verbreiteten Auffassung, dass Friedrich August Hayeks politisches Programm auf den ersten Blick als ein konsequenter Gegenentwurf zur Neuen Rechten erscheint, zeigen wir, dass diese Gegenüberstellung rasch an ihre Grenzen gerät, sobald man sich dem *Hayek-Schmitt-Nexus* nähert. Dieser hilft dabei, eine bestimmte liberale Zerfallslinie und ihre Schnittmenge zum “autoritären Populismus” zu erkennen. Einer der Heroen des letzteren, Carl Schmitt, teilte vielmehr mit den frühen Ordoliberalen und Hayek die gemeinsame Wurzel des Wirtschaftsliberalismus in ökonomischer sowie einen strikten Antipluralismus in politischer Hinsicht. Ohne sie an dieser Stelle vollständig aufdecken zu können, verweisen die sich im *Hayek-Schmitt-Nexus* verbindenden und vertiefenden Ideen auf bestimmte und konkrete gesellschaftliche Interessen, zumal sich erstere bei analytischer Trennung von letzteren stets «blamierte[n]» (MARX, ENGELS 1962, p. 85). Nach diesen Ideen und Interessen, und nicht nach sozialpsychologisch aufspürbaren Kränkungen (cfr. AMLINGER, NACHTWEY 2022), ist zu fahnden, wenn man die eigentlichen Antreiber der politischen Rechtsentwicklung (OPITZ 1996, p. 187) identifizieren will. Die genannte Verbindungslinie, die aus dem noch für Vilfredo Pareto typischen «*Nebeneinander* von politischem Autoritarismus und wirtschaftlichem Liberalismus» (NEUMANN 2018, p. 78; Hervorhebung d. A.) ein *Miteinander* macht, setzt sich in gegenwärtigen Konzeptionen der äußersten Rechten konsequent fort. Anhand von Röpke, der als Scharnier im Nexus fungiert, zeigt sich die diagnostische Kongruenz neo- und ordoliberaler sowie schmittistischer Staatsverständnisse, wenngleich sich in den Feinheiten der Entwürfe politischer Auswege Differenzen auftun. Diese schmälern jedoch Hayeks eigenes autoritäres Potenzial, das sich anhand seiner Übergangsdiktatur sowie seiner Modellverfassung demonstrieren lässt, keineswegs. Der *Hayek-Schmitt-Nexus* setzt keine absolute Identität zur Entfaltung seiner ideologischen Wirkung voraus. Die im Beitrag herausgearbeiteten

Affinitäten zwischen Hayek und Schmitt erzeugen eine spezifische Dynamik, gewissermaßen einen neoliberalen Dezinismus. Der abschließende Befund, der *Hayek-Schmitt-Nexus* finde einer Diktatur Salazarischen Typus einen möglichen Fluchtpunkt, ist hiermit selbstredend nicht erschöpfend untersucht und soll als Impuls zur weiteren Vertiefung dienen. Angesichts der ordoliberalen Disziplinierung Europas seit den 2010er Jahren (BIEBRICHER 2021, pp. 233-325; cfr. MALATESTA 2020), die kritische Beobachter an den «in erster Linie mit dem Bedürfnis nach wirtschaftlicher Stabilität legitimiert[en]» technokratischen Salazarismus gemahnte (LUCKE 2011, p. 8), zeigt sich, dass das Echo des Ständestaates nicht nur in Salondiskussionen nachhallt. Vielmehr markiert der *Hayek-Schmitt-Nexus* das autoritär-liberale theoretische Fundament einer realen Politikoption, die eine Verschärfung des autoritären Etatismus bedeutet.

Bibliographische Hinweise

ABENDROTH, WOLFGANG, 1954

Demokratie als Institution und Aufgabe, “Die Neue Gesellschaft”, vol. 1, 1, pp. 34–41.

AHRENS, ERIK, 2020

Rezension. António de Oliveira Salazar – Nationale Revolution und Autoritärer Staat (Drei Reden), <https://web.archive.org/web/20220516113402/https://konfliktmag.de/antonio-de-oliveira-salazar-nationale-revolution-und-autoritaerer-staat-drei-reden>.

AMLINGER, CAROLIN — NACHTWEY, OLIVER, 2022

Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus, Suhrkamp, Berlin.

BECHER, PHILLIP, 2021

Rechtspopulismus, PapyRossa, Köln (seconda ed.).

BECHER, PHILLIP — BECKER, KATRIN — RÖSCH, KEVIN — SEELIG, LAURA, 2021

Ordoliberal White Democracy, Elitism, and the Demos. The Case of Wilhelm Röppe, “Democratic Theory”, vol. 8, 2, pp. 70–96.

BIEBRICHER, THOMAS, 2015

Neoliberalism and Democracy, “Constellations”, vol. 22, 2, pp. 255–266.

ID., 2021

Die politische Theorie des Neoliberalismus, Suhrkamp, Berlin (seconda ed.).

BONEFELD, WERNER, 2017

Authoritarian Liberalism: From Schmitt via Ordoliberalism to the Euro, “Critical Sociology”, vol. 43, 4–5, pp. 747–761.

BRASILLACH, ROBERT — MASSIS, HENRI, 2017 (1936)
Die Kadetten des Alcázar, Jungeuropa, Dresden.

BROWNFELD, ALLAN C., 1992
Friedrich A. Hayek. Prophet of Freedom in an Age of Tyranny, “The St. Croix Review”, vol. 25, 3, pp. 53–56.

CALDWELL, BRUCE — KLAUSINGER, HANSJOERG, 2022
Hayek. A Life, 1899-1950, University of Chicago Press, Chicago.

CALDWELL, BRUCE — MONTES, LEONIDAS, 2015
Friedrich Hayek and his visits to Chile, “The Review of Austrian Economics”, vol. 28, 3, pp. 261–309.

CHAMAYOU, GRÉGOIRE, 2019
Die unregierbare Gesellschaft. Eine Genealogie des autoritären Liberalismus, Suhrkamp, Berlin.

CRISTI, RENATO, 1998
Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy, University of Wales Press, Cardiff.

DAHRENDORF, RALF, 2004
Der Wiederbeginn der Geschichte. Vom Fall der Mauer zum Krieg im Irak. Reden und Aufsätze, C.H. Beck, München.

DE BENOIST, ALAIN, 1986
Plädoyer für eine organische Demokratie, “Elemente für die europäische Wiedergeburt”, vol. 1, 1, pp. 17–19.

ID., 2021
Gegen den Liberalismus. Die Gesellschaft ist kein Markt, Jungeuropa, Dresden.

DE LESQUEN, HENRY, 2015
Le National-Libéralisme, <https://lesquen.fr/le-national-liberalisme>.

DE MONCADA, LUIS CABRAL — SCHMITT, CARL, 1998
Briefwechsel 1943–1973, C.F. Müller, Heidelberg.

DEPPE, FRANK, 1999
Politisches Denken im 20. Jahrhundert. Die Anfänge, VSA, Hamburg.

ID., 2003

Politisches Denken zwischen den Weltkriegen, VSA, Hamburg.

DIETZE, GOTTFRIED, 1978

Rights, Riots, Crimes. On an Aspect of Carl Schmitt's Relevance for Today's Liberal Democracies, "Revue européenne des sciences sociales", vol. 16, 44, pp. 77–122.

DUGIN, ALEXANDER, 2022

Das große Erwachen gegen den Great Reset. Trumpisten gegen Globalisten, Arktos, London.

EGASHIRA, SUSUMU — NAKAYAMA, CHIKAKO, 2013

Hayek's Transformation and his Dissertation, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2224370>.

EUCKEN, WALTER, 1932

Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus, "Weltwirtschaftliches Archiv", vol. 36, pp. 297–321.

FARRANT, ANDREW — MCPHAIL, EDWARD — BERGER, SEBASTIAN, 2012

Preventing the «Abuses» of Democracy: Hayek, the «Military Usurper» and Transitional Dictatorship in Chile?, "American Journal of Economics and Sociology", vol. 71, 3, pp. 513–538.

FARRANT, ANDREW — MCPHAIL, EDWARD, 2014

Can a Dictator Turn a Constitution into a Can-opener? F.A. Hayek and the Alchemy of Transitional Dictatorship in Chile, "Review of Political Economy", vol. 26, 3, pp. 331–348.

FAUST, LENE, 2021

Neofaschismus in Italien. Politik, Familie und Religion in Rom. Eine Ethnographie, transcript, Bielefeld.

FINER, HERMAN, 1945

Road to Reaction, Little, Brown and Co., Boston.

FISAHN, ANDREAS, 2022

Repressive Toleranz und marktkonforme Demokratie. Zur Entwicklung von Rechtsstaat und Demokratie in der Bundesrepublik, PapyRossa, Köln.

FISCHER, KARIN, 2009

"The Influence of Neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet", in Mirowski, Philip e Plehwe, Dieter (a cura di), *The Road from Mont Pèlerin*, Harvard University Press, Cambridge / London, pp. 305–346.

FISCHER, MICHAEL W., 1997

“Neonazismus. Seine Philosophie und Strategie”, in Reinalter, Helmut (a cura di), *Die neue Aufklärung*, Verlagshaus Thaur, Thaur / Wien / München, pp. 177–214.

FISICHELLA, DOMENICO, 2004

La Libreria, <https://web.archive.org/web/20040419101112/http://www.alleanzanazionale.it:80/archivio/libreria+.html>.

FRITZSCHE, KLAUS, 1998

“Konservatismus. Entwürfe zur Sicherung sozialer Herrschaft”, in Neumann, Franz (a cura di), *Politische Theorien und Ideologien. Band 1*, Leske + Budrich, Opladen, pp. 267–318 (seconda ed.).

GAMBESCIA, CARLO, 2007

“Prefazione”, in MOLINA CANO 2007, pp. 5–8.

GAY, PETER, 1986

Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur, Hoffmann und Campe, Hamburg.

GESSENHARTER, WOLFGANG, 2003

“Rechtspopulismus und Neue Rechte in Deutschland. Abgrenzung und Berührungspunkte”, in Burmeister, Hans-Peter (a cura di), *Ursachen und Folgen des Rechtspopulismus in Europa*, Evangelische Akademie, Loccum, pp. 113–122.

GEVA, DORIT, 2021

Orbán's Ordonationalism as Post-Neoliberal Hegemony, “Theory, Culture & Society”, vol. 38, 6, pp. 71–93.

GRAMSCI, ANTONIO, 1977 (1932-1935)

Quaderni del Carcere. Volume terzo. Quaderni 12–29, Einaudi, Torino.

Id., 1986 (1919)

“Der Staat und der Sozialismus”, in id., *Zu Politik, Geschichte und Kultur. Ausgewählte Schriften*, Röderberg, Frankfurt/Main, pp. 69–75 (seconda ed.).

HALL, STUART, 1986 (1982)

“Popular-demokratischer oder autoritärer Populismus”, in Dubiel, Helmut (a cura di), *Populismus und Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, pp. 84–105.

HANK, RAINER, 2022

Gegen den Populismus. Ohne den Liberalismus wird die Demokratie schnell zur Barbarei, “Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung”, 16 ottobre, p. 18.

HAYEK, FRIEDRICH A., 1959

“Glückwunschadresse”, in Hunold, Albert (a cura di), *Gegen die Brandung*, Rentsch, Erlenbach-Zürich / Stuttgart, pp. 25–28.

Id., 1963

Recht schützt Freiheit, Gesetze töten sie. Missverständnisse über den Rechtsstaat, “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 1/2 maggio, pp. 11–12.

Id., 1971 (1960)

Die Verfassung der Freiheit, Mohr (Siebeck), Tübingen.

Id., 1976

Tipi di mentalità, “Intervento”, vol. 5, 25, pp. 13–20.

Id., 1977 (1976)

“Sozialismus und Wissenschaft”, in id., *Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus*, Mohr (Siebeck), Tübingen, pp. 39–58.

Id., 1978

Internationaler Rufmord. Eine persönliche Stellungnahme, “Politische Studien”, vol. 29, Sonderheft 1, pp. 44–45.

Id., 1983

Nobel Prize-Winning Economist Friedrich A. von Hayek Interviewed by Earlene Craver, Axel Leijonhufvud, Leo Rosten, Jack High, James Buchanan, Robert Bork, Thomas Hazlett, Armen A. Alchian, Robert Chitester, Oral History Program, University of California, Los Angeles.

Id., 2002a (1964)

“Die Anschauungen der Mehrheit und die zeitgenössische Demokratie”, in id., *Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung. Aufsätze zur Politischen Philosophie und Theorie*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 123–141.

Id., 2002b (1966)

“Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung”, in id., *Grundsätze*, cit., pp. 69–87.

Id., 2002c (1967)

“Die Verfassung eines freien Staates”, in id., *Grundsätze*, cit., pp. 143–149.

Id., 2002d (1973)

“Liberalismus”, in id., *Grundsätze*, cit., pp. 88–119.

Id., 2002e (1976)

“Wohin zielt die Demokratie?”, in id., *Grundsätze*, cit., pp. 205–216.

Id., 2002f (1978)

“Die Entthronung der Politik”, in id., *Grundsätze*, cit., pp. 217–227.

Id., 2003 (1982)

Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie, Mohr Siebeck, Tübingen.

Id., 2006 (1945)

Der Weg zur Knechtschaft. Deutsche Erstausgabe der Reader's Digest condensed version aus dem Jahre 1945, Hayek-Institut, Wien (seconda ed.).

HÖCKE, BJÖRN, 2020

Buchbesprechung «Solidarischer Patriotismus: Die soziale Frage von rechts» von Benedikt Kaiser, <https://www.facebook.com/Bjoern.Hoecke.AfD/videos/buchbesprechung-solidarischer-patriotismus-die-soziale-frage-von-rechts-von-bene/1234228340295774>.

HÖLLWERTH, ALEXANDER, 2007

Das sakrale eurasische Imperium des Aleksandr Dugin. Eine Diskursanalyse zum post-sowjetischen russischen Rechtsextremismus, ibidem, Stuttgart.

HORN, KAREN, 2021

Ökonomik im Stresstest, “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 11 giugno, p. 20.

INSTITUT FÜR STAATSPOLITIK, 2020

Das war die 20. Winterakademie des IFS, <https://staatspolitik.de/das-war-die-20-winterakademie-des-ifs>.

IRVING, SEAN, 2018

Limiting democracy and framing the economy: Hayek, Schmitt and ordoliberalism, “History of European Ideas”, vol. 44, 1, pp. 113–127.

JUNKER, GERD (= GUSTAV JONAK), 1966

Vom Wirtschaftswunder zur nationalen Wirklichkeit. Der Weg Wilhelm Röpkes, “Nation Europa”, vol. 16, 7, pp. 53–60.

KAISER, BENEDIKT, 2018

“Marx von rechts? Ausgangspunkte für einen Neubeginn”, in Id., De Benoist, Alain, Fusaro, Diego, *Marx von rechts*, Jungeuropa, Dresden, pp. 13–64.

Id., 2021

Solidarischer Patriotismus. Die soziale Frage von rechts, Antaios, Schnellroda (seconda ed.).

KALTENBRUNNER, GERD-KLAUS (A CURA DI), 1980

Was ist deutsch? Die Unvermeidlichkeit, eine Nation zu sein, Herder, Freiburg/Basel/Wien.

Id., 1982 (1979)

“Eliten zur Wahl”, in id. (a cura di), *Was anders werden muss. Stichworte für eine politische Alternative*, Herder, Freiburg / Basel / Wien, pp. 160–167.

Id., 2017 (1984)

Elite. Erziehung für den Ernstfall, Antaios, Schnellroda (quarta ed.).

KELSEN, HANS, 2018 (1929)

Vom Wesen und Wert der Demokratie, Reclam, Ditzingen.

KOFLER, LEO, 1975

Soziologie des Ideologischen, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin (Ovest) / Köln / Mainz.

ID., 2007 (1968)

Perspektiven des revolutionären Humanismus, ISP, Köln.

KOLEV, STEFAN, 2017

Neoliberale Staatsverständnisse im Vergleich, De Gruyter, Berlin / Boston (seconda ed.).

ID., 2021

When liberty presupposes order: F. A. Hayek's learning ordoliberalism. Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik 21/2, Eucken-Institut, Freiburg.

KOLEV, STEFAN — GOLDSCHMIDT, NILS, 2018

Neoliberalism as the Ideology of Depolitization? Eucken and Hayek Reconsidered. Comments on the books by Jakob Friedrich Scherer and Clemens Reichhold, "Ordo", vol. 69, 1, pp. 518–522.

KOLEV, STEFAN — GOLDSCHMIDT, NILS — HESSE, JAN-OTTMAR, 2020

Debating liberalism: Walter Eucken, F. A. Hayek and the early history of the Mont Pèlerin Society, "The Review of Austrian Economics", vol. 33, 4, pp. 433–463.

KUEHNELT-LEDDIHN, ERIK, 1973

"Konservative Intellektuelle in der englischsprachigen Welt", in Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (a cura di), *Konservatismus international*, Seewald, Stuttgart, pp. 133–155.

ID., 1991

Die Rote Militärdiktatur, "Criticón", vol. 21, 124, pp. 53–54.

KÜHNEL, REINHARD, 1999

Liberalismus als Form bürgerlicher Herrschaft. Von der Befreiung des Menschen zur Freiheit des Marktes, Distel, Heilbronn.

ID., 2014

Faschismustheorien. Ein Leitfaden, Distel, Heilbronn (seconda ed.).

LANDA, ISHAY, 2021

Der Lehrling und sein Meister. Liberale Tradition und Faschismus, Dietz, Berlin.

LEHNERT, ERIK, 2019

Das politische Minimum, "Sezession", vol. 19, 92, pp. 9–13.

LENK, KURT, 1989

Deutscher Konservatismus, Campus, Frankfurt/Main / New York.

LÖFFLER, BERNHARD, 2002

Soziale Marktwirtschaft und administrative Praxis. Das Bundeswirtschaftsministerium unter Ludwig Erhard, Franz Steiner, Stuttgart.

LÖSCH, BETTINA, 2007

“Die neoliberale Hegemonie als Gefahr für die Demokratie”, in Butterwegge, Christoph, Lösch, Bettina e Ptak, Ralf (a cura di), *Kritik des Neoliberalismus*, VS, Wiesbaden, pp. 221–283.

LOSURDO, DOMENICO, 2012

Der Marxismus Antonio Gramscis. Von der Utopie zum «kritischen Kommunismus», VSA, Hamburg (nuova ed. ampliata).

ID., 2016

Der Klassenkampf oder die Wiederkehr des Verdrängten. Eine politische und philosophische Geschichte, PapyRossa, Köln.

ID., 2017

Wenn die Linke fehlt... Gesellschaft des Spektakels, Krise, Krieg, PapyRossa, Köln.

LUCKE, ALBRECHT VON, 2011

Souverän ohne Volk. Der Putsch der Märkte, “Blätter für deutsche und internationale Politik”, vol. 56, 12, pp. 5–8.

MALATESTA, OLIMPIA, 2020

“Der Ordoliberalismus als politischer Grundsatz der Europäischen Union. Möglichkeit oder Hindernis für eine demokratische Wiederbelebung Europas?”, in Polland, Imke, Basseler, Michael, Nünning, Ansgar e Moraldo, Sandro M. (a cura di), *Europe's Crises and Cultural Resources of Resilience. Conceptual Explorations and Literary Negotiations*, WVT, Trier, pp. 91–110.

MARX, KARL, 1981 (1843/44)

“Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, in id. e Engels, Friedrich, *Werke. Band 1*, Dietz, Berlin (RDT), pp. 378–391.

MARX, KARL — ENGELS, FRIEDRICH, 1962 (1845)

“Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten”, in iid., *Werke. Band 2*, Dietz, Berlin (RDT), pp. 3–223.

ID., 1978 (1845/46)

“Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten”, in iid., *Werke. Band 3*, Dietz, Berlin (RDT), pp. 9–530.

MATTEI, CLARA E., 2022

The Capital Order. How Economists Invented Austerity and Paved the Way to Fascism, University of Chicago Press, Chicago / London.

MAUS, INGEBORG, 1976

Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts, Fink, München.

MAYER, DAVID — MOLDEN, BERTHOLD, 2021

Die österreichische Schule der Nationalökonomie als politische Strömung. Ursprünge, Entwicklungen und Netzwerke in Österreich. Materialien zur Wirtschaft und Gesellschaft Nr. 220, Kammer für Arbeiter und Angestellte, Wien.

MOHLER, ARMIN, 1974 (1966)

“Gouvernanten-Demokratie”, in id., *Von rechts gesehen*, Seewald, Stuttgart, pp. 106–111.

Id., 1989 (1949)

Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch, WBG, Darmstadt (terza ed.).

MOLINA CANO, JERÓNIMO, 2007

Röpke, Settimo Sigillo, Roma.

MOUSAVI, SEYED A., 2020

Die Corona-Pandemie und die Rechte, <https://sezession.de/62729/die-corona-pandemie-und-die-rechte>.

MOTTE, ULRICH, 1993

Konservative und Verfassungsreform, “Criticón”, vol. 23, 137, pp. 139–141.

NEUMANN, FRANZ, 2008 (1944)

Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944, EVA, Hamburg.

NOLTE, ERNST, 1986

Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte, “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 6 giugno, p. 25.

Id., 2002

“Vorwort. Erhellung eines strittigen ‘kausalen Nexus’: der 11. September 2001”, in id., *Der kausale Nexus. Über Revision und Revisionismen in der Geschichtswissenschaft. Studien, Artikel und Vorträge 1990–2000*, Herbig, München, pp. 7–14.

OPITZ, REINHARD, 1979 (1972)

Der Sozialliberalismus, Argument, Berlin (Ovest).

Id., 1985

“Zur Ableitung der Elitekonzeption der ‘Neuen Rechten’ am Beispiel Gerd-Klaus Kaltenbrunnens”, in *Intelligenz, Intellektuelle & Arbeiterbewegung in Westeuropa. Materialien einer Konferenz des IMSF, 16./17. März 1985*, IMSF, Frankfurt/Main, pp. 283–287.

Id., 1996 (1984)

Faschismus und Neofaschismus, Pahl-Rugenstein Nachfolger, Bonn.

OSTERMANN, PATRICK, 2018

Zwischen Hitler und Mussolini. Guido Manacorda und die faschistischen Katholiken, De Gruyter, Berlin / Boston.

PLEHWE, DIETER, 2009

“Introduction”, in id. e Mirowski, Philip (a cura di), *The Road from Mont Pèlerin*, cit., pp. 1–42.

POULANTZAS, NICOS, 1979

«Es geht darum, mit der stalinistischen Tradition zu brechen!» Interview mit Nicos Poulantzas zum autoritären Etatismus in Westeuropa und zur Strategie der Arbeiterbewegung – durchgeführt von Rodrigo Vázquez-Prada, “Prokla”, vol. 9, 37, pp. 127–140.

PTAK, RALF, 2004

Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft. Stationen des Neoliberalismus in Deutschland, Leske + Budrich, Opladen.

REICHHOLD, CLEMENS, 2018

Wirtschaftsfreiheit als Schicksal. Das politische Denken Friedrich August von Hayeks als de-politisierende Ideologie, De Gruyter, Berlin / Boston.

RÖPKE, WILHELM, 1942

International Economic Disintegration, William Hodge & Co., London / Edinburgh / Glasgow.

Id., 1959 (1923)

“Wirtschaftlicher Liberalismus und Staatsgedanke”, in Hunold (a cura di), *Gegen die Brandung*, cit., pp. 42–46.

Id., 1962 (1933)

“Epochenwende”, in id., *Wirrnis und Wahrheit*, Rentsch, Erlenbach-Zürich / Stuttgart, pp. 105–124.

Id., 1963

Stimmen der Anderen. Ein nützliches Gegengewicht, “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 16 agosto, p. 2.

Id., 1966a

Vom Antigaullismus zum Antigallismus. Eine Mahnung an die allzu eifrigen Kritiker des französischen Staatspräsidenten, “Rheinischer Merkur”, 14 gennaio, pp. 4-5.

Id., 1966b

Torheiten der Zeit. Stellungnahmen zur Gegenwart, Glock und Lutz, Nürnberg.

Id., 1979a (1942)

Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Haupt, Bern / Stuttgart (sesta ed.).

Id., 1979b (1944)

Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform, Haupt, Bern / Stuttgart (quarta ed.).

Id., 1979c (1950)

Maß und Mitte, Haupt, Bern / Stuttgart (seconda ed.).

Id., 1979d (1958)

Jenseits von Angebot und Nachfrage, Haupt, Bern / Stuttgart (quinta ed.).

RÜSTOW, ALEXANDER, 1963 (1932)

“Freie Wirtschaft – Starker Staat. Die staatspolitischen Voraussetzungen des wirtschaftlichen Liberalismus”, in Hoch, Walter (a cura di), *Rede und Antwort. 21 Reden und viele Diskussionsbeiträge aus den Jahren 1932–1962 als Zeugnisse eines ungewöhnlichen Gelehrtenlebens und einer universellen Persönlichkeit*, Hoch, Ludwigsburg, pp. 249–258.

SALAZAR, ANTÓNIO DE OLIVEIRA, 1938a (1928)

“Planmäßige Lösung der nationalen Probleme”, in id., *Portugal. Das Werden eines neuen Staates. Reden und Dokumente*, Essener Verlagsanstalt, Essen, pp. 36–43.

Id., 1938b (1930)

“Staat und Revolution”, in id., *Portugal*, cit., pp. 58–71.

Id., 1938c (1930)

“Grundsätze der politischen Revolution”, in id., *Portugal*, cit., pp. 75–97.

Id., 1938d (1931)

“Nationale Diktatur”, in id., *Portugal*, cit., pp. 98–113.

Id., 1938e (1933)

“Die Neuordnung der Wirtschaft”, in id., *Portugal*, cit., pp. 147–165.

Id., 1938f (1934)

“Ständische Gliederung”, in id., *Portugal*, cit., pp. 174–185.

Id., 1938g (1934)

“Die Volksvertretung”, in id., *Portugal*, cit., pp. 215–232.

Id., 1938h (1935)

“Das Staatsoberhaupt”, in id., *Portugal*, cit., pp. 233–240.

Id., 1938i

“Einleitung”, in id., *Portugal*, cit., pp. 19–29.

SCHEUERMAN, WILLIAM E., 2020

The End of Law. Carl Schmitt in the Twenty-First Century, Rowman & Littlefield, London / New York (seconda ed.).

SCHILK, FELIX, 2020

“Die soziale Frage als Ordnungsproblem. Zur ideologischen Konvergenz von Konservatismus und Neoliberalismus in der Neuen Rechten”, in Burschel, Friedrich (a cura di), *Das Faschistische Jahrhundert. Neurechte Diskurse zu Abendland, Identität, Europa und Neoliberalismus*, Verbrecher, Berlin, pp. 113–166.

SCHMIDT, FRIEDEMANN, 2001

Die Neue Rechte und die Berliner Republik. Parallel laufende Wege im Normalisierungsdiskurs, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden.

SCHMITT, CARL, 1931

Der Hüter der Verfassung, Mohr, Tübingen.

Id., 1933

Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg.

Id., 1934

Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934, “Deutsche Juristen-Zeitung”, vol. 39, 15, pp. 944–950.

Id., 1940 (1929)

“Wesen und Werden des faschistischen Staates”, in id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, pp. 109–115.

Id., 1995 (1932)

“Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, in id., *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Duncker & Humblot, Berlin, pp. 75–91.

Id., 2015 (1922)

Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Duncker & Humblot, Berlin (decima ed.).

Id., 2017 (1923)

Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Duncker & Humblot, Berlin (nona ed.).

SCHUI, HERBERT, 2014

Politische Mythen & elitäre Menschenfeindlichkeit. Halten Ruhe und Ordnung die Gesellschaft zusammen?, VSA, Hamburg.

SCHULTES, KARL, 1947

Der Niedergang des staatsrechtlichen Denkens im Faschismus. Die Lehren des Herrn Prof. Carl Schmitt, Kronjurist der Gegenrevolution, Werden und Wirken, Weimar.

SÉGLARD, DOMINIQUE, 2007

“Die Rezeption von Carl Schmitt in Frankreich”, in Voigt, Rüdiger (a cura di), *Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der internationalen Debatte*, Nomos, Baden-Baden, pp. 125–148.

SLOBODIAN, QUINN, 2019

Globalisten. Das Ende der Imperien und die Geburt des Neoliberalismus, Suhrkamp, Berlin.

Id., 2021

Hayek's Bastards. The Populist Right's Neoliberal Roots, “Tribune”, 11, pp. 66–74.

SOLCHANY, JEAN, 2015

Wilhelm Röpke, l'autre Hayek. Aux origines du néolibéralisme, Éditions de la Sorbonne, Paris.

ID., 2018

“Wilhelm Röpke: Why He Was a Conservative”, in Commun, Patricia e Kolev, Stefan (a cura di), *Wilhelm Röpke (1899–1966). A Liberal Political Economist and Conservative Social Philosopher*, Springer, Cham, pp. 165–173.

SON, KYONG-MIN, 2020

The Eclipse of the Demos. The Cold War and the Crisis of Democracy before Neoliberalism, University of Kansas Press, Lawrence.

SPERLING, URTE, 2014

Die Nelkenrevolution in Portugal, PapyRossa, Köln.

WALPEN, BERNHARD, 2004

Die offenen Feinde und ihre Gesellschaft. Eine hegemonietheoretische Studie zur Mont Pèlerin Society, VSA, Hamburg.

WIEGEL, GERD, 2001

Die Zukunft der Vergangenheit. Konservativer Geschichtsdiskurs und kulturelle Hegemonie – Vom Historikerstreit zur Walser-Bubis-Debatte, PapyRossa, Köln.

WILKINSON, MICHAEL A., 2021

Authoritarian Liberalism and the Transformation of Modern Europe, Oxford University Press, Oxford.

WOLPE, HAROLD, 1988

Race, Class & the Apartheid State, UNESCO, Paris.

ZIEBURA, GILBERT, 2003 (1971)

“Frankreich. Theorie und Praxis der V. Republik”, in id., *Frankreich: Geschichte, Gesellschaft, Politik. Ausgewählte Aufsätze*, Leske + Budrich, Opladen, pp. 113–171.

Nietzsche et la critique de la modernité démocratique

Pieter De Corte (University of Louvain)

1. *Nietzsche et la question politique*

Au sein de la multitude d'études consacrées à Nietzsche, la tentative la plus rigoureuse d'interprétation de la pensée politique du philosophe à partir de ses fondements conceptuels et de son contexte historique est sans doute celle entreprise par Domenico Losurdo¹. Son approche a la vertu de se distinguer de celle d'un simple accusateur qui, ne voyant dans la pensée de Nietzsche qu'un brochet immoraliste et fascisant préfigurant le national-socialisme, soumettrait ses écrits à une lecture à la fois littérale et anachronique faisant de l'histoire politique du XX^e siècle la clé herméneutique de l'œuvre nietzschéenne. Elle s'oppose aussi et surtout aux défenseurs zélés d'une «herméneutique de l'innocence» qui, par l'évitement stratégique et systématique des motifs les plus «problématiques» du discours nietzschéen, entraîne ses partisans dans une véritable banqueroute intellectuelle et historiographique. Dans son œuvre *Nietzsche, le rebelle aristocratique*, sans doute l'une des plus importantes contributions de ces dernières décennies à l'interprétation de l'œuvre philosophique de Nietzsche, Domenico Losurdo s'attache à éviter le double écueil de l'anachronisme et de l'herméneutique de l'innocence. A cette fin, Losurdo prend le parti d'analyser les écrits de Nietzsche à la lumière de leur contexte historique et politique, qui est à la fois celui de la démocratisation des sociétés occidentales à la suite de la Révolution française, et du triomphe du capitalisme impérialiste et colonial.

Cette nouvelle proposition d'interprétation de la philosophie de Nietzsche comme celle d'un penseur «totus politicus» n'est pas dénuée de rapports avec les travaux consacrés par Losurdo à la *Contre-histoire du libéralisme*. En effet, l'approche historico-critique du libéralisme occidental développée par Losurdo dans cet ouvrage participe, en éclairant la nature et les contradictions de cette idéologie de la liberté, à mettre en

¹ D. LOSURDO, Nietzsche, Le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique, Paris, Delga, 2016.

évidence la cohérence des idées politiques défendues par Nietzsche, et leur rapport au contexte historique et politique libéral auxquelles elles se rattachent. La pensée politique de Nietzsche n'a certes que peu de rapports explicites avec le libéralisme classique, représenté par les figures de Locke ou de Montesquieu, et que le philosophe n'hésite pas à critiquer avec la plus grande vigueur. Ennemi des valeurs démocratiques héritières du christianisme et de l'individualisme égalitaire moderne, Nietzsche dénonce âprement la démocratie représentative et le suffrage universel, le féminisme et l'abolitionnisme, ainsi que la menace que représente à ses yeux le socialisme. Néanmoins, l'illuminisme voltairien de Nietzsche, sa conception tocquevillienne de l'égalité des conditions, sa méfiance devant le despotisme niveleur de l'Etat social et sa critique de la Révolution française au nom de l'esprit de réforme le rapprochent d'un certain libéralisme aristocratique, à la fois modernisateur et antirévolutionnaire, élitiste et sceptique devant la démocratisation politique et culturelle de l'Europe moderne.

Dans cet essai, nous souhaitons éclairer à la lumière de notre propre recherche doctorale, qui s'inscrit dans la lignée des travaux de Domenico Losurdo sur la pensée politique de Nietzsche, la dimension proprement politique de la critique nietzschéenne de la démocratie. Pour ce faire, nous procéderons en plusieurs étapes. Tout d'abord, nous examinerons la critique nietzschéenne de la démocratie à partir du contexte général de sa généalogie des valeurs européennes et de sa critique du christianisme. Ensuite, nous montrerons que l'antidémocratie nietzschéenne a pour cible principale le socialisme, qui est présenté par le philosophe comme l'ennemi de la haute culture et une menace de premier ordre pour la civilisation européenne. Enfin, nous nous intéresserons plus particulièrement à la question de l'Etat, dont le traitement par Nietzsche est révélateur des déterminations fondamentales de sa pensée politique. En conclusion, nous nous demanderons si la perspective de Nietzsche quant à l'évolution de la modernité pourrait conduire à le ranger, plutôt que dans la catégorie du fascisme, dans la tradition d'un libéralisme aristocratique hostile à la démocratie.

2. *La critique de la démocratie*

Évoquer la dimension politique de la pensée de Nietzsche suppose, dans un premier temps, de retracer brièvement les grands moments de la réception de son œuvre, qui a toujours été traversée de l'intérieur par des enjeux politiques. Commençons par souligner que Nietzsche envisageait l'abîme qui séparerait son œuvre des tourments de sa réception. L'ampleur effrayante de la littérature secondaire et la multiplicité inouïe des interprétations contradictoires auxquelles elle a donné naissance portent témoignage de la puissance réitérative et de l'apparente plasticité de l'œuvre de Nietzsche². En dehors du scandale provoqué dans les milieux philologiques par la publication de la *Naissance de la tragédie*, l'intérêt du public cultivé pour les œuvres de Nietzsche oscille d'abord entre une indifférence polie et une discrète recension critique. Cette réception initiale est d'emblée politique: sa critique du *Reich* bismarckien et son idéal européen lui sont vivement reprochés en Allemagne. Au tournant de la décennie, Georg Brandes dépeint Nietzsche comme le chantre d'un « radicalisme aristocratique », une formule saluée par Nietzsche lui-même³. Le petit opuscule de Brandes constitue un témoignage précieux sur l'orientation aristocratique de la pensée de Nietzsche et sur sa « conviction européenne », pour la simple et bonne raison qu'il a reçu l'*imprimatur* du philosophe⁴. La lecture de Brandes est d'autant plus cruciale que celui-ci, de par la notoriété dont il jouit en Allemagne et l'influence qu'il exerce sur des écrivains tels que Thomas Mann et Stefan Zweig, favorise la découverte de Nietzsche par les hommes de lettres germanophones.

Après quelques années d'influence souterraine, le début des années 1890 est ainsi marqué par un vif progrès de la renommée de Nietzsche. La dernière décennie du siècle est dominée par une interprétation

² Pour une histoire de la réception de l'œuvre de Nietzsche en Allemagne, on pourra consulter S. E. ASCHHEIM, *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1992. ³ Lettre à G. Brandes du 2 décembre 1887.

³ Lettre à G. Brandes du 2 décembre 1887.

⁴ G. BRANDES, *Nietzsche. Essai sur le radicalisme aristocratique*, trad. M.-P. Harder, Paris, Editions de l'Arche, 2006.

vitaliste et individualiste du message nietzschéen comme « évangile de la force créatrice », représentée par des « dévots » comme Paul Lanzky et Ola Hansson. C'est la naissance du *Nietzsche-Kultus* dénoncé par Ferdinand Tönnies et qui influencera surtout les cercles littéraires germaniques⁵. Nietzsche est alors généralement considéré comme un poète et un visionnaire plutôt que comme un philosophe digne de ce nom. L'octroi à Nietzsche d'un authentique statut de philosophe s'amorce au tournant du XXème siècle. Hans Vaihinger, Georg Simmel et Heinrich Rickert lui consacrent respectivement des séminaires à Halle (1900), Berlin (1901-1912) et Fribourg (1903). La publication d'ouvrages dédiés à Nietzsche par Alfred Bäumler (1931), Karl Löwith (1935) et Karl Jaspers (1936) parachève la consécration philosophique de son œuvre en même temps qu'elle inaugure la querelle interprétative à laquelle donne lieu son appropriation nationale-socialiste, encouragée depuis la *Nietzsche Archiv* de Weimar par sa sœur Elisabeth Förster-Nietzsche⁶.

Alors que Jaspers porte une attention subtile et nuancée à la dimension politique de la philosophie de Nietzsche, Bäumler devient quant à lui l'un des principaux artisans de son détournement idéologique. Dans son sillage, Heinrich Härtle n'hésite guère à présenter Nietzsche comme le précurseur d'Adolf Hitler⁷. L'instrumentalisation idéologique de la pensée de Nietzsche par la propagande nazie s'appuie sur une opération de falsification des textes, rendue nécessaire par le défi permanent adressé par le philosophe au nationalisme et à l'antisémitisme. Les méfaits de la propagande et de la manipulation des textes n'empêcheront

⁵ F. TÖNNIES, *Les Fous de Nietzsche*, Paris, Editions Michel de Maule, 2007 (1897). Cf. aussi W. C. BECKER, *Die Nietzschekultus: Ein Kapitel aus der Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes*, Leipzig, Lipski, 1908.

⁶ A. BÄUMLER, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931. K. LÖWITH, *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Calmann-Lévy (coll. « Liberté de l'esprit »), 1994 (1935); K. JASPERS, *Nietzsche: Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1978 (1936). Sur le « cas Elisabeth », on peut consulter: H. F. PETERS, *Zarathustras Schwester. Fritz und Lieschen – ein deutsches Trauerspiel*, Munich, Kindler, 1983 (1935).

⁷ H. HÄRTLE, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, Eher-Verlag, München, 1937.

pourtant pas l’amorce d’un processus de réhabilitation. Après la Seconde guerre mondiale, de nombreux commentateurs ont été tentés de conjurer la malédiction nazie en présentant Nietzsche comme un penseur apolitique et individualiste. Cette lecture foncièrement « antipolitique » de Nietzsche est largement tributaire de l’œuvre de Walter Kaufmann (1950) qui, dans sa volonté de réhabiliter la pensée de Nietzsche, a parfois été tenté d’en ignorer les aspects les plus « problématiques », allant jusqu’à remettre en cause toute possibilité d’interprétation politique du geste nietzschéen⁸. Or, si Nietzsche est d’abord un philosophe de la culture, il n’en est pas moins vrai qu’il entend déterminer le contexte politique et social favorable à l’ennoblissement de l’homme européen⁹.

Une tendance plus récente des études nietzschéennes, en particulier dans le monde anglo-saxon, a tenté de démontrer la nécessité d’une approche renouvelée des aspects politiques de la philosophie de Nietzsche¹⁰. Certains auteurs ont soutenu que la pratique généalogique et le perspectivisme nietzschéen rendent possible une revitalisation de l’idée démocratique sur une base agonistique et postmoderne. C’est le cas de Mark Warren (1991), Lawrence Hatab (1995), David Owen (1995) et Alan Schrift (2000)¹¹. A l’opposé de cette réappropriation « postmoderne

⁸ W. KAUFMANN, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974; A. NEHAMAS, *Nietzsche. Life as literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1990; M. NUSSBAUM, “Is Nietzsche a Political Thinker?“, *International Journal of Philosophical Studies*, 5, n°1, 1997, pp. 1-13; T. SHAW, *Nietzsche’s Political Skepticism*, Princeton, Princeton University Press, 2007; B. LEITER, “Nietzsche’s Moral and Political Philosophy”, in E. ZALTA (éd.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015.

⁹ H. DROCHON, *Nietzsche’s Great Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

¹⁰ H. W. SIEMENS, *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008.

¹¹ M. WARREN, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1991; L. HATAB, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago, Open Court, 1995; D. OWEN, *Nietzsche, Politics, and Modernity*, London, Sage, 1995; A.

» de Nietzsche, tout un pan de la littérature secondaire, représenté par des commentateurs tels que Peter Bergmann (1987), Bruce Detwiler (1990), Peter Berkowitz (1995), Frederick Appel (1999) et Don Dombowsky (2004 et 2014), a mis l'accent sur la dimension aristocratique et hiérarchique de la philosophie de Nietzsche et sur sa critique acerbe de la modernité démocratique¹². Certains auteurs ont quant à eux tenté de rapprocher la critique nietzschéenne des valeurs démocratiques et de la « morale du troupeau » de la dénonciation de la tyrannie de la majorité et de l'analyse de la démocratisation opérée par des penseurs libéraux tels que John Stuart Mill et Alexis de Tocqueville¹³. A partir des acquis de la littérature antérieure, nous insisterons sur le fait que la pensée politique de Nietzsche doit s'analyser sur fond de sa philosophie de la culture, dans la mesure où elle ne considère pas seulement la démocratie comme une forme de gouvernement, mais comme un type de société, à la manière de Tocqueville, et plus profondément comme un système axiologique déterminant l'émergence d'une forme particulière d'humanité. La critique nietzschéenne de la démocratie s'inscrit ainsi dans le prolongement d'une généalogie des valeurs européennes donnant lieu à une impitoyable dissection de la modernité. Le mot « démocratie » n'apparaît pas beaucoup plus de 150 fois dans les œuvres de Nietzsche. Il n'en désigne pas moins un concept clé de l'œuvre du philosophe. A l'époque d'*Humain, trop*

SCHRIFT, *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture and Politics*, Berkeley, University of California Press, 2000.

¹² P. BERGMANN, *Nietzsche: "The Last Antipolitical German"*, Bloomington, Indiana University Press, 1995; B. DETWILER, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990; P. BERKOWITZ, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, Harvard University Press, 1995; F. APPEL, *Nietzsche contra Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1999; D. DOMBOWSKY, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004 et *Nietzsche and Napoleon: The Dionysian Conspiracy*, Cardiff, University of Wales Press (coll. "Political Philosophy Now"), 2014.

¹³ B. KRULIC, *Nietzsche penseur de la hiérarchie. Pour une lecture tocquevillienne de Nietzsche*, Paris, L'Harmattan (coll. « Ouverture philosophique »), 2002.

humain, le mot de « démocratie » apparaît relativement rarement dans les écrits de Nietzsche, et toujours dans un sens nettement politique. Dans la dizaine de références à la démocratie qui ponctuent les deux tomes de cet ouvrage et leurs manuscrits préparatoires, Nietzsche se réfère généralement aux transformations contemporaines de l'Etat et à la démocratisation comme à des phénomènes *politiques*. Les seules exceptions notables figurent dans l'aphorisme 230 du *Voyageur et son Ombre*, où Nietzsche parle « d'une démocratie des concepts dans chaque tête »¹⁴, ainsi que dans un fragment posthume de la même époque où le drame, distingué de l'épopée, est caractérisé comme « démocratique »¹⁵. Au paragraphe 293 du *Voyageur et son ombre*, peut-être le texte le plus positif consacré par Nietzsche à l'idée démocratique, Nietzsche va jusqu'à considérer la démocratie comme la forme politique positive d'une société fondée sur la volonté d'indépendance¹⁶. Néanmoins, cette spéculation isolée ne semble pas représenter plus qu'un hapax dans l'œuvre du philosophe, dont l'attitude vis-à-vis du progrès de la démocratie européenne demeure généralement méprisante et hostile. Si le rapport de Nietzsche à la démocratie n'est pas encore aussi négatif que dans les écrits de la maturité, il ne faudrait pas exagérer la tonalité positive des textes de la période intermédiaire, en dehors peut-être du paragraphe précité, plus spéculatif que programmatique, et d'un autre passage décrivant les « institutions démocratiques » comme « des établissements de quarantaine

¹⁴ VO, § 230.

¹⁵ FP 1878, 27 [19].

¹⁶ VO, § 293: « La démocratie veut créer et garantir l'indépendance à un aussi grand nombre d'individus que possible, l'indépendance des opinions, de la façon de conduire et de gagner sa vie. Pour arriver à ce but, il lui faut contester le droit de vote tant à ceux qui ne possèdent absolument rien qu'à ceux qui sont véritablement riches: car ce sont là deux classes d'hommes qu'elle ne saurait tolérer et à la suppression desquels il lui faut sans cesse travailler, au risque de voir sa tâche remise toujours en question. De même il lui faut empêcher tout ce qui semble tendre à l'organisation de partis. Car les trois grands ennemis de l'indépendance, à ce triple point de vue, sont le pauvre diable, le riche et les partis. — Je parle de la démocratie comme de quelque chose qui existera dans l'avenir ».

contre la vieille peste des appétits tyranniques »¹⁷. Le ton du philosophe se veut en général neutre et descriptif, mais un examen plus avancé de ces textes tend à mettre en doute leur opposition supposée aux positions clairement antidémocratiques du dernier Nietzsche. Il demeure exact que les écrits des années 1880, en abandonnant le ton détaché de la période intermédiaire, confèrent aux propos de Nietzsche sur la démocratie une coloration beaucoup plus militante. Dans le même temps, le concept nietzschéen de démocratie s'élargit désormais pour décrire, non plus un simple régime politique, mais un large mouvement culturel transformant en profondeur la culture européenne.

Sous la plume de Nietzsche, le vénérable mot de « démocratie » ne revêt pas uniquement un sens politique. Si le philosophe l'emploie à raison pour désigner un certain régime politique associé à une forme de gouvernement, le concept de démocratie reçoit cependant dans son œuvre une signification plus large. En tant que concept politique à proprement parler, la notion renvoie tantôt à la démocratie grecque et en particulier à sa figure athénienne, tantôt au régime moderne de la démocratie parlementaire fondée sur les droits de l'homme et la souveraineté populaire. Nietzsche ne méconnaît pas les différences essentielles entre ces régimes politiques anciens et modernes, sans pourtant s'appesantir sur leurs nécessaires distinctions. Lorsque Nietzsche décrit les « institutions démocratiques » comme d'utiles, quoique très ennuyeuses, « mesures de quarantaine contre la vieille peste des appétits tyranniques », on peut raisonnablement supposer qu'il pense d'abord à la démocratie grecque et au problème hellénique de la tyrannie et des moyens de la prévenir¹⁸. L'attention portée par le philologue de formation qu'est Nietzsche aux formes antiques de la cité démocratique ne fait pourtant pas obstacle à un traitement propre de la « démocratie moderne », c'est-à-dire de la « conception de l'idée de gouvernement que l'on enseigne dans les Etats *démocratiques* »¹⁹ contemporains.

¹⁷ VO, § 289.

¹⁸ VO, § 289.

¹⁹ HTH, I, § 472. Sans surprise, c'est la souveraineté populaire qui représente aux yeux de Nietzsche le caractère déterminant du gouvernement démocratique,

C'est sans doute lorsqu'il est question des formes modernes de l'ordre démocratique, plus encore que de la démocratie antique, que la spécificité du regard porté par Nietzsche sur la démocratie apparaît dans toute sa complexité. En effet, le progrès de la démocratie n'est pour Nietzsche que la traduction politique d'une transformation bien plus large de la culture moderne qu'il lui arrive de désigner comme « le mouvement démocratique de l'Europe »²⁰. Cette métamorphose des idées, des sentiments et des institutions, propre à l'Europe moderne représente le point culminant d'un long renversement de l'ordre aristocratique et de ses valeurs morales, politiques et esthétiques, réalisé sous les auspices des « quatre grands démocrates » que sont Socrate, Jésus, Luther et Rousseau²⁰. Ces figures tutélaires de la pensée occidentale sont convoquées par Nietzsche au tribunal de l'histoire au titre de leur influence titanesque sur l'évolution de la culture européenne, non seulement comme individus déterminés, mais aussi en tant que représentants de profonds mouvements de transmutation des valeurs ayant cours en Occident. Chacune de ces figures a planté dans le sol européen l'une des semences originelles de l'idéal démocratique; la dialectique socratique et la mobilisation de l'hypostase idéale contre l'évidence naturelle; l'égalité des hommes devant leur Créateur et leur dignité essentielle en tant qu'*imago dei*; la liberté de la conscience chrétienne sapant l'ordre romain de la hiérarchie ecclésiale; la révolte de l'individu et des masses contre les chaînes de la civilisation et la domination aristocratique: « Comment ne pourrions ne pas voir que la montée du christianisme est un mouvement de *décadence*? ... que la Réforme allemande est une recrudescence de la barbarie chrétienne?... Que la révolution a détruit l'instinct de la grande organisation, la possibilité d'une société?... »²¹. La critique nietzschéenne de la démocratie s'inscrit ainsi dans le prolongement d'une généalogie des valeurs européennes donnant lieu à une remise en cause générale de la civilisation moderne. Une authentique compréhension de la dimension

qui se fait « l'instrument de la volonté du peuple », soit « tout bonnement une fonction de l'unique souverain, le peuple ». ²⁰ Cf. par exemple PBM, § 242.

²⁰ FP 1887, 9 [25].

²¹ FP XIV, printemps 1888, 15 [8].

politique de la pensée de Nietzsche exige donc, au-delà de la simple évocation de ses « idées politiques », la restitution dans toute sa complexité et sa profondeur d'une philosophie de l'histoire et de la culture conjuguant au constat répété de la décadence l'espoir toujours présent d'une renaissance de l'Europe. Cette histoire, c'est celle de la « grande guerre » entre valeurs aristocratiques et valeurs démocratiques, entre morale des maîtres et morale des esclaves, que représente l'opposition symbolique de Rome et de la Judée²².

«Voilà un fait bien remarquable: sans aucun doute Rome a été vaincue. Il est vrai qu'il y a eu pendant la Renaissance un réveil superbe et inquiétant de l'idéal classique, de l'évaluation noble de toutes choses: la Rome ancienne, elle-même, se met à s'agiter comme si elle se réveillait d'une léthargie, écrasée, comme elle l'était, par une Rome nouvelle, cette Rome judaïsée, édifiée sur des ruines, qui présentait l'aspect d'une synagogue œcuménique et que l'on appelait « Église »: mais aussitôt la Judée se mit à triompher de nouveau, grâce à ce mouvement de ressentiment (allemand et anglais) foncièrement plébéien que l'on appelle la Réforme, sans oublier ce qui devrait en sortir, la restauration de l'Église, — et aussi le rétablissement du silence de tombeau sur la Rome classique. Dans un sens plus décisif, plus radical encore, la Judée remporta une nouvelle victoire sur l'idéal classique, avec la Révolution française: c'est alors que la dernière noblesse politique qui subsistait encore en Europe, celle des dix-septième et dix-huitième siècles *français*, s'effondra sous le coup des instincts populaires du ressentiment, — ce fut une allégresse immense, un enthousiasme tapageur comme jamais on

²² GM, I, § 16: « Les deux valeurs opposées, « bons et mauvais », « bon » et « méchant » se sont livrées dans le monde un combat effrayant des millénaires durant; et bien que depuis longtemps la deuxième valeur ait eu le dessus sur la première, il ne manque cependant pas d'endroits aujourd'hui où se poursuit une lutte dont l'issue est incertaine. On pourrait même dire que depuis tout ce temps elle n'a cessé de s'élever, et par là de s'approfondir et de se spiritualiser: de sorte qu'il n'existe peut-être pas aujourd'hui de signe plus décisif d'une « nature supérieure », d'une nature hautement spirituelle, que le fait d'être ainsi déchiré, que le fait d'être un réel champ de bataille pour ces opposés. Le symbole de cette lutte, écrit d'une écriture qui est restée lisible tout au long de l'histoire de l'humanité, c'est « Rome contre la Judée, la Judée contre Rome »: — jusqu'à nos jours, il n'y a pas eu d'évènement plus grandiose que cette lutte, ce point d'interrogation, cette opposition à mort ». Cf. aussi GM, I, § 7 et PBM, § 195.

n'en avait vu sur la terre! Il est vrai qu'il se produisit tout à coup, au milieu de ce vacarme, la chose la plus prodigieuse et la plus inattendue: l'idéal antique se dressa *en personne* et avec une splendeur insolite, devant les yeux et la conscience de l'humanité, — et encore une fois, mais d'une façon plus forte, plus simple, plus pénétrante que jamais, retentit, en face du mot d'ordre mensonger du ressentiment qui affirme *la prérogative du plus grand nombre*, en face de la volonté de l'abaissement, de l'avilissement, du nivellement et de la déchéance, en face du crépuscule des hommes, le terrible et enchanteur mot d'ordre contraire de *la prérogative du petit nombre!* Comme une dernière indication de *l'autre voie* apparut Napoléon, homme unique et tardif si jamais il en fut, et par lui le problème incarné de l'*idéal noble par excellence* — qu'on réfléchisse bien au problème que cela est: Napoléon, cette synthèse de l'*inhumain* et du *surhumain!*...»²³.

On le voit, le contraste souligné par Nietzsche entre l'épopée napoléonienne et la Révolution française s'inscrit dans le cadre d'une véritable philosophie de l'histoire. Pour Nietzsche, l'histoire de la civilisation européenne – et peut-être bien celle de toute culture – est le site d'une lutte millénaire entre la « morale des maîtres » et la « morale des esclaves », entre les valeurs nobles et les valeurs de décadence, entre la vie ascendante et la vie déclinante. A l'antagonisme reconnu par Nietzsche entre la Révolution française et l'Empire napoléonien répond l'écho d'affrontements plus anciens, qui opposèrent la Réforme protestante à la Renaissance italienne et la religiosité judéo-chrétienne à la civilisation gréco-romaine, et qui sont autant de défaites infligées à la cause de la culture au nom « d'un mouvement de ressentiment foncièrement plébéien »²⁴ s'accomplissant dans la domination des « idées modernes » et l'avilissement de l'homme qui en découle. Fidèle à sa méthode généalogique, Nietzsche s'attache ainsi à retracer les origines de la modernité démocratique dans la perspective d'une histoire millénaire inscrite dans le temps long des processus d'interprétation et d'incorporation de valeurs. La généalogie des valeurs européennes découvre la logique d'un mouvement descendant s'incarnant dans de multiples figures historiques liées entre elles par

²³ GM, I, § 16.

²⁴ GM, I, § 16.

la force d'une parenté généalogique. A cet égard, la mise en accusation des « quatre grands démocrates »²⁵ que furent Socrate, Jésus, Luther et Rousseau pose les principales balises historiques du grand récit des origines de la modernité démocratique élaboré par Nietzsche en même temps qu'il fait signe vers les foyers des valeurs contraires. A la lumineuse beauté de la Grèce présocratique et à son affirmation dionysiaque de l'existence dans l'expérience mystérique de la tragédie attique succède une culture alexandrine marquée par l'optimisme théorique de Socrate, véritable père de la modernité. Le mouvement initié par les écoles socratiques nourrira le christianisme, « platonisme pour le peuple » assurant le triomphe spirituel des humbles sur la noblesse du monde incarnée par Rome, et dont la domination millénaire ne sera remise en cause que par la prodigieuse floraison de la Renaissance italienne, espoir déçu d'une victoire des valeurs aristocratiques sur la doctrine chrétienne. C'est à Luther qu'il reviendra de frustrer l'Europe de cette première tentative de réévaluation, discréditant au passage l'aristocratie spirituelle de l'Eglise catholique et jetant la suspicion sur l'activité contemplative au profit de l'agitation mercantile et de la mobilité d'esprit du peuple. Nietzsche établit ainsi un lien direct entre la Réforme protestante, matrice de la sécularisation du théologique sous la forme de l'individualisme égalitaire, et les « idées modernes » portées au pouvoir par la Révolution française, « soulèvement des esclaves » dont l'esprit plébéien et romantique est incarné par la figure de Rousseau. L'effondrement de l'Ancien Régime et de sa culture aristocratique annonce ainsi le triomphe des « idées modernes », et initie un mouvement incoercible de démocratisation précipitant la décadence de l'Europe.

La passion révolutionnaire et la revendication de la justice par l'égalité est le fruit vénéneux du ressentiment historiquement nourri par la « Judée »²⁶ et le christianisme²⁷. En tant que « dernière grande révolte

²⁵ FP automne 1887, 9 [25].

²⁶ GM, I, § 16.

²⁷ FP printemps 1884, 25 [178]; AC § 34 et 62; FP printemps 1888, 14 [223].

d’esclaves »²⁸, la Révolution française déchaîne les instincts d’une populace ennemie de toute noblesse³⁰, alors que c’est « le bien-être du plus petit nombre » qui doit prévaloir dans l’intérêt de la culture²⁹. C’est pourquoi Nietzsche voit la prise du pouvoir par Napoléon comme un événement salutaire³⁰. « En face de la volonté de l’abaissement, de l’avilissement, du nivellement et de la déchéance, en face du crépuscule des hommes »³¹, l’épopée napoléonienne représente aux yeux de Nietzsche une résurrection inattendue de l’idéal noble à l’aube d’un siècle de décadence. Napoléon incarne en effet, dans sa personne comme dans son œuvre de conquérant et de législateur, un salutaire dépassement du « XVIIIème siècle, à qui l’on doit tout ce en quoi notre XIXème siècle a travaillé et souffert: le fanatisme moral, l’amollissement du sentiment en faveur du faible, de l’opprimé, du souffrant, la rancune à l’égard de ce qui est privilégié, la croyance au “progrès”, la croyance au fétiche “humanité”, l’absurde fierté plébéienne et la convoitise avide de passion totale – toutes deux romantiques »³². Pour Nietzsche, si le XIXème siècle est « un siècle de *décadence* », c’est donc parce qu’il n’est « qu’un XVIIIème siècle renforcé et endurci », dont la corruption se manifeste « par exemple sous forme de sentiment romantique, d’altruisme et d’hypersentimentalité, de féminisme dans le goût, de socialisme dans la politique »³³. On l’aura compris, le XVIIIème siècle dont il est ici question n’est pas l’époque tardive et peut-être trop raffinée qui vit la haute culture

²⁸ PBM, § 46: « La philosophie « éclairée » indigne: l’esclave veut de l’absolu, il ne comprend que ce qui est tyrannique, en morale comme ailleurs, il aime comme il hait, profondément, jusqu’à la douleur, jusqu’à la maladie; ses souffrances nombreuses et cachées se révoltent contre le goût aristocratique qui semble nier la souffrance. Le scepticisme à l’égard de la souffrance, simple attitude, au fond, de la morale aristocratique, n’a pas peu contribué à susciter la dernière grande révolte d’esclaves qui a commencé avec la Révolution française ». ³⁰ GS, § 287.

²⁹ GM, I, § 17.

³⁰ GS, § 362; GM, I, § 16. Cf. en revanche FP automne 1887, 10 [31].

³¹ GM, I, § 16.

³² FP automne 1887, 9 [116].

³³ CID, «Incursions d’un inactuel », § 50. ³⁶ GS, § 358.

française dissiper ses dernières forces dans « ce luxe de scepticisme et de tolérance que s'accorde toute puissance victorieuse »³⁴, et dont Voltaire représente aux yeux de Nietzsche la dernière grande figure³⁴, lui qui comprenait « encore l'*humanité* dans le sens de la Renaissance, de même que la *virtù* (en tant que "haute culture") » et combattait « pour la cause du goût, de la science, des arts, la cause du progrès même et de la civilisation »³⁵. Ce que Nietzsche vise d'abord et avant tout, c'est « ce qu'on appelle les "idées modernes", ou "les idées du dix-huitième siècle" », dont les Français furent « les premières et plus complètes victimes », et au contact desquelles « *l'âme française* a fini par s'appauvrir et s'émacier au point qu'aujourd'hui ses seizième et dix-septième siècles, son énergie profonde et ardente, la distinction raffinée de ses créations ne sont plus qu'un souvenir à peine croyable »³⁶. L'objet véritable de la critique nietzschéenne, ce sont les tendances démocratiques et romantiques incarnées par la figure de « Rousseau, ce premier homme moderne, idéaliste et canaille en une seule personne »³⁷.

Si Nietzsche reconnaît en Rousseau un penseur de première importance et un interlocuteur incontournable³⁸, il n'en est pas moins vrai que celui-ci représente pour Nietzsche une figure de répulsion réunissant sous un seul nom les tendances décadentes du siècle. L'hostilité dont Nietzsche témoigne à l'égard de Rousseau pourrait à première vue apparaître comme purement esthétique. En effet, le philosophe associe systématiquement la figure de Rousseau au romantisme, dont il aurait préparé la venue en accordant une pleine souveraineté au *pathos* individuel³⁹. Incapable de parvenir à la maîtrise dont procède l'esthétique classique,

³⁴ Cf. PBM, § 224, où Nietzsche voit en Voltaire un « dernier écho » de ces hommes nobles que furent « les Français du XVIIIème siècle ».

³⁵ FP automne 1887, 9 [184].

³⁶ PBM, § 253.

³⁷ CID, « Incursions d'un inactuel », § 48; FP automne 1887, 9 [116].

³⁸ A, § 459; OSM, § 408. Sur la question du sens et de la portée de la référence à Rousseau dans la philosophie de Nietzsche, on consultera avec profit K. ANSELL-PEARSON, *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

³⁹ FP début 1888, 12 [1] (134).

Rousseau est ainsi accusé de corrompre les lettres par l'emphase, le « sensualisme »⁴⁰ spirituel et « la réaction sentimentale immédiate »⁴⁴. Il serait pourtant malavisé de réduire la critique nietzschéenne de Rousseau à une inimitié artistique, et pour cause: selon Nietzsche, le romantisme de type rousseauiste est le signe d'une « ambition populacière qui aspire aux sentiments généreux »⁴¹, d'une « convoitise avide de passion totale » et d'une « absurde fierté plébéienne »⁴⁶ qui trahissent sa nature vulgaire⁴². Aux yeux du philosophe, Rousseau incarne en effet le type même du « plébéien », caractérisé par une « intempérance choquante », une « envie mesquine » et une « lourde vantardise »⁴⁸. Ne nous y trompons pas: sous son apparence peut-être gratuite, la critique nietzschéenne de Rousseau exprime la rigoureuse cohérence d'une analyse philosophique qui, alliant la psychologie pulsionnelle à la physiologie de l'art, conduit Nietzsche à diagnostiquer dans le romantisme et l'intempérance « plébéienne » de Rousseau la marque de la faiblesse. Pour Nietzsche, c'est la faiblesse « physio-psychologique »⁴³ de Rousseau et l'anarchie de ses instincts qui expliquent son ressentiment à l'égard de la puissance, sa haine du principe hiérarchique et son désir d'« abattre tout ce qui est grand par soi-même »⁴⁴; en parfaite conformité avec les analyses de la *Généalogie de la morale*, c'est donc dans « l'instinct de vengeance »⁴⁵ de Rousseau que Nietzsche pense trouver la source de son « idéalisme » moralisateur et de son adhésion fanatique aux « idées modernes », qui transposent dans les termes rationalistes de la philosophie des Lumières les dogmes fondamentaux de la « morale des esclaves » véhiculée par le judéo-

⁴⁰ FP automne 1887, 9 [178]. ⁴⁴ FP été 1880, 4 [112].

⁴¹ CID, « Incursions d'un inactuel », § 6. ⁴⁶ FP automne 1887, 9 [116].

⁴² Cf. CID, « Incursions d'un inactuel », § 3. Au sujet de Sainte-Beuve, Nietzsche écrit que ses « instincts inférieurs sont plébéiens et parents au ressentiment de Rousseau; donc il est romantique – car sous tout le romantisme grimace et guette l'instinct de vengeance de Rousseau ». ⁴⁸ PBM, § 264.

⁴³ PBM, § 23.

⁴⁴ SAINT-SIMON, Mémoires, vol. VII, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1987, p. 706.

⁴⁵ CID, « Incursions d'un inactuel », § 3.

christianisme, et dont l'origine plébéienne ne fait dès lors aucun doute⁴⁶. Voilà le Rousseau de Nietzsche: un homme faible et rongé par le ressentiment, une « tarentule morale »⁵³, une canaille idéaliste qui ne prêche la vertu qu'à mesure de sa haine, un être vaniteux⁴⁷, lâche et craintif⁴⁸ dont le fanatisme moral préfigure celui d'un Robespierre⁴⁹.

«Mais Rousseau, — où vraiment voulait-il en venir? Rousseau ce premier homme moderne, idéaliste et *canaille* en une seule personne, qui avait besoin de « la dignité morale » pour supporter son propre aspect, malade d'un dégoût effréné, d'un mépris effréné de lui-même. Cet avorton qui s'est campé au seuil des temps nouveaux, voulait lui aussi le « retour à la nature » — encore une fois, où voulait-il revenir? — Je hais encore Rousseau *dans* la Révolution; elle est l'expression historique de cet être à deux faces, idéaliste et *canaille*. La *farce* sanglante qui se joua alors, « l'immoralité » de la Révolution, tout cela m'est égal; ce que je hais, c'est sa *moralité* à la Rousseau, — les soi-disant « vérités » de la Révolution par lesquelles elle exerce encore son action et sa persuasion sur tout ce qui est plat et médiocre. La doctrine de l'égalité!... Mais il n'y a pas de poison plus vénéneux: car elle *paraît* prêchée par la justice même, alors qu'elle est la fin de toute justice... « Aux égaux, égalité, aux inégaux, inégalité — tel devrait être le vrai langage de toute justice; et, ce qui s'ensuit nécessairement, ce serait de ne jamais égaliser des inégalités. » — Autour de cette doctrine de l'égalité se déroulèrent tant de scènes horribles et sanglantes, qu'il lui en est resté, à cette « idée moderne » par excellence, une sorte de gloire et d'auréole, au point que la Révolution, par son *spectacle*, a égaré jusqu'aux esprits les plus nobles. Ce n'est pas une raison pour l'en estimer plus. — Je n'en vois qu'un qui la sentit comme elle devait être sentie, avec *dégoût*. — Goethe...⁵⁰».

⁴⁶ PBM, § 260: « Quand, au contraire, les hommes des “idées modernes” croient presque instinctivement au “progrès” et à l’“avenir” perdant de plus en plus la considération de la vieillesse, ils montrent déjà suffisamment par là l'origine plébéienne de ces “idées” ». ⁵³ A, Avant-propos, § 3.

⁴⁷ FP automne 1887, 9 [146].

⁴⁸ FP automne 1881, 12 [207].

⁴⁹ VO, § 221; A, Avant-propos, § 3; AC, § 54.

⁵⁰ CId, « Incursions d'un inactuel », § 48. Cf. PBM, § 38: « Comme il en advint récemment encore, en plein siècle des Lumières, de la Révolution française, cette

On l'aura compris, l'opposition de Nietzsche à la Révolution française ne procède pas d'une dénonciation indignée de la violence révolutionnaire, mais d'une critique radicale des « idées modernes » dont s'inspirent les ennemis de l'Ancien Régime. Nietzsche ne porte d'ailleurs que peu d'intérêt aux dénonciations répétées de « l'immoralité » révolutionnaire et aux cris d'effrois poussés par certains devant la « farce sanglante » de la Terreur. Du point de vue de Nietzsche, le problème posé par la Révolution ne réside pas dans son « immoralité », mais dans sa « moralité à la Rousseau » et dans les « soi-disant vérités » qui seront son héritage le plus durable. Liberté, égalité, fraternité: voilà pour Nietzsche la devise la plus mensongère et la plus pernicieuse qui soit: car il n'y a pas de liberté dans la licence, mais uniquement dans la maîtrise et le dépassement de soi⁵¹; car l'égalité ne peut exister qu'entre puissances égales, et que sa réalisation effective nécessite le nivellement des puissances individuelles⁵²; car la fraternité démocratique n'est qu'une négation sentimentale du « *pathos* de la distance » et du sens de la hiérarchie dont procèdent toute élévation de l'homme et de la culture⁵². Nietzsche décèle ainsi, derrière l'apparente générosité de l'idéal démocratique, la source empoisonnée d'une décadence de la culture européenne et d'un amoindrissement de l'homme au nom de l'individualisme et de l'égalitarisme. Aux yeux de Nietzsche, la démocratie n'est donc « pas seulement une forme de décadence de l'organisation politique, mais une forme de décadence, c'est-à-dire de rapetissement de l'homme, sa chute dans la médiocrité et l'abaissement de sa valeur »⁵³. Il ne faudrait donc pas inverser l'ordre priorité sur lequel repose la critique nietzschéenne de la modernité démocratique.

farce sinistre et superflue si on la regarde de près, mais que les nobles et enthousiastes spectateurs de l'Europe entière, qui la suivirent si longuement et si passionnément de loin, interprétèrent au gré de leurs indignations ou de leurs enthousiasmes jusqu'à ce que le texte disparût sous l'interprétation, de même il se pourrait qu'une noble postérité travestît encore une fois le sens de tout le passé et par là en rendit peut-être la vue plus supportable ».

⁵¹ CId, « Incursions d'un inactuel », § 32 et 41. ⁵² HTH, I, § 92; VO, § 26.

⁵² GS, § 362; PBM, § 257.

⁵³ PBM, § 203.

Nietzsche critique certes la démocratie comme une « forme décadente de l'organisation politique »⁵⁴, mais cette décadence ne représente à ses yeux qu'un symptôme néfaste et une conséquence nuisible du déclin des valeurs aristocratiques et du règne des « idées modernes », c'est-à-dire des valeurs démocratiques – dignité de l'homme et du travail, égalité des droits, liberté individuelle et poursuite du bonheur – dont la domination ne détermine pas seulement l'évolution des institutions politiques et des conditions sociales, mais l'avènement d'une société nouvelle et d'un homme nouveau. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que Nietzsche n'ait guère formulé de théorie politique exhaustive, l'intérêt porté par le philosophe aux institutions politiques et sociales demeurant subordonné au projet plus fondamental d'une « critique de la modernité »⁵⁵ et de ses valeurs décadentes. Les positions politiques de Nietzsche doivent donc nécessairement être analysées au prisme de sa philosophie de la culture, dans la mesure où celui-ci ne considère pas seulement la démocratie comme une forme de gouvernement, mais comme un type de société, à la manière de Tocqueville⁵⁶, et plus profondément comme un système axiologique déterminant l'émergence d'une forme particulière d'humanité.

On sait que Tocqueville définissait la démocratie comme l'« égalité des conditions, l'exclusion de toute aristocratie, que celle-ci repose sur des privilèges politiques ou sur une supériorité dans l'importance individuelle ou le pouvoir social »⁵⁷. L'introduction au premier tome de la

⁵⁴ PBM, § 203. Cf. CID, « Incursions d'un inactuel », § 39. La démocratie y est décrite, en des termes semblables, comme une « forme décadente de la force organisatrice ».

⁵⁵ EH, III, « Par-delà bien et mal », § 2.

⁵⁶ Cf. FP avril-juin 1885, 34 [69]. Dans sa lettre à F. Overbeck du 23 février 1887, Nietzsche déclare consacrer des lectures à « l'école de Tocqueville ». Sur les liens entre Nietzsche et Tocqueville, on pourra consulter B. KRULIC, Nietzsche penseur de la hiérarchie: pour une lecture tocquevillienne de Nietzsche, Paris, L'Harmattan, 2002.

⁵⁷ J. S. MILL, Alexis de Tocqueville über die Demokratie in Amerika, in *Gesammelte Werke*, vol. XI, Leipzig, BN, 1869-1880, p. 6, cité par M. C. FORNARI, entrée « Démocratie » in D. ASTOR (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Robert

Démocratie en Amérique affirme le caractère inéluctable du « développement graduel de l'égalité des conditions », « révolution irrésistible qui marche depuis tant de siècles à travers tous les obstacles, et qu'on voit encore aujourd'hui s'avancer au milieu des ruines qu'elle a faites »⁵⁸. Voilà qui n'est pas très éloigné de la position de Nietzsche: à ses yeux en effet, le « milieu » démocratique se caractérise par le rejet sans cesse croissant de tout aristocratie et l'exigence grandissante de la « forme la plus extrême de l'égalité des droits, associée à un agrandissement optique de l'importance propre allant jusqu'à l'absurde »⁶⁰. On aperçoit ici le lien étroit reconnu par Nietzsche entre l'égalitarisme et l'individualisme, déjà mis en évidence par Tocqueville⁶¹, et dont un fragment posthume souligne le caractère aussi psychologiquement cohérent qu'apparemment contradictoire: « Les deux traits qui caractérisent les Européens modernes semblent contradictoires: *l'individualisme* et *l'exigence de droits égaux*: j'ai fini par comprendre. En effet, l'individu est une vanité extrêmement vulnérable: - connaissant combien elle est prompte à souffrir, cette vanité le porte à exiger que tous les autres hommes lui soient reconnus égaux, qu'il se trouve toujours *inter pares* »⁶².

C'est sans doute par l'exigence de droits égaux pour tous que les sociétés démocratiques le plus ostensiblement des sociétés aristocratiques. Cette revendication égalitaire s'articule à une conception de la liberté très différente de celle qui a cours dans les sociétés hiérarchiques. Selon Tocqueville, « la liberté peut en effet se produire à l'esprit humain sous deux formes différentes. On peut voir en elle l'usage d'un droit commun ou la

Laffont (coll. « Bouquins »), 2017, pp. 231-202. Ce passage est signalé en marge par Nietzsche.

⁵⁸ A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, t. I, Paris, Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 1986, pp.

⁵⁹ .44.

⁶⁰ FP novembre 1887 – mars 1888, 11 [226]. Cf. aussi FP automne 1887, 10 [82].

⁶¹ A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, t. I, Paris, Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 1986, pp. 493 et 496 sq.

⁶² FP août-septembre 1885, 40 [26].

jouissance d'un privilège »⁶³. S'étendant sur la nature de la liberté aristocratique, Tocqueville semble même esquisser les contours de ce qui deviendra chez Nietzsche le *pathos de la distance*. « Cette notion aristocratique de la liberté produit chez ceux qui l'ont reçue un sentiment exalté de leur valeur individuelle, un goût passionné pour l'indépendance. Elle donne à l'égoïsme une énergie et une puissance singulières. Conçue par des individus, elle a souvent porté les hommes à des actions extraordinaires; adoptée par une nation toute entière, elle a créé les plus grands peuples qui fussent jamais ». Au contraire, explique Tocqueville, « la notion moderne, la notion démocratique, et j'ose le dire la notion juste de la liberté, chaque homme étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte un naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendamment de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée [...]. Chacun ayant un droit absolu sur lui-même, il en résulte que la volonté souveraine ne peut émaner que de l'union des volontés de tous. Dès lors aussi l'obéissance a perdu sa moralité, et il n'y a plus de milieu entre les mâles et fières vertus du citoyen et les basses complaisances de l'esclave ».

Si Nietzsche s'accorde donc avec Tocqueville pour reconnaître l'individualisme égalitaire comme le principe générateur de la démocratisation des sociétés modernes, plus originale est la thèse du philosophe selon laquelle « le mouvement *démocratique* constitue l'héritage du mouvement chrétien »⁶⁴.

⁶³ A. de TOCQUEVILLE, *Etat social et politique de la France avant et depuis 1789*, annexe au premier volume de *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Cœuvres complètes*, II, 1, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1952, pp. 62-63.

⁶⁴ PBM, § 202. Cf. A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, t. II, Paris, Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 1986, p. 443: « Des hommes semblables et égaux conçoivent aisément la notion d'un Dieu unique, imposant à chacun d'eux les mêmes règles et leur accordant le bonheur futur au même prix ».

«Que chacun soit « âme immortelle » et de rang égal avec chacun, que, dans l'ensemble des êtres, le « salut » de *chacun* puisse revendiquer une importance éternelle, que de petits cagots, des toqués aux trois quarts aient le droit de se figurer que pour eux les lois de la nature soient sans cesse *enfreintes*, — une telle gradation de tous les égoïsmes, jusqu'à l'infini, jusqu'à *l'impertinent ne* peut pas être marquée d'assez de mépris. Et pourtant le christianisme doit sa *victoire* à cette pitoyable flatterie de la vanité personnelle, — par là il a attiré à lui tout ce qui est manqué, bassement révolté, tous ceux qui n'ont pas eu leur part, le rebut et l'écume de l'humanité. Le « salut de l'âme », autrement dit: « le monde tourne autour de moi... ». Le poison de la doctrine « des droits *égaux* pour tous » — ce poison le christianisme l'a semé par principe; le christianisme a détruit notre bonheur sur la terre... Accorder l'immortalité à Pierre et à Paul fut jusqu'à présent l'attentat le plus énorme, le plus méchant contre l'humanité *noble*. — Et n'estimons pas à une trop faible valeur la fatalité qui du christianisme s'est glissée jusque dans la politique! Personne aujourd'hui n'a plus l'audace des privilèges, des droits de domination, du sentiment de respect envers soi et son prochain — *au pathos de la distance*. Notre politique est *malade* de ce manque de courage! L'aristocratie de sentiment a été le plus souterrainement miné par le mensonge de l'égalité des âmes, et si la foi en les « droits du plus grand nombre » fait des révolutions, et *fera* des révolutions, c'est, n'en doutons pas, le christianisme, ce sont les appréciations chrétiennes qui transforment toute révolution en sang et en crime! Le christianisme est une insurrection de tout ce qui rampe, contre ce qui est élevé: l'évangile des « petits » *rend* petit»⁶⁵.

Selon Nietzsche, la croyance démocratique à l'égalité des individus est un héritage de l'influence millénaire exercée par le christianisme sur la pensée et les mœurs européennes⁶⁶. En effet, « bien que le christianisme ait placé au premier plan la doctrine du désintéressement et de l'amour, sa véritable influence historique reste *l'intensification de l'égoïsme*, de l'égoïsme individuel poussé à sa dernière extrémité: cet extrême, c'est la croyance en une immortalité individuelle. L'individu était devenu si important que l'on ne pouvait plus le *sacrifier*: devant Dieu, toutes les « âmes » étaient égales »⁶⁷. Dès lors, « c'est en religion que l'on

⁶⁵ AC, § 43.

⁶⁶ PBM, § 62.

⁶⁷ FP printemps 1888, 14 [5].

a d'abord appris à l'humanité à balbutier le principe de l'égalité, on lui en a ensuite tiré une morale: et quoi d'étonnant si l'homme finit par le prendre au sérieux, par le prendre *de façon pratique!* Je veux dire de façon politique, démocratique, socialiste, pessimiste-indignée... »⁶⁸. C'est l'adhésion de l'humanité européenne aux valeurs chrétiennes qui aurait déterminé, à l'occasion du processus de sécularisation entamé par la modernité scientifique et philosophique, la reformulation de certaines valeurs cardinales de la religion chrétienne dans les termes rationalistes de la philosophie des Lumières. L'idéal démocratique procéderait ainsi d'une sécularisation de la croyance chrétienne en une « égale dignité devant Dieu », réinterprétée par le rationalisme moderne sous la forme abâtardie et vulgarisée de l'égalité des hommes. De ce point de vue, « la démocratie est le christianisme *naturalisé* »⁷⁶, dépouillé de sa signification spirituelle et rendu « pratique » par une progressive incorporation des valeurs chrétiennes à la culture européenne et par un processus de sécularisation au cours duquel certains contenus théologiques de la doctrine chrétienne auraient été transférés sous une forme rationalisée à la conscience moderne.

Le dernier paragraphe de *L'Antéchrist* insiste sur cette responsabilité historique du judéo-christianisme dans le renversement des valeurs naturelles du monde antique, dans la défiguration de l'*humanitas* aristocratique, et dans l'avènement du principe démocratique et de ses conséquences catastrophiques pour la civilisation: « "L'égalité des âmes devant Dieu", ce faux-semblant, ce prétexte offert aux *rancunes* de toutes les âmes viles, cette notion explosive, qui finalement s'est faite révolution, idée moderne et principe du déclin de toute l'organisation sociale, – c'est de la *dynamite chrétienne*... »⁶⁹. Le postulat de l'« égalité des âmes devant Dieu » est en effet « le prototype de toutes les théories de l'égalité des droits » défendues politiquement par le libéralisme et le socialisme⁷⁸. Pire encore, le démocratism moderne représente une continuation du renversement nihiliste des valeurs naturelles et aristocratiques opéré par le judéo-christianisme, une continuation de la « conjuration la plus

⁶⁸ FP printemps 1888, 15 [30]. ⁷⁶ FP automne 1887, 10 [77].

⁶⁹ AC, § 62. ⁷⁸ FP XIV, p. 190 ⁷⁹ AC, § 62.

souterraine qu'il y ait jamais eu – contre la santé, la beauté, la réussite physique, l'audace, l'esprit, la qualité d'âme, contre la *vie même...* »⁷⁰. Pour Nietzsche, la morale démocratique de l'Europe moderne, tout comme la « morale des esclaves » nourrie par le ressentiment judéo-chrétien, « n'est plus l'expression des conditions de vie et de développement d'un peuple, elle n'est plus son profond instinct vital, mais une chose abstraite, contraire à la vie ».

Ce renversement des valeurs est d'emblée politique. Au sein même du monde juif, le christianisme représente, du point de vue ecclésial et politique, « une révolte contre l'Église juive » et « contre la hiérarchie de la société – non pas contre la corruption de la société mais contre la caste, le privilège, l'ordre, la formule. C'est un manque de foi dans les hommes supérieurs »⁷⁰. Jésus est décrit par Nietzsche comme « un saint anarchiste qui appelait le bas peuple, les réprouvés et les “pêcheurs”, les *tchândâlas* du judaïsme, à la résistance contre l'ordre établi – avec un langage, si l'on peut en croire les Évangiles, qui maintenant encore mènerait en Sibérie »⁷¹. Continuant sur sa lancée, le philosophe va jusqu'à présenter le Christ comme « un criminel politique, autant du moins qu'un criminel politique était possible dans une communauté *absurdement impolitique* »⁷². Selon Nietzsche, cette révolte chrétienne contre l'ordre de la société juive s'inscrit dans la lignée des « agitateurs sacerdotaux » que furent les prophètes d'Israël. Ce sont eux en effet qui, frappés par la destruction du royaume et l'oppression de l'exil babylonien, proclamèrent pour la première fois l'idée d'un « “ordre éthique du monde” » et opérèrent le renversement des valeurs antiques dont les « agitateurs chrétiens » et autres « Pères de l'Église » sont les légitimes héritiers⁸³. Le judaïsme que vient confondre la révolution chrétienne menée par Jésus et l'apôtre Paul représente donc déjà une « révolte d'esclaves » contre les valeurs nobles et l'ordre aristocratique de l'Israël antique⁷³. C'est ce renversement des valeurs antiques

⁷⁰ FP XIV, p. 190

⁷¹ FP XIV, p. 190

⁷² FP XIV, p. 190 ⁸³ GM, III, § 22.

⁷³ Cf. AC, § 25: « A l'origine, surtout au temps de la royauté, Israël aussi était à l'égard de toutes choses dans un rapport juste, c'est-à-dire naturel. Son Iavhé

qui par la suite, sous la forme universalisée du christianisme paulinien, triompha de la civilisation gréco-romaine, inspira le soulèvement de la Réforme contre l'esprit paganisant de la Renaissance italienne, et enfin « la dernière grande révolte d'esclaves »⁸⁵ que fut la Révolution française, première secousse d'envergure du tremblement de terre historique que représenta l'irruption du mouvement démocratique européen sur la scène de l'histoire⁷⁴. C'est en raison de la parenté généalogique reconnue par Nietzsche entre le renversement judéo-chrétien des valeurs antiques et le cycle des révolutions démocratiques modernes⁷⁵ que celui-ci peut affirmer sans hésitation que « la Judée triomphe une fois de plus de l'idéal classique avec la Révolution française »⁷⁶. Nietzsche se plaît ainsi à invoquer la « Judée », en tant que source historique du renversement des valeurs naturelles et aristocratiques, comme l'inspiratrice originelle et la figure emblématique du mouvement démocratique et du socialisme, dont le rêve d'une palinogénésie sociale et politique n'est que l'incorporation dans le cours du temps historique de l'*eschaton* judéo-chrétien: « Le “jugement dernier” », écrit Nietzsche, « est la révolution telle que l'attend l'ouvrier socialiste, mais conçue dans des temps quelque peu plus éloignés »⁷⁷. Comme le fait remarquer à juste titre Domenico Losurdo, « il découle de la mise en évidence de la ligne de continuité qui caractérise le

était l'expression du sentiment qu'il avait de sa puissance, de la joie d'être soi, de son espoir en soi; par lui, on espérait victoire et salut, en lui, on faisait confiance à la nature pour qu'elle donnât au peuple ce dont il avait besoin ». ⁸⁵ PBM, § 46.

⁷⁴ GM, I, § 16.

⁷⁵ PBM, § 202.

⁷⁶ GM, I, § 16.

⁷⁷ CID, « Divagations d'un inactuel », § 34. Cf. FP printemps 1884, 25 [178], p. 74. Nietzsche y dénonce, comme une « continuation du christianisme par la Révolution française », le fait que triomphe depuis Rousseau « la conviction la plus arrêtée que le goût de la domination est le plus grand des vices, la certitude absolue que la morale et désintéressement sont des concepts identiques, que le “bonheur de tous” est un but digne d'être recherché (c'est-à-dire le royaume céleste du Christ). Nous sommes sur la meilleure voie: le royaume céleste des pauvres d'esprit a commencé ».

cycle millénaire des révoltes d’esclaves un pouvoir de démystification qui va dans deux directions: d’un côté il dissipe l’aura d’innocence politique et de sacralité qui entoure la religion juive et chrétienne, de l’autre il réfute le caractère laïque et scientifique que le mouvement révolutionnaire et socialiste aime pourtant s’attribuer »⁷⁸.

3. *Libéralisme et socialisme*

Si le concept de démocratie revêt donc chez Nietzsche une signification culturelle prééminente, et désigne la transformation de la civilisation européenne moderne sous l’influence d’un ensemble complexe de valeurs héritées du christianisme, le caractère politique de ce mouvement ne doit cependant pas être sous-estimé, dans la mesure où le régime fondé sur les droits de l’homme et la souveraineté populaire qui caractérise la démocratie moderne est la traduction politique nécessaire de cette évolution. On ne saurait donc faire l’économie de la dimension politique de la critique nietzschéenne de la morale démocratique et de ses fondements chrétiens, dans la mesure où « les institutions politiques et sociales expriment elles-mêmes cette morale d’une manière toujours plus évidente: le mouvement démocratique est l’héritier du mouvement chrétien »⁹¹. Sous la plume de Nietzsche, la démocratie politique apparaît ainsi, à la fois comme un symptôme et un facteur d’aggravation en retour des valeurs individualistes et égalitaires de l’Europe moderne, et des phénomènes qui lui sont associés, tels que le misarchisme et la morale de la compassion. Mais la démocratie politique est aussi critiquée, en tant que telle, comme une forme d’organisation délétère, dont le philosophe ne se prive pas de repérer et de condamner les défaillances, et singulièrement le despotisme selon lui indissociable de l’extension constante du champ d’action de l’Etat social. Ces diverses plaintes appartiennent à la panoplie classique d’un conservatisme politique déplorant la démocratisation des sociétés modernes, et elles classent politiquement leur auteur.

⁷⁸ D. LOSURDO, Nietzsche philosophe réactionnaire. Pour une biographie politique, Paris, Delga, p. 72. ⁹¹ PBM, § 202.

La critique nietzschéenne de la démocratie n'est donc pas réductible à une critique de la culture moderne. Nietzsche diagnostique et condamne également la traduction politique des valeurs démocratiques de liberté et d'égalité sous la forme d'institutions, de lois et de décisions. L'égalité des droits ou le parlementarisme ne sont pas simplement considérés par Nietzsche comme des symptômes de l'emprise croissante des valeurs démocratiques sur la culture et la morale, mais comme des innovations politiques à la fois mensongères et destructrices méritant d'être dénoncées et combattues en tant que telles. Parmi les cibles les plus courantes des attaques de Nietzsche contre la démocratisation de la sphère politique, il faut compter l'égalité des droits, l'extension individualiste des droits subjectifs, l'abolition des privilèges et de l'esclavage, l'égalitarisme économique et social, l'étatisme, le libéralisme et le socialisme. Aux yeux de Nietzsche, toutes ces innovations politiques, qu'il rassemble sous le vocable d'« idées modernes », sont la conséquence du mouvement démocratique, et de son influence à la fois individualiste et égalitariste. Si les idées modernes sont à combattre, c'est parce qu'elles sont viciées, dans leur principe même, par cette origine commune dans le démocratisme européen, alliance du misarchisme et de la compassion universelle héritée du christianisme et prospérant sur le terrain fertile du ressentiment des hommes et des classes inférieures.

Selon Nietzsche, le fondement de la démocratie moderne est le principe d'égalité des libertés, traduction politique de l'individualisme égalitaire propre à l'Europe contemporaine. Cette alliance de la liberté individuelle et de l'égalité de tous est le cœur battant de l'idéal démocratique, irriguant de ses principes la pensée des droits de l'homme, et donnant naissance à la variété des idéologies façonnant la modernité politique. C'est parce que ces « idées modernes » sont toutes fondées sur l'individualisme égalitaire que Nietzsche peut les dénoncer d'un même souffle comme pernicieuses et mensongères. Aux yeux de Nietzsche, l'affrontement des nations sur la scène politique de l'Europe est donc un épiphénomène qui ne doit pas dissimuler un mouvement plus profond de démocratisation progressive des valeurs, des mœurs et des institutions. Ce mouvement démocratique transcende les différends partisans entre démocrates conservateurs, libéraux et socialistes, qui participent tous de la

logique plébéienne de la « bête à corne » et du « bétail électoral », tant du point de vue des principes que de la pratique politique.

Nietzsche ne s'oppose donc pas simplement au libéralisme ou au socialisme, voire à leurs seuls excès nuisibles. Au contraire, le philosophe critique avec adresse et acidité le cœur même du projet d'autonomie démocratique, exprimé par la devise républicaine et révolutionnaire française. Liberté, égalité, fraternité: ces grands mots d'ordre démocratiques ne signifient rien d'autre, aux oreilles de Nietzsche, que licence individualiste, nivellement égalitaire, et compassion universelle. Jugées à l'aune de leurs effets réels sur l'Europe moderne, les valeurs démocratiques sont ainsi appelées à perdre de leur superbe. L'égalité des hommes, qui semble prêchée par la justice même, est en réalité une injustice, un nivellement de puissances inégales violant toute justice et fragilisant le respect dû aux hiérarchies naturelles. La liberté des modernes, quant à elle, n'est qu'une simple licence ouvrant la porte au chaos individualiste et à la destruction des institutions nécessaires au bon ordre de la société – le mariage en premier lieu. La fraternité, enfin, n'est qu'une idée sentimentale et éthérée qui, prise au sérieux et appliquée de manière indiscriminée à l'ensemble des hommes, produirait une hypertrophie délétère du sentiment naturel de compassion de propre à miner le pathos de la distance et à saper tout ordre du rang.

Ceci étant posé, il convient de ne pas durcir inutilement l'antidémocratie de Nietzsche, qui n'est pas une apologie de la tyrannie ou de l'exercice indiscriminé et aveugle du pouvoir politique. Rien n'autorise à penser que Nietzsche refuse une organisation politique fondée sur la primauté du droit, le respect de l'ordre constitutionnel, et une certaine mesure d'égalité juridique et de liberté individuelle. Les divers régimes dont Nietzsche paraît approuver l'organisation politique, qu'il s'exprime à ce sujet de manière directe ou indirecte, ne sont généralement pas comptables de tels excès. Citons par exemple les cités-Etat de l'Antiquité grecque et de la Renaissance italienne, la république aristocratique romaine ou l'empire français de Napoléon. En vérité, l'antidémocratie et le refus de l'égalité des droits n'équivalent pas nécessairement à un blanc-seing donné à la tyrannie et aux excès d'une exploitation illimitée. L'inégalité et la hiérarchie, chez Nietzsche comme chez d'autres penseurs

de l'aristocratie politique, sont appelées à prendre la forme de la mesure et de la justice géométrique, soit d'un rapport d'équilibre et de proportion assignant à chacun ce qui lui est dû, et confiant à chacun les devoirs qui lui incombent. On peut cependant regretter que Nietzsche, après s'être fait le brillant et impitoyable contempteur des illusions modernes, ne se soit guère montré loquace dans le domaine de la théorie politique positive. Voilà qui, à coup sûr, laisse au lecteur un goût de trop peu.

Les deux idéaux et mouvements politiques principaux auxquelles peuvent être rattachées les critiques de Nietzsche à l'endroit de la politique démocratique sont le libéralisme et le socialisme, dont il n'est pas hasardeux d'affirmer qu'ils représentent les deux tendances fondamentales de la modernité politique, et qu'ils forment la dualité autour de laquelle s'organise l'ensemble du champ politique dans les sociétés démocratiques. Pour Nietzsche, le libéralisme et le socialisme ne sont certes que deux variations sur un même thème, celui des valeurs démocratiques de liberté et d'égalité des hommes. Nietzsche est cependant loin d'être aveugle aux différences importantes séparant ces deux idéaux et mouvements politiques, de sorte qu'il est possible de rendre compte du traitement spécifique et différencié du libéralisme et du socialisme dans l'œuvre du philosophe. Ces traitements distincts sont néanmoins unis par une même méthode argumentative et rhétorique. Usant d'une stratégie discursive aussi retorse qu'efficace, Nietzsche jette le soupçon sur la capacité du libéralisme à favoriser la liberté, et sur la capacité du socialisme à assurer l'égalité de tous sans se muer en tyrannie. De cette manière, le philosophe tente de démontrer l'incapacité de la « philosophie démocratique des Lumières » à élaborer une conception à la fois juste et salutaire de la liberté et de l'égalité.

Prenons le cas du libéralisme. Selon Nietzsche, le libéralisme repose sur une idée démocratique, et donc fautive, de la liberté, comprise à la fois comme liberté négative et participation aux institutions politiques. Dans une société démocratique et libérale, l'homme est amené à confondre sa « liberté » de voter et d'exprimer son opinion, dans le registre limité des partis et des opinions acceptables, avec sa véritable liberté d'homme indépendant, souverain de lui-même, maître de sa famille et de ses affaires,

membre actif et productif de sa communauté acquérant influence et autorité à mesure de ses qualités personnelles et de ses accomplissements. La liberté authentique est en effet responsabilité, elle est « volonté de répondre de soi »⁷⁹. Elle est aussi pathos de la distance, désir d'établir et de « maintenir les distances qui nous séparent » par la naissance et par l'effort, voire même de les accroître⁸⁰. Être libre, c'est être fort, « c'est être indifférent aux chagrins, aux duretés, aux privations, à la vie même »⁸¹. La liberté n'est donc qu'un autre mot pour désigner la puissance d'être, la force de volonté et la hiérarchie des instincts; « liberté signifie que les instincts virils, les instincts joyeux de guerre et de victoire, prédominent sur tous les autres instincts, par exemple sur ceux du "bonheur" ». C'est pourquoi le philosophe peut aller jusqu'à définir la volonté de puissance comme un « instinct de liberté »⁸². En définitive, écrit Nietzsche d'une plume acerbe, « l'homme devenu libre, combien plus encore l'esprit devenu libre, foule aux pieds cette sorte de bien-être méprisable dont rêvent les épiciers, les chrétiens, les vaches, les femmes, les Anglais et autres démocrates »⁸³. Le libéralisme prétend donc, en abattant les obstacles à la volonté individuelle, accroître et développer la liberté. Rien n'est plus faux, du point de vue de Nietzsche, car la liberté, « chez les individus comme chez les peuples », se mesure « à la résistance qu'il faut surmonter, à la peine qu'il en coûte pour arriver en *haut* ». C'est pourquoi

« les institutions libérales cessent d'être libérales aussitôt qu'elles sont acquises: il n'y a, dans la suite, rien de plus foncièrement nuisible à la liberté que les institutions libérales ». Elles persuadent l'homme du fait que sa valeur, sa dignité et sa liberté lui sont acquises en vertu de ses droits d'homme et de citoyen, et qu'il ne lui sera point nécessaire de lutter pour les conquérir et les

⁷⁹ CId, « Divagations d'un inactuel », § 38.

⁸⁰ PBM, § 257. Cf. aussi CId, « Divagations d'un inactuel », § 37, où Nietzsche définit le pathos de la distance comme « la volonté d'être soi-même ».

⁸¹ CId, « Divagations d'un inactuel », § 38.

⁸² GM, II, § 17 et § 18, où Nietzsche mentionne à nouveau « cet instinct de liberté (ou, comme je dirais dans mon langage, de la volonté de puissance ».

⁸³ CId, « Divagations d'un inactuel », § 38.

conserver. Pire encore: elles incitent à confondre liberté et licence⁸⁴, enseignent à respecter dans l'égalité une fausse mesure de la justice⁸⁵, et réduisent à peau de chagrin la passion de la distance dont naissent les grandes ambitions et les grands accomplissements⁹⁹. Par conséquent, les valeurs et institutions libérales nées du mouvement démocratique « minent sourdement la volonté de puissance, elles sont le nivellement de la montagne et de la vallée érigée en morale, elles rendent petit, lâche et avide de plaisirs, – le triomphe des bêtes de troupeau les accompagne à chaque fois. Libéralisme: autrement dit *abêtissement par troupeaux...* »⁸⁶.

Selon Nietzsche, si le libéralisme ne remplit pas ses promesses, c'est donc parce que l'accroissement réel de la liberté repose sur le développement des instincts antilibéraux de guerre, de conquête, sur la volonté d'être soi et de dominer. Ces instincts sont pourtant brimés par les institutions libérales, qui ne peuvent s'établir durablement que là où règne la douceur des mœurs et la passion de l'égalité, le désir de paix perpétuelle et le « doux commerce ». Et pourtant, par un apparent paradoxe dont l'histoire a le secret, l'établissement des institutions libérales nécessite généralement qu'une guerre soit menée en leur nom. C'est pourquoi « les mêmes institutions, tant qu'il faut combattre pour elles, ont de tout autres conséquences; elles favorisent alors, d'une façon puissante, le développement de la liberté. En y regardant de plus près on voit que c'est la guerre qui produit ces effets, la guerre pour les instincts libéraux, qui, en tant que guerre, laisse subsister les instincts *anti-libéraux* »⁸⁷. Et la guerre, ajoute-t-il, « élève à la liberté, car « l'homme libre est guerrier » - il se développe dans l'adversité, dans le triomphe sur les obstacles et les résistances qu'il rencontre. Jouant l'une contre l'autre les conceptions aristocratique et démocratique de la liberté, Nietzsche exalte la première tout en disqualifiant la seconde comme une idée délétère, à la fois cause et symptôme de décadence.

⁸⁴ CId, « Divagations d'un inactuel », § 41; GS, § 290.

⁸⁵ CId, « Incursions d'un inactuel », § 48. ⁹⁹ PBM, § 257

⁸⁶ CId, « Divagations d'un inactuel », § 38.

⁸⁷ CId, « Divagations d'un inactuel », § 38.

Aujourd'hui, écrit Nietzsche, « la prétention à l'indépendance, au développement libre, au *laisser-aller* est soulevée avec le plus de chaleur, précisément par ceux pour qui aucune bride ne serait assez *sévère* — cela est vrai *in politicis*, cela est vrai en art. Mais cela est un symptôme de *décadence*: notre idée moderne de la « liberté » est une preuve de plus de la dégénérescence des instincts »⁸⁸.

«Le type le plus élevé de l'homme libre doit être cherché là, où constamment la plus forte résistance doit être vaincue: à cinq pas de la tyrannie, au seuil même du danger de la servitude. Cela est vrai psychologiquement si l'on entend par « tyrannie » des instincts terribles et impitoyables qui provoquent contre eux le maximum d'autorité et de discipline — le plus beau type en est Jules César; — cela est vrai aussi politiquement, il n'y a qu'à parcourir l'histoire. Les peuples qui ont eu quelque valeur, qui ont *gagné* quelque valeur, ne l'ont jamais gagnée avec des institutions libérales: le *grand péril* fit d'eux quelque chose qui mérite le respect, ce péril qui seul nous apprend à connaître nos ressources, nos vertus, nos moyens de défense, notre *esprit*, — qui nous contraint à être fort... *Premier* principe: il faut avoir besoin d'être fort: autrement on ne le devient jamais. — Ces grandes écoles, véritables serres chaudes pour les hommes forts, pour la plus forte espèce d'hommes qu'il y ait jamais eue, les sociétés aristocratiques à la façon de Rome et de Venise, comprirent la liberté exactement dans le sens où j'entends ce mot: comme quelque chose qu'à la fois on a et on n'a *pas*, que l'on *veut*, que l'on *conquiert*...»⁸⁹.

En abattant les privilèges de l'ancienne noblesse et en consacrant l'égalité de tous, le libéralisme rend inévitable le triomphe de la

⁸⁸ CId, « Divagations d'un inactuel », § 41. Cf. GS, § 290, où Nietzsche affirme que « ce sont les caractères faibles, incapables de se dominer, qui haïssent la sujétion du style: ils sentent que si cette maudite contrainte leur était imposée, ils deviendraient nécessairement vulgaires sous sa domination: - ils deviennent esclaves dès qu'ils servent, ils détestent servir. De tels esprits – ce peuvent être des esprits de premier plan – tendent toujours à façonner et interpréter eux-mêmes et leur entourage comme libre nature – sauvage, arbitraire, fantastique, désordonnée, surprenante: et en cela ils font bien parce que c'est la seule manière qu'ils aient de se faire du bien à eux-mêmes! ».

⁸⁹ CId, « Divagations d'un inactuel », § 38. ¹⁰⁴ HTH, I, § 480.

bourgeoisie capitaliste, et la destruction du terrain inégalitaire sur lequel peut fleurir et se maintenir une caste aristocratique. Or, selon Nietzsche, seule une telle « race supérieure », aux attitudes et aux formes nobles, est en mesure de justifier et de légitimer l'infériorité et l'exploitation des masses par le spectacle de sa superbe et de ses hauts faits. En substituant au règne de la naissance, de la valeur et de l'honneur celui de l'argent, de la chance et du hasard, le libéralisme a supprimé l'unique légitimation de l'inégalité des conditions, et inauguré l'ère des revendications égalitaires et socialistes. Sans la forme noble et les vertus aristocratiques qui fondent sa valeur éminente, la classe supérieure n'est plus en mesure de justifier ses privilèges sociaux et ses avantages matériels. De sorte que « si l'on réussit, il est vrai, à faire de cet esprit d'action en masse », de la dépersonnalisation laborieuse typique des couches inférieures de la société, « l'esprit des classes élevées de la société, les bataillons socialistes seront absolument en droit de chercher à faire matériellement passer le niveau entre eux et ces classes, puisque moralement, dans la tête et dans le cœur, ils se croient déjà mutuellement au même niveau »¹⁰⁴.

«Du manque de forme noble. — Les soldats et les commandants entretiennent toujours des rapports mutuels bien plus élevés que les ouvriers et les employeurs. Pour l'heure du moins, toute culture d'origine militaire se situe encore largement au-dessus de toute soi-disant culture industrielle: cette dernière est, sous sa forme actuelle, le mode d'existence le plus vulgaire qui ait jamais existé. C'est la simple loi du besoin qui s'y exerce: on veut vivre et l'on doit se vendre, mais on méprise celui qui tire profit de ce besoin et s'achète l'ouvrier. Il est étrange que l'on ressente la soumission à des personnes puissantes, effrayantes, voire terrifiantes, à des tyrans et à des chefs militaires comme infiniment moins pénible que cette soumission à des inconnus dénués d'intérêt comme le sont tous les magnats de l'industrie: l'ouvrier ne voit d'ordinaire dans l'employeur qu'un chien astucieux, qu'un vampire qui spéculé sur toute misère, dont le nom, la tournure, les mœurs et la réputation lui sont totalement indifférents. Il est vraisemblable que les industriels et les gros négociants étaient jusqu'à présent trop dépourvus de toutes les formes et de toutes les marques distinctives de la race supérieure, qui seules rendent les personnes intéressantes; peut-être, s'ils avaient dans le regard et dans l'attitude la noblesse de l'aristocratie de naissance, n'y aurait-il pas de socialisme des masses. Car celles-ci sont au fond prêtes à toute

espèce d'esclavage, à condition que le supérieur qui les commande légitime constamment sa supériorité, le fait qu'il est né pour commander — au moyen de la forme noble! L'homme le plus commun sent que la noblesse ne s'improvise pas et qu'il doit honorer en elle le fruit produit par de longues périodes, — mais l'absence de forme supérieure et la vulgarité tristement célèbre des industriels aux mains rouges et grasses le conduisent à penser que seuls le hasard et la chance ont ici élevé l'un au-dessus de l'autre: tant mieux, conclut-il par devers lui, faisons-nous aussi l'essai du hasard et de la chance! Jetons donc les dés! — et c'est le début du socialisme»⁹⁰.

Du point de vue de ses principes comme de ses conséquences, le libéralisme est donc le ferment du socialisme, qu'il contient en germe et qu'il porte « comme la nuée porte l'orage ». C'est pourquoi la critique nietzschéenne du socialisme est solidaire de son attaque en règle contre le libéralisme. Nietzsche emploie en effet une stratégie argumentative similaire, visant à disqualifier le socialisme en pointant du doigt son potentiel tyrannique, et son incapacité prévisible à instaurer une société d'égalité et de liberté. Nietzsche entend également montrer que la quête d'une égalité absolue sacrifie sur l'autel de la passion révolutionnaire les améliorations mesurées pouvant être apportées à la condition ouvrière par un gouvernement sage. Nietzsche va cependant plus loin, et oppose au socialisme une objection philosophique plus profonde. Devant la prétention du libéralisme démocratique à développer la liberté, Nietzsche avait défendu une conception aristocratique de la liberté comme puissance, privilège et responsabilité. Face au socialisme et à sa volonté d'édifier une société des égaux, Nietzsche redouble de fermeté et durcit son discours. Comparant la « doctrine de l'égalité » à un poison vénéneux et à une parodie de justice, Nietzsche lui oppose le principe aristocratique de l'égalité géométrique, et donc d'une justice inégalitaire: « Aux égaux, égalité, aux inégaux, inégalité — tel devrait être le vrai langage de toute justice; et, ce qui s'ensuit nécessairement, ce serait de ne jamais égaliser des inégalités »⁹¹. Non content de dénoncer l'égalité comme une fiction

⁹⁰ GS, § 40.

⁹¹ CId, « Divagations d'un inactuel », § 48. ¹⁰⁷ APZ, II, Des tarentules ¹⁰⁸ HTH, I, § 446.

perverse, à la fois mensongère et injuste, Nietzsche affirme que le désir d'égalité, passion fondamentale de l'homme démocratique, n'est qu'une volonté de nivellement, et l'expression faussement vertueuse du ressentiment des hommes et des classes inférieures. « Volonté d'égalité », tel devra être désormais le nom de la vertu », écrit Nietzsche dans son *Zarathoustra*. « Vous, prédicateurs de l'égalité, la folie tyrannique de l'impuissance réclame à cor et à cri chez vous l'égalité: vos plus secrètes convoitises de tyrannie s'emmitouflent donc de paroles de vertu ». Le philosophe, par la bouche du prophète, réaffirme donc le principe de la justice aristocratique: « C'est ainsi que la justice me parle à moi: "les hommes ne sont pas égaux", et il ne faut pas non plus qu'ils le deviennent: ils doivent toujours mettre plus d'inégalité entre eux »¹⁰⁷. Aux yeux de Nietzsche, l'égalité des droits et des devoirs n'a de sens qu'à un niveau de puissance équilibré, c'est-à-dire au sein d'une même caste ou classe sociale, ou plus largement entre des individus de même *rang*, dans tous les sens du terme et jusqu'au plus spirituel. Selon lui, l'égalitarisme socialiste est aveugle aux différentiels de puissance et aux véritables hiérarchies séparant les hommes et les nations. Or c'est le degré de puissance, et non une fantomatique « dignité », qui conditionne les droits et les devoirs incombant à chacun. La réponse à la question « qui peut exiger? » détermine « qui a le droit de » ou le « droit à » quoi que ce soit¹⁰⁸. Dans le cas contraire, l'égalité n'est qu'une fiction, une injustice ou une impertinence.

Nietzsche comprend le socialisme comme l'idéal politique posant l'égalité de tous comme un principe fondamental de la vie collective, un principe moral et juridique qui est aussi un principe ontologique⁹². Pour les socialistes, les hommes ne sont pas seulement égaux en droits, mais sont radicalement, ontologiquement égaux. Ils ont tous une même valeur, et la politique ne doit pas simplement garantir leur égalité juridique, mais leur égalité réelle. Considéré sous cet angle, le socialisme n'est qu'une excroissance plus radicale et plus consistante de l'idéal démocratique, dépassant les limitations formelles du libéralisme bourgeois pour mieux actualiser ses principes. La devise révolutionnaire française illustre parfaitement la continuité du libéralisme et du socialisme. C'est en effet au nom

⁹² FP début 1888, 15 [30].

de la liberté, de l'égalité et de la fraternité que les socialistes opposent au libéralisme la nécessité de l'émancipation du prolétariat et de l'abolition de la société de classes. La critique socialiste du libéralisme politique et économique, qui dénonce le caractère purement « formel » de sa mise en œuvre des principes démocratiques, révèle ainsi la parenté intime de ces deux systèmes axiologiques et politiques. Aux yeux des socialistes, l'égalité des droits libérale est insuffisante, et n'a de sens que dans le cadre d'une réorganisation du système productif et redistributif visant à instaurer une égalité économique réelle. De même, la liberté libérale n'est créditée d'aucune valeur, et dénoncée comme simple liberté pour le bourgeois d'exploiter les prolétaires. Séparée de la demande d'égalité sociale, qui en conditionne l'exercice effectif, elle n'est pas porteuse d'émancipation. Enfin, la démocratie libérale ne serait qu'une parodie de démocratie, consacrant la domination de la bourgeoisie par les moyens du système représentatif. Face aux défaillances démocratiques du libéralisme politique et économique, le socialiste en appelle à une réalisation effective du projet démocratique. Si l'on accepte la description et la généalogie nietzschéenne des valeurs démocratiques, alors il apparaît en toute clarté que le socialisme n'offre pas une critique fondamentale du libéralisme, c'est-à-dire une critique des valeurs libérales, mais une dénonciation du caractère purement formel de la réalisation libérale du projet d'autonomie, caractérisé par la souveraineté des individus égaux et la logique des droits individuels, et dont la démocratie forme l'horizon politique indépassable.

Aux yeux de Nietzsche, le socialisme n'est donc que la pointe la plus avancée du mouvement démocratique. En réalité, libéralisme et socialisme ne sont que les deux faces d'une même pièce, en l'espèce de l'individualisme égalitaire de la modernité démocratique. En effet, la société sans classe et sans Etat du communisme réalisé, la société souhaitée par Marx et ses épigones, est par excellence la société de la « libre association des individus », dont l'égalité est pure de toute attache traditionnelle et hiérarchique. C'est la société du « développement intégral de l'individu », où « le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ». La lutte socialiste contre l'aliénation, telle qu'elle est définie par Marx, n'inclut pas uniquement l'abolition des classes sociales, mais aussi la fin de la division du travail – « il n'y aura

plus de peintres, mais des hommes qui peindront » – et la disparition de l'Etat suite à la suppression des contraintes économiques entravant le libre développement de l'individu. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le lien établi par Nietzsche entre le socialisme et l'anarchisme, du point de vue des idées et des valeurs comme des instincts et de la pratique politique⁹³. En particulier, le philosophe fait remarquer que le socialisme annonce la fin de l'Etat comme condition de l'épanouissement d'une humanité libérée de ses chaînes⁹⁴. Cette étonnante remarque n'est pourtant pas gratuite, car la théorie socialiste classique postule en effet qu'une fois dépassées les contradictions du capitalisme, l'Etat disparaîtrait pour laisser place à « l'administration des choses » dans le cadre de l'autoorganisation des travailleurs libres⁹⁵. Alliant la disparition de l'Etat

⁹³ A, § 184; AC, § 57.

⁹⁴ HTH, I, § 472; FP fin 1880, 6 [377].

⁹⁵ L'idée d'une disparition du politique, à tout le moins sous sa forme étatique, est prégnante dans la théorie socialiste jusqu'au tournant social-démocrate. Cf. Karl Marx, Manifeste du Parti Communiste. Marx y défend la thèse d'une disparition du politique comme tel: « Les antagonismes de classe une fois disparus [...] alors le pouvoir public perd son caractère politique ». Il ne s'agit pas là d'un hapax dans les formulations théoriques du socialisme au XIX^{ème} siècle. Friedrich Engels, par exemple, fera plus tard écho à cette mystérieuse formule marxienne. Cf. F. ENGELS, *Anti-Dühring*, III, chapitre 2: « Le gouvernement des personnes (die Regierung über Personen) fait place à l'administration des choses (die Verwaltung von Sachen) et à la direction des opérations de production ». Par cette formulation positive, Engels éclaire la nature d'un pouvoir public non politique, qui subsisterait comme pure administration économique de l'infrastructure productive. D'après Engels, l'idéal d'une absorption complète du politique par l'économie et d'une abolition socialiste de l'Etat représente la consommation ultime des principes du saint-simonisme. Cf. F. ENGELS, *Anti-Dühring*, III, chap. 1: « En 1816, [Saint-Simon] proclame la politique science de la production et il prédit la résorption entière de la politique dans l'économie. Si l'idée que la situation économique est la base des institutions politiques n'apparaît ici qu'en germe, le passage du gouvernement politique à une administration des choses et à une direction des opérations de production, donc l'abolition de l'Etat dont on a fait dernièrement tant de bruit, se trouve déjà clairement énoncée ici ». On peut néanmoins se montrer sceptique quant

et du politique à l'émancipation de l'individu, l'image du « grand soir » de la révolution sociale dépeinte par les écrits socialistes est celle d'une société des individus libres et égaux, libérés de toute hétéronomie, qui ne va pas sans rappeler l'idéal libéral d'une société des individus s'autoorganisant spontanément selon la logique du contrat. Elle révèle la parenté intime du libéralisme et du socialisme, et de leur idéal démocratique du « troupeau autonome »¹¹³.

Au-delà de leurs différences, libéralisme et socialisme reposent sur les mêmes valeurs, les mêmes principes fondamentaux, les mêmes « idées modernes » de liberté, d'égalité, de dignité du travail et de progrès. En définitive, du point de vue de Nietzsche, le socialisme n'est rien d'autre que la radicalisation de l'individualisme libéral, lui-même héritier de la sacralisation chrétienne de la personne humaine¹¹⁴. Nietzsche partage cette intuition de l'unité profonde du socialisme et du libéralisme avec Dostoïevski, pour qui les « nihilistes » russes de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle sont les héritiers radicalisés et impatientes de la génération libérale des années 1840⁹⁶. Cette similarité se double d'une ressemblance rhétorique. Certes, là où Dostoïevski, emporté par son imagination théologique, dépeint le socialisme sous les traits d'une menace démoniaque, Nietzsche se contente d'y voir l'effet d'un délire morbide, tributaire d'une corruption du sentiment moral et d'une dérive de l'imagination politique. Néanmoins, dans les deux cas, le socialisme apparaît comme un idéal fantastique et menaçant, une sorte d'« idée chrétienne devenue folle », selon le mot de Chesterton, à la fois illusoire et dangereuse.

au contenu réel, s'il doit être non-politique, de cette « pure administration ». Sur ce difficile point de doctrine, on consultera avec profit E. BALIBAR, *Cinq Etudes du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974, pp. 86 et s.¹¹³ PBM, § 202.¹¹⁴ L'idée d'un fondement individualiste commun au libéralisme et au socialisme est prégnante dans la critique communautarienne du libéralisme, notamment chez MacIntyre. Cf. V. DESCOMBES, « Alasdair MacIntyre en France », in *Revue internationale de philosophie*, 2013/2 n°264, pp. 135-156.

⁹⁶ Cette idée hante *Les Démons*, œuvre lue et annotée par Nietzsche.

¹¹⁶ PBM, § 202.

Que le socialisme ne soit qu'un rêve, voilà dont semble témoigner son désir anarchiste d'émancipation, résumé par la formule « ni Dieu ni maître », et l'aspect à la fois idyllique et éthéré de la « société libre » que dépeignent ses thuriféraires. Aux yeux de Nietzsche, le caractère chimérique de l'espérance socialiste n'est que le reflet du nihilisme profond qui anime l'ensemble du mouvement démocratique, en tant que continuation du mouvement chrétien¹¹⁶. Le nihilisme des valeurs et des idéaux socialistes, leur caractère hostile à la vie, est selon Nietzsche un héritage du christianisme, dont procède le mouvement démocratique de l'Europe, et dont le socialisme représente la formulation la plus radicale. Le démocratisme, fruit du christianisme, est comme lui fondé sur un principe d'irréalité, sur une hostilité profonde aux conditions et aux nécessités même de la vie. C'est précisément parce qu'il est fondé sur ce nihilisme des valeurs que le rêve démocratique et socialiste est toujours en passe de tourner au cauchemar; c'est parce qu'il consiste, comme le christianisme, en une négation de la réalité, que l'idéalisme socialiste est si dangereux. Le chrétien sait que la cité terrestre n'est pas la cité de Dieu. Le socialiste, lui, est un chrétien impatient, désireux d'établir sur la terre le royaume de Dieu et des pauvres en esprit, et son empressement aura tôt fait de se muer en révolution et en crime⁹⁷. Au sujet du progrès de la démocratie, Nietzsche écrit:

«Que son allure soit cependant trop lente et trop endormie pour les impatients, pour les malades, pour les monomanes de cet instinct, c'est ce que prouvent les hurlements toujours plus furieux, les grincements de dents toujours moins dissimulés des anarchistes, ces chiens qui rôdent aujourd'hui à travers les rues de la culture européenne, en opposition, semble-t-il, avec les démocrates pacifiques et laborieux, les idéologues révolutionnaires, plus encore avec les philosophes maladroits, les enthousiastes de fraternité qui s'intitulent socialistes et qui veulent la « société libre », mais en réalité tous unis dans une hostilité foncière et instinctive contre toute forme de société autre que le troupeau *autonome* (qui va jusqu'à refuser les idées de « maître » et de « serviteur » — « *ni Dieu ni maître* », dit une formule socialiste —); unis dans une résistance acharnée contre toute prétention individuelle, contre tout droit particulier, contre

⁹⁷ CID, « Divagations d'un inactuel », § 34. ¹¹⁸ PBM, § 202.

tout privilège (c'est-à-dire, en dernier lieu, contre tous les droits: car, lorsque tous sont égaux, personne n'a plus besoin de « droits » —); unis dans la méfiance envers la justice répressive (comme si elle était une violence contre des faibles, une injustice à l'égard d'un être qui n'est que la conséquence *nécessaire* d'une société du passé); tout aussi unis dans la religion de la pitié, de la sympathie envers tout ce qui sent, qui vit et qui souffre (en bas jusqu'à l'animal, en haut jusqu'à « Dieu » — l'excès de « pitié pour Dieu » appartient à une époque démocratique —); tous unis encore dans le cri d'impatience de l'altruisme, dans une haine mortelle contre toute souffrance, dans une incapacité presque féminine de rester spectateurs lorsque l'on souffre, et aussi dans l'incapacité de *faire* souffrir; unis dans l'obscurcissement et l'amollissement involontaires qui semblent menacer l'Europe d'un nouveau bouddhisme; unis dans la foi en la morale d'une pitié *universelle*, comme si cette morale était la morale en soi, le sommet, le sommet que l'homme a réellement *atteint*, le seul espoir de l'avenir, la consolation du présent, la grande rémission de toutes les fautes des temps passés; — tous unis dans la croyance à la solidarité *rédemptrice*, dans la croyance au troupeau, donc à « soi »...»¹¹⁸.

Le socialisme, en tant que pointe la plus avancée du mouvement démocratique, est donc « la continuation du mouvement chrétien »⁹⁸. Il est le fruit de siècles d'incorporation des valeurs chrétiennes⁹⁹. Héritier du christianisme, le socialisme partage avec lui la même haine de la réalité et de la société, le même déni des hiérarchies et des distinctions naturelles ou sociales, le même refus des souffrances et des joies inhérentes à la nature, la même pitié universelle¹⁰⁰, le même instinct de vengeance et de ressentiment contre tout ce qui est riche, comblé, privilégié et de haute naissance¹⁰¹, la même croyance rousseauiste en la bonté de l'homme naturel¹⁰², le même goût efféminé pour la paix et le « bonheur » grégaire¹⁰³,

⁹⁸ PBM, § 202.

⁹⁹ FP hiver 1887-1888, 11 [148].

¹⁰⁰ PBM, § 21.

¹⁰¹ AC, § 57; FP début 1888, 14 [29] et [30].

¹⁰² FP été 1884, 26 [360].

¹⁰³ HTH, I, § 235; A, § 132.

le même espoir en la consolation d'un jugement dernier¹⁰⁴. En somme, le socialisme apparaît à Nietzsche comme la forme la plus pure du démocratisme, et par conséquent la formule la plus excessive et dangereuse de la « morale des esclaves »¹⁰⁵. Forme radicalisée et « immanentisée » de l'axiologie chrétienne, le socialisme est en effet, plus que toute autre doctrine, l'expression paroxystique du misarchisme et de la morale de la pitié, de cette haine de la hiérarchie et de cette pitié universelle qui ne sont pour Nietzsche qu'un déni efféminé de la réalité de la nature et de la vie, indissociable de la prédation, de l'exploitation et de la guerre, et qui ne peuvent être pensées adéquatement que dans le cadre d'une véritable ontologie de la violence¹⁰⁶. Ennemi de la réalité, le socialisme est donc un idéalisme; il n'est qu'illusions, rêveries et par conséquent séduction¹⁰⁷. Comme le christianisme, le socialisme ne traite d'aucune réalité, mais « satisfait aux plus sublimes désirs du troupeau et flatte ces désirs »¹⁰⁸. Les doctrinaires du socialisme, à l'exemple des prédicateurs chrétiens, sont donc des preneurs de rats, des joueurs de fifre, des charmeurs de serpents s'entendant à merveille à faire venir à eux les « fourmis » travailleuses de la société moderne afin d'en faire les esclaves ravis de l'Etat ou du Parti comme autrefois de l'Eglise¹⁰⁹. Ce qui fait du socialisme, avant-garde du mouvement démocratique, la plus séduisante sirène de l'Europe moderne¹¹⁰¹¹¹. Héritier du christianisme, de ses valeurs antinaturelles et de son idéalisme, le socialisme est aussi l'expression du même ressentiment, du même substrat psychologique délétère propre aux hommes et aux classes décadentes, mêlant le sentiment d'infériorité à la volonté de vengeance et au désir d'une compensation réelle ou le plus souvent

¹⁰⁴ CId, « Divagations d'un inactuel », § 34. Cf. aussi FP hiver 1887-1888, 11 [226].

¹⁰⁵ PBM, § 259.

¹⁰⁶ PBM, § 259; FP été 1885, 37 [11].

¹⁰⁷ A, § 206.

¹⁰⁸ PBM, § 202.

¹⁰⁹ HTH, I, § 473 et 480; GS, § 40.

¹¹⁰ PBM, § 256; CW, § 4 et 5. ¹³² GS, § 24.

¹¹¹ CId, « Divagations d'un inactuel », § 34.

imaginaire. Parce qu'il est le continuateur de la « révolte des esclaves » judéo-chrétienne, de sa vindicte spirituelle et de son renversement des valeurs aristocratiques, et qu'il prospère sur le même terreau d'infériorité et de ressentiment, le socialisme attire à lui les « faibles mécontents »¹³². En vérité, affirme Nietzsche, l'aspiration socialiste et démocratique à la justice dissimule mal la volonté de vengeance et la convoitise qui l'anime¹³³. Tout comme le christianisme, le mouvement socialiste est donc de nature à séduire les médiocres, les sots, les esprits superficiels et les jaloux¹¹². Son adaptation aux goûts et aux besoins des couches décadentes de la société explique la dangerosité de cet « herpès du cœur », qui lui vient de sa capacité à se répandre comme une véritable peste¹³⁵.

«Lorsque l'anarchiste, comme porte-parole des couches sociales en *décadence*, réclame, dans une belle indignation, le « droit », la « justice », « les droits égaux », il se trouve sous la pression de sa propre inculture qui ne sait pas comprendre pourquoi au fond il souffre, — *en quoi* il est pauvre en vie... Il y a en lui un instinct de causalité qui le pousse à raisonner: il faut que ce soit la faute à quelqu'un s'il se trouve mal à l'aise... Cette « belle indignation » lui fait déjà du bien par elle-même, c'est un vrai plaisir pour un pauvre diable de pouvoir injurier — il y trouve une petite ivresse de puissance. Déjà la plainte, rien que le fait de se plaindre peut donner à la vie un attrait qui la fait supporter: dans toute plainte il y a une dose raffinée de *vengeance*, on reproche son malaise, dans certains cas même sa bassesse, comme une injustice, comme un privilège *inique*, à ceux qui se trouvent dans d'autres conditions. « Puisque je suis une *canaille* tu devrais en être une aussi »: c'est avec cette logique qu'on fait les révolutions. Les doléances ne valent jamais rien: elles proviennent toujours de la faiblesse. Que l'on attribue son malaise aux autres ou à *soi-même* — aux autres le socialiste, à soi-même le chrétien — il n'y a là proprement aucune différence. Dans les deux cas quelqu'un doit être *coupable* et c'est là ce qu'il y a d'indigne, celui qui souffre prescrit contre sa souffrance le miel de la vengeance. Les objets de ce besoin de vengeance naissent, comme des besoins de *plaisir*, par des causes occasionnelles: celui qui souffre trouve partout des raisons pour rafraîchir sa haine mesquine, — s'il est chrétien, je le répète, il les trouve en *lui-même*... Le chrétien et l'anarchiste — tous deux sont des *décadents*. — Quand le chrétien condamne, diffame et noircit le *monde*, il le fait par le même instinct qui pousse l'ouvrier socialiste

¹¹² FP XI, juin-juillet 1885, 37 [11], pp. 319-320. ¹³⁵ OSM, § 304.

à condamner, à diffamer et à noircir la *Société* le « Jugement dernier » reste la plus douce consolation de la vengeance, — c'est la révolution telle que l'attend le travailleur socialiste, mais conçue dans des temps quelque peu plus éloignés... L'« au-delà » lui-même — à quoi servirait cet au-delà, si ce n'est à salir l'« en-deçà » de cette terre?...»¹¹³.

C'est parce qu'il est une école du ressentiment et de la convoitise, une culture de l'envie et de l'avidité¹³⁷, vices à la domination desquels il prétend pourtant mettre un terme¹¹⁴, que le socialisme dénonce l'ensemble des hiérarchies humaines et en appelle à l'abolition des structures inégalitaires de la société et de l'économie, rendues coupables de l'exploitation et du malheur de l'homme. Le ressentiment socialiste trouve ainsi son exutoire dans « la Société »¹¹⁵, à laquelle il fait porter la responsabilité de la souffrance et du malheur humain. La civilisation hiérarchique et inégalitaire serait en effet une violation de l'innocence et de la bonté de l'homme naturel, dont l'invention de la propriété aurait perturbé l'existence paisible et l'égalité spontanée. Nietzsche s'inscrit en faux comme cet idyllisme révolutionnaire, en insistant sur le fait que la souffrance, l'inégalité, la prédation et la propriété ne sont pas le produit artificiel d'une civilisation imposée au « bon sauvage » de l'humanité originelle, mais la condition naturelle de l'animal humain. C'est pourquoi Nietzsche moque le désir rousseauiste du retour à la nature, et l'imputation socialiste du malheur ouvrier à la société¹¹⁶. Contre l'appel révolutionnaire à une nature idyllique et factice, Nietzsche défend au contraire la nécessité de prendre en compte et de respecter le « texte » de l'homme naturel¹⁴¹. L'élévation de l'humanité ne peut être résulter que d'un renforcement et d'une organisation optimale des pulsions naturelles de l'homme, et non de leur négation ascétique ou politique. L'œuvre de la civilisation doit être guidée par une fidélité au « sens de la terre » et aux valeurs aptes à renforcer et à styliser la nature grossière et brutale de l'homme par la

¹¹³ CId, « Divagations d'un inactuel », § 34. ¹³⁷ HTH, I, § 451 et 480.

¹¹⁴ FP hiver 1887-1888, 11 [341].

¹¹⁵ CId, « Divagations d'un inactuel », § 34.

¹¹⁶ CId, « Divagations d'un inactuel », § 34. ¹⁴¹ PBM, § 230.

grâce d'une nature seconde¹¹⁷. C'est pourquoi le véritable retour à la nature ne peut être qu'une remontée vers la nature de l'homme antique et renaissant, vers cette fière animalité dont la maîtrise et la spiritualisation est le principe de toute culture authentique. L'abolition de l'exploitation, de la souffrance ou de l'inégalité n'a donc aucun sens, du point de vue de Nietzsche. Une société durable et une culture saine ne peuvent être bâties sur la négation de la nature humaine, l'ignorance de l'économie des pulsions et de leurs réquisits. La véritable tâche de l'humanité consiste plutôt en la canalisation des pulsions naturelles de l'homme, et dans le développement d'une culture de la souffrance utile et de la hiérarchie légitime. C'est en tout cas la conviction de Nietzsche, pour qui le socialisme, en raison de son idéalisme et du caractère antinaturel de ses principes et de ses valeurs, représente « somme toute, une chose aigrie et sans avenir »¹¹⁸.

«Cependant il y aura toujours trop de possédants pour que le socialisme puisse signifier plus qu'une crise morbide; et ces possédants croient d'une seule âme à cet unique credo qu'« il faut posséder quelque chose pour *être* quelque chose ». Mais c'est là le plus ancien des instincts, et le plus salubre: j'ajoute qu'il « faut vouloir avoir plus que l'on n'a, afin de devenir plus que l'on n'est ». C'est la doctrine que la vie elle-même prêche au vivant, la doctrine de l'évolution. Avoir, vouloir avoir encore, *croître*, en un mot – c'est la vie même.

La doctrine socialiste dissimule mal la « volonté de nier la vie »; ce sont des déshérités, hommes ou races, qui ont dû inventer pareille théorie. En fait, je souhaiterais qu'il fût démontré par quelques grandes expériences que dans une société socialiste la vie se nie elle-même, tranche ses propres racines. La terre est assez vaste et l'homme a encore assez de ressources pour que je ne me prive pas de souhaiter cette leçon de choses, cette démonstration par l'absurde, dût-elle être conquise et payée au prix d'une énorme dépense de vies humaines»¹¹⁹.

Convaincus que le nivellement des inégalités et l'allègement de la souffrance est une exigence de justice sociale, et que la responsabilité de cette tâche incombe à l'Etat et au gouvernement, les socialistes revendiquent

¹¹⁷ GS, § 290.

¹¹⁸ FP XI, juin-juillet 1885, 37 [11], pp. 319-320.

¹¹⁹ FP XI, juin-juillet 1885, 37 [11].

une litanie de droits fondamentaux devant être reconnus et consacrés par la loi sous forme de droits subjectifs particuliers, défendus par les institutions chargées de l'appliquer, et mise en œuvre par les moyens étatiques: « droit au travail », « droit au bonheur », « droits égaux », exigences d'une « société libre » ne reconnaissant « ni maîtres ni serviteurs »¹²⁰. Selon Nietzsche, le socialisme est donc voué par les principes guidant son action pour la justice sociale et la victoire du prolétariat à renforcer la domination de l'Etat à un degré jamais vu auparavant sur la terre. Voilà la perversité du socialisme: malgré son idéal anarchisant et son discours vertueux, la mise en œuvre de ses principes entraînerait le triomphe d'instincts primitifs et réactionnaires et le déchaînement d'une violence politique catilinaire¹²¹. Fondé comme toute la philosophie démocratique sur la sacralisation de l'individu, né libre et égal à ses semblables en vertu de sa dignité, le socialisme est nécessairement, en même temps qu'un « moyen d'agitation de l'individualiste »¹²², une illusion collectiviste devant finir par exiger le sacrifice de tous au bonheur du plus grand nombre¹²³. Parce qu'il place ses espoirs dans l'action de l'Etat, auquel il se montre prêt à accorder la puissance écrasante nécessaire à la réalisation de ses projets, le socialisme apparaît à Nietzsche comme une menace semblable à celle que représente la démocratie dans la *République* de Platon, à savoir une voie royale vers le despotisme, un chemin de servitude et de tyrannie¹²⁴. C'est pourquoi Nietzsche peut qualifier le socialisme, et avec lui le mouvement démocratique qu'il achève et résume, comme une « tyrannie des médiocres »¹²⁵, tant du point de vue de ses principes et de sa clientèle que de son aboutissement nécessairement despotique.

¹²⁰ GS, § 377.

¹²¹ HTH, I, § 473; GS, § 5.

¹²² FP automne 1887, 10 [82].

¹²³ A, § 132; GS, § 12.

¹²⁴ HTH, I, § 43.

¹²⁵ FP été 1885, 37 [11].

«Le socialisme – *tyrannie* extrême des médiocres et des sots, c'est-à-dire des esprits superficiels, des jaloux, de ceux qui sont aux trois quarts des comédiens – est en réalité la conséquence des idées modernes et de leur anarchisme latent; mais dans l'atmosphère tiède du bien-être démocratique, la faculté de conclure, d'*achever*, se relâche. On suit, sans prévoir les suites. Aussi le socialisme est-il, somme toute, une chose aigrie et sans avenir; et rien n'est plus risible que la contradiction entre les visages venimeux et désespérés de nos socialistes, – et de quels lamentables sentiments d'écrasement leur style même ne rend-il pas témoignage! – et la jovialité moutonnaire et anodine de leurs espérances et de leurs rêves. Toutefois il reste possible qu'en divers lieux de l'Europe ils déclenchent de temps à autre des coups de main et des surprises; le siècle prochain connaît de temps à autre de violentes crises intestines, et la Commune de Paris, qui a même en Allemagne ses défenseurs et ses apologistes (...) n'a peut-être été qu'une légère indigestion en comparaison de ce qui viendra»¹²⁶.

Tout comme le christianisme, qui ne pourrait être appliqué en toute rigueur sans entraîner l'effondrement de la société, le seul chrétien étant d'ailleurs « mort sur la croix », le socialisme ne peut triompher sur le long terme et s'installer pour les siècles à venir comme la nouvelle organisation fondamentale de l'humanité dans son ensemble. Plus généralement, Nietzsche pense comme Platon que la démocratie est un régime entropique voué à l'autodestruction. En outre, affirme le philosophe, les valeurs de l'homme démocratique, son goût immodéré pour le confort, la sécurité et le bonheur, le rendent incapable de la discipline, de la dureté et de la violence sans lesquelles une révolution politique et sociale ne pourrait triompher de l'ordre établi, faire table rase de l'ancienne société et établir les fondements d'une nouvelle civilisation. La victoire définitive du socialisme est donc impossible, car contraire à la nature humaine et à la faiblesse de l'humanité démocratique. Il ne s'agit là que du délire fiévreux de révolutionnaires idéalistes, c'est-à-dire d'une race d'hommes abâtardie et velléitaire, incapable de fixer sa volonté sur les siècles et de se faire bâtisseuse d'empires et de civilisations¹²⁷. Néanmoins, le danger que représente le socialisme n'est pas à sous-estimer, que ce soit sous la

¹²⁶ FP XI, juin-juillet 1885, 37 [11].

¹²⁷ GS, § 356.

forme de révoltes ponctuelles ou de perturbations plus graves. Certes, Nietzsche doute sérieusement que le mouvement démocratique puisse jamais pousser son triomphe jusqu'à l'édification d'une société socialiste à la fois durable et fidèle à ses principes. Mais le danger demeure, et est dépeint par le philosophe sans aucune ambiguïté: « si l'Europe tombe aux *mains de la populace*, alors c'en est fini de la culture européenne! »¹²⁸. Avertissement qui vaut pour le démocratisme en tant que tel, et doublement pour le socialisme, que Nietzsche considère comme une conception irréaliste de l'organisation matérielle de la civilisation, et un danger mortel pour la haute culture, jusqu'au sens le plus littéral et concret d'une destruction des œuvres d'art héritées des siècles passés. Comme Flaubert, Nietzsche avait en effet été pris de panique à l'annonce de l'incendie du Louvre et du Palais des Tuileries au cours de l'épisode de la Commune de Paris en 1871, à la suite de la guerre franco-prussienne. Le souvenir de cet événement a marqué sa mémoire au fer rouge, et a sans doute nourri sa crainte continuellement répétée d'une décadence irrémédiable de la culture européenne, presque toujours associée au progrès des valeurs démocratiques et à l'horizon du socialisme.

La critique nietzschéenne du socialisme illumine sa condamnation des valeurs démocratiques, qu'elle condense et résume en portant à leur plus haute intensité ses éléments constitutifs. Comme toujours, la dimension axiologique du diagnostic posé par Nietzsche est absolument dominante. Néanmoins, il apparaît clairement que cette dénonciation des valeurs démocratiques et de leur incorporation progressive est indissociable d'une critique de leur traduction politique, sous la forme de systèmes idéologiques, juridiques et institutionnels. Le socialisme, en dernière analyse, vaut en tant que contre-exemple, en tant qu'enseignement paradoxal des dangers de l'idée démocratique de l'État, et de la menace que représente tout accroissement excessif du pouvoir de l'État en règle générale. « Le socialisme peut servir à enseigner de façon brutale et frappante le danger de toutes les accumulations de puissance dans l'État, et en ce sens insinuer une méfiance contre l'État même. Quand sa rude voix se mêlera au cri de guerre: “*Le plus d'État possible*”, ce cri en deviendra d'abord plus

¹²⁸ FP X, printemps 1884, 25 [112].

bruyant que jamais: mais bientôt éclatera avec non moins de force le cri opposé: “*Le moins d’État possible.*” »¹²⁹. Parmi les éléments déterminants de la critique politique qu’adresse Nietzsche à la démocratie moderne, il faut ainsi accorder une place prééminente à la dénonciation et à la condamnation de l’État moderne et de l’immense gaspillage de ressources et d’énergie employé au service de l’idéal démocratique. La dénonciation par Nietzsche de l’État comme « le plus froid des monstres froids »¹³⁰, limitée à cette unique expression poétique et répétée *ad nauseam*, est souvent versée au dossier comme une pièce démontrant le caractère apolitique ou antipolitique de la pensée du philosophe. L’examen systématique des textes et des fragments posthumes traitant de la question de l’État, et leur réinscription dans le cadre général de la critique nietzschéenne de la démocratie et du socialisme, permet cependant de dissiper cette idée, qui joue au sein de l’interprétation prodémocratique ou anarchisante de Nietzsche le rôle d’un véritable mythe herméneutique. En vérité, la critique nietzschéenne de l’État relève certes d’une méfiance générale quant à l’influence négative du politique sur la culture, que ce soit sous la forme de son instrumentalisation ou de son étouffement, mais elle se concentre particulièrement sur l’État démocratique, caractérisé par l’extension de son champ d’action à toutes les sphères de la vie sociale.

4. *La critique de l’État démocratique*

Il faut ici être particulièrement précis. Les institutions représentatives sont présentes à toutes les époques et dans de nombreuses sociétés. Nietzsche n’y fait pas d’objection en soi. Les républiques aristocratiques à la manière de Rome et de Venise, dont Nietzsche fait l’éloge, possédaient des institutions délibératives. Cependant, ces anciens corps législatifs étaient constitués par des représentants de l’élite sociale et économique, destinés par leur naissance et leur éducation aux plus hautes

¹²⁹ HTH, I, § 473.

¹³⁰ APZ, « De la nouvelle idole ».

tâches du gouvernement de la cité. Ce que Nietzsche dénonce dans le parlementarisme, ce n'est donc pas l'existence d'institutions de représentation et de délibération politique, et leur encadrement par un régime constitutionnel garantissant certains droits et libertés, mais bien le fait que les représentants élus appartiennent désormais à ce qu'il nomme la plèbe, et soient les mandataires de cette plèbe. Le régime démocratique, en particulier sous sa forme parlementaire, substitue au règne de la noblesse de sang celui d'une caste de hasard, d'une classe représentative n'ayant pas été élevée et éduquée pour le pouvoir, ne liant pas organiquement son destin personnel et dynastique à la prospérité de la communauté politique, et ne jouissant pas des qualités supérieures façonnées par une hérédité et un mode de vie noble. Le principe de la souveraineté populaire, qui implique la représentativité des assemblées et l'exercice du pouvoir par des mandataires élus, se substitue ainsi à la logique aristocratique du « gouvernement des meilleurs » et de l'éducation au pouvoir, source d'une politique fondée sur l'expérience et se fixant des buts au long cours. Cette bascule est celle de la Révolution française, qui exhibe dans le bruit et la fureur de sa victoire sur la noblesse politique française le triomphe ailleurs plus subtil et progressif de l'« esprit anglais » de la représentation populaire¹³¹. Sous le régime démocratique, le gouvernement est enlevé à ceux qui ont la vertu et l'habileté nécessaire à sa conduite, et placé entre les mains de représentants dépourvus par principe des compétences requises, car n'ayant pas été élevés et éduqués pour le gouvernement, et ayant été sélectionnés sur la base de leur seule aptitude charismatique et rhétorique à flatter l'opinion publique. La politisation démocratique du gouvernement est un ferment d'incompétence et d'inefficacité dans la décision, car la cité démocratique met au premier rang les simples rhéteurs, les « comédiens des grandes choses » qui se révèlent, sur le théâtre de l'action, comme de bien piètres acteurs. En hissant aux premières places un apanage de représentants demi-habiles, la démocratie entrave donc la bonne marche du gouvernement et la sage conduite des affaires de l'Etat.

¹³¹ PBM, § 253.

Cette perte de force organisatrice est aggravée par un défaut structurel lié à la nature de la vie démocratique, à savoir le règne de la masse, c'est-à-dire des intérêts particuliers et de l'opinion publique. En tant que consécration politique du pouvoir du peuple, la démocratie donne la parole à une multitude chaotique d'intérêts discordants, dont la lutte bruyante est rapportée par une presse en plein essor, et dont le fracas rend sourd aux véritables événements. La démocratie mêle ainsi, dans une écœurante potion, l'« imbécilité parlementaire » du régime représentatif, la rhétorique démagogique des tribuns populaires, la domination des « hommes inférieurs » et le règne de l'opinion publique, couplé à « l'obligation pour chacun de lire son journal au petit déjeuner »¹³². La démocratie parlementaire, en tant que régime électoral, soumise à l'opinion publique, qui n'est que l'agrégat des « veuleries privées »¹³³, établi par la médiation du suffrage universel, ce « système grâce auquel les natures les plus basses s'imposent comme la loi aux natures supérieures », accomplissement pervers et grotesque du renversement chrétien des valeurs antiques¹⁵⁹. Le régime démocratique représente donc pour Nietzsche un grave déclin de l'organisation politique. Pourquoi? Parce que l'assemblée démocratique est une hydre aux milles têtes tirant dans des directions différentes, qu'elle n'est que le lieu d'affrontement d'intérêts particuliers. Parce que le mode de décision démocratique est chaotique, lent et irréfléchi. Parce que les dirigeants démocratiques ne voient pas plus loin que la fin de leur mandat, que la société démocratique n'a pas de vision à long terme. Parce que la corruption démocratique des instincts pousse l'homme démocratique à diriger ses efforts dans une direction nuisible à la pérennité du corps politique: « La *décadence* dans l'instinct d'évaluation de nos politiciens, de nos partis politiques va jusqu'à *préférer instinctivement* ce qui décompose, ce qui hâte la fin... »¹³⁴. L'impuissance démocratique est donc pathologique, et le philosophe peut ainsi affirmer que, « pour les tâches des siècles prochains, la “vie publique” et les Parlements sont les organisations les plus inadéquates qui soient »¹⁶¹. Sous ce régime de

¹³² PBM, § 208.

¹³³ HTH, I, § 482. ¹⁵⁹ FP X, p. 83.

¹³⁴ CId, « Divagations d'un inactuel », § 39. ¹⁶¹ FP XI, juin-juillet 1885, 37 [9].

parole et d'agitation, la réflexion et l'action sont entravés et confus, et il devient impossible de poursuivre des buts demandant la stabilité d'une idée directrice et la solidarité de nombreuses générations¹³⁵. En conséquence, la démocratie représente pour Nietzsche, comme autrefois pour Platon, un régime de rhéteurs, de beaux parleurs, d'indignation impuissante au mieux, dangereusement révolutionnaire et tyrannique au pire. C'est pourquoi Nietzsche témoigne de beaucoup de mépris à l'encontre de la modalité essentielle de la souveraineté populaire qu'est la représentation parlementaire, qu'il renvoie à une coûteuse et ridicule pièce de théâtre, dont le comique involontaire est parfois supplanté par le danger rhétorique de la démagogie.

«Aujourd'hui à une époque où l'Etat a un ventre d'une taille insensée, il y a dans tous les domaines et disciplines, outre les véritables « travailleurs », des « représentants », par exemple outre les érudits, des lettrés, outre les couches souffrantes du peuple, des vauriens bavards et fanfarons, qui « représentent » cette souffrance, pour ne rien dire des politiciens de métier qui se sentent bien et « représentent » avec de fortes voix devant le Parlement des situations de détresse. Notre vie moderne est extrêmement *coûteuse* à cause de la foule des intermédiaires; dans la cité antique au contraire, et dans *sa postérité*, dans mainte ville d'Italie et d'Espagne encore, on se présentait soi-même et on n'aurait rien accordé à un tel représentant et intermédiaire moderne, – sinon un coup de pied!»¹³⁶.

La liberté démocratique de l'Européen moderne, qui proclame à qui veut l'entendre la supériorité de ses droits politiques sur le régime des privilèges, est pour Nietzsche inférieure à la liberté toute aristocratique du citoyen antique, dont la *polis* grecque donne le séduisant exemple, cette « liberté-privilège » fondée sur l'esclavage, qui en est la condition matérielle et morale, en tant qu'il assure les moyens d'existence du citoyen tout en lui procurant, par la contemplation du labeur servile déployé à son avantage, le sentiment de sa vie indépendante et de sa supériorité. Cette liberté du maître et ce privilège noble, ferments de la haute

¹³⁵ GS, § 356.

¹³⁶ FP XI, pp. 203-204.

culture, sont ruinées par l'avènement de la démocratie moderne, qui sape les fondements de toute aristocratie possible au nom de la souveraineté de l'individu et de ses droits inaliénables. Théoricien des élites avant l'heure, Nietzsche fait pourtant remarquer que la démocratie, tout en faisant payer à la culture européenne le prix fort de la décadence, échoue à donner naissance à un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. Le fondement même de la légitimité démocratique, à savoir l'idée du gouvernement des hommes par eux-mêmes, se révèle ainsi comme un mensonge, car la réalité non-politique de la démocratie, c'est-à-dire les individus appelés à se gouverner, disparaissent dans la pratique inévitable de la représentation, qui confie à une minorité de représentants le soin de gouverner la cité. Le mouvement démocratique, en plus d'être la cause d'une décadence générale de la culture, faillit à sa mission consistant à remettre les rênes du pouvoir entre les mains du peuple, et « se distingue seulement des vieilles formes de gouvernement en ceci que l'on se sert de *chevaux nouveaux*: les routes sont encore les mêmes que par le passé et les roues du char aussi »¹³⁷. L'idée d'un gouvernement populaire se heurte ainsi à une difficulté de taille, à savoir l'impossibilité pour les hommes de se gouverner sans médiation. Une démocratie pleinement réalisée, une démocratie « directe », serait non seulement impossible, mais rendrait la médiation du politique superflue et sortirait du champ politique rationnellement déterminé pour ne signifier que la réalité abstraite-ment pré-politique de la communauté des vivants. La démocratie est donc hantée par ce paradoxe qui veut que la *res publica*, alors qu'elle devrait être l'affaire de tous, ne peut être politiquement que la chose de

¹³⁷ VO, § 293. Au paragraphe 293 du Voyageur et son ombre, Nietzsche tente d'imaginer les potentialités positives de l'idée démocratique, en tant que forme de société fondée sur la volonté d'indépendance¹⁶⁴. Néanmoins, cette spéculation isolée ne semble pas représenter plus qu'un hapax dans l'œuvre du philosophe, dont l'attitude vis-à-vis du progrès de la démocratie européenne demeure généralement méprisante et hostile. Au sujet de la démocratie représentative et de son rapport à la tyrannie, Nietzsche conclut le paragraphe par une question rhétorique: « Avec cet attelage du bien public le danger est-il vraiment devenu moins grand? ».

quelques-uns, qu'il s'agisse d'une caste aristocratique, d'un tyran, ou d'une classe politique de représentants élus.

La critique nietzschéenne du parlementarisme démocratique est donc liée à plusieurs éléments qui, même s'ils peuvent être distingués analytiquement, appartiennent à la structure même du régime démocratique en général: le gouvernement d'une classe de représentants regroupés en partis, la lutte des intérêts particuliers sur la scène publique, la puissance de la presse et de la polémique, la tyrannie de l'opinion publique, et l'inflation monstrueuse du pouvoir de l'Etat.

Ce dernier élément à souligner renvoie à la nature même de l'action politique dans un régime démocratique, et aux valeurs qui lui confèrent sa substance. Le régime démocratique, en particulier sous la forme de la démocratie parlementaire et représentative, est la traduction dans les formes de la vie politique du «démocratisme» moderne, c'est-à-dire l'individualisme égalitaire. Pour Nietzsche, c'est en raison de ces valeurs qui l'animent, la justifient et lui prêtent sa forme, que la démocratie parlementaire poursuit de buts délétères, et qui tendent à renforcer la puissance de l'Etat. Aux yeux du philosophe, il est en effet inévitable que la doctrine des «droits égaux» conduise à une «petite politique» sans envergure, qui fait l'économie de toute perspective à très long terme pour réduire son champ de vision à l'intérêt national et aux intérêts économiques et sociaux de groupes particuliers – voire, dans ses manifestations les plus idéalistes et dangereuses, à la libération révolutionnaire des masses opprimées à travers le monde. La démocratie est donc une forme de gouvernement à la fois néfaste et «extrêmement coûteuse»¹³⁸, parce qu'elle consiste dans l'essentiel à représenter, et à tenter de soulager, des «situations de détresse»¹³⁹ ressenties comme toujours plus insupportables, et se multipliant à mesure de l'irritabilité croissante de la sensibilité démocratique devant la souffrance. L'idéal démocratique, parce qu'il exige un anéantissement progressif de la souffrance et de la hiérarchie, rend donc nécessaire une inflation démesurée du champ de l'action publique, et un accroissement considérable de la puissance de l'Etat.

¹³⁸ FP XII, pp. 203-204.

¹³⁹ PBM, § 153.

L'âge démocratique, écrit Nietzsche, est « une époque où l'Etat a un ventre d'une taille insensée »¹⁴⁰. L'accroissement excessif du pouvoir et de la taille de l'Etat représente en effet l'un des dangers inhérents à la traduction politique de l'idéal démocratique sous la forme d'un « gouvernement peuple, par le peuple et pour le peuple ». Pour Nietzsche, la tentative révolutionnaire d'un remplacement démiurgique des institutions et solidarités traditionnelles par l'activisme parlementaire et l'inflation législative du droit positif, ainsi que l'alourdissement titanesque de la machinerie administrative qui s'ensuit nécessairement, sont la conséquence des valeurs de l'Europe démocratique, de sa morale de la pitié, de sa volonté de niveler les hiérarchies et de soulager les oppressions au nom de la liberté et de l'égalité des hommes. La doctrine politique et sociale des « droits égaux » requiert en effet que l'Etat, en tant qu'instrument de la souveraineté populaire, garantisse non seulement la reconnaissance légale des droits de l'homme et du citoyen, mais leur exercice sans entrave et leur effectivité concrète. La critique nietzschéenne de l'Etat vise donc essentiellement le développement moderne d'un Etat démocratique et social, à la fois symptôme et instrument de la société démocratique, intervenant au nom du peuple par la dépense d'énormes moyens matériels et législatifs dans la poursuite de l'idéal de liberté et d'égalité des hommes. Nietzsche dénonce ainsi une politique étatique devenue le moyen et la fin, l'horizon indépassable de la vie individuelle et collective. A la différence de l'Etat traditionnel et aristocratique, représenté dans l'œuvre de Nietzsche par la *polis* grecque, l'*imperium romanum* ou les cités et principautés de la Renaissance italienne, l'Etat démocratique dilapide ses forces dans la poursuite délétère et finalement impossible de l'égalité des conditions. Contrairement à l'Etat aristocratique, instrument limité au service du maintien du bon ordre de la cité (*eunomia*) et de la prééminence de la caste nobiliaire, l'Etat démocratique dispose au nom du peuple d'un pouvoir colossal, et exerce une emprise immense sur la vie économique et sociale. L'inflation du champ d'activité de l'Etat démocratique est si grande qu'elle conduit ce dernier, au nom du bien public et de la prospérité générale, à faire advenir une forme de tyrannie

¹⁴⁰ FP XI, pp. 203-204.

paradoxe qui, au nom de l'émancipation de l'individu, conduit à l'asservissement de tous. Ce que Nietzsche critique, lorsqu'il dénonce l'Etat comme « le plus froid de tous les monstres froids », n'est donc pas l'oppression insupportable inhérente à l'exercice de l'autorité publique, mais la tyrannie douce et bienveillante de l'Etat-Providence prétendant ne faire qu'un avec le peuple:

«Mettre la société à l'abri des voleurs et de l'incendie, la rendre infiniment commode pour toutes espèces de commerce et de relations et transformer l'Etat en une Providence, au bon et au mauvais sens – ce sont là des buts inférieurs, médiocres et nullement indispensables, auxquels on ne devrait pas tendre avec les moyens et les outils les plus nobles qui *soient au monde*, – les moyens qu'il faudrait précisément *mettre en réserve* pour les fins les plus nobles et les plus exceptionnelles!»¹⁴¹.

L'Etat moderne, en même temps qu'il organise et garantit la satisfaction matérielle des masses laborieuses, exerce en effet un pouvoir inédit sur les individus qui dépendent de lui, et étouffe dans les rets de ses règles philanthropiques, de ses interdits bienfaisants et de ses secours obligatoires toute velléité de vie libre et d'existence indépendante. L'Etat satisfait le désir de sécurité et de protection, de prospérité matérielle et de reconnaissance sociale, et jouit en retour de l'idolâtrie et de l'obéissance inconditionnelle que lui gagne l'accoutumance des citoyens à son maternel autoritaire¹⁴². Le despotisme de l'Etat moderne est aggravé et facilité par l'affaiblissement général de l'homme démocratique. Selon Nietzsche, l'Etat se repaît en effet de la décadence de la culture européenne, qu'il favorise en retour. Il mine la force de volonté et le goût de l'indépendance, et sa force croît à mesure du désir de servitude et qu'il insuffle à ses clients obligés. L'Etat moderne et démocratique fait triompher la démocratie sur l'aristocratie, le droit positif sur les traditions et les coutumes¹⁴³, l'obéissance inconditionnelle et grégaire sur le sens du devoir et

¹⁴¹ A, § 179.

¹⁴² SE, §§ 4 et 6; HTH, I, § 441; VO, § 80 et 284.

¹⁴³ HTH, I, § 452 et 463.

de l'honneur¹⁴⁴, le goût de la sécurité et du confort sur la volonté de puissance et l'esprit libre et guerrier¹⁴⁵. De ce point de vue, le gouvernement démocratique ne supprime pas l'esclavage, mais en renouvelle la forme, en l'espèce celle de la dépendance financière et sociale, de l'inflation législative et de la tyrannie administrative¹⁴⁶. En ces matières, Nietzsche apparaît ainsi comme l'héritier de Tocqueville, qui quelques décennies plus tôt observait déjà dans l'omniprésence grandissante de l'Etat une sorte de piège mortel se refermant sur les hommes. Libérés des solidarités organiques et des traditions, les individus modernes paieraient cette « émancipation » apparente par une sujétion plus rigoureuse que jamais à la puissance de l'Etat, délivrée des chaînes que lui imposaient les corps intermédiaires – familles, corporations, castes et églises. Comme l'écrit Tocqueville, « chez les peuples démocratiques, les individus sont très faibles; mais l'Etat, qui les représente tous et les tient tous dans sa main, est très fort »¹⁴⁷. L'atomisation de la société des individus, où « la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part »¹⁴⁸, entraîne ainsi une libération formelle et factice, aggravée par le désengagement communautaire et la dépolitisation causés par l'individualisme, « ce sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis »¹⁴⁹.

Une fois établies ces nécessaires distinctions, internes à la critique nietzschéenne de l'Etat, on peut comprendre dans quelle mesure celle-ci est solidaire de son hostilité à l'égard du socialisme, qui représente l'horizon aussi funeste que nécessaire du mouvement démocratique, dont la dimension à la fois individualiste et égalitariste conduit nécessairement à l'écrasement des individus isolés, avides et envieux sous la férule apparemment bienveillante d'un Etat maternel et omniprésent capable d'établir l'égalité de tous, de garantir l'effectivité matérielle des droits

¹⁴⁴ HTH, I, § 139.

¹⁴⁵ CId, § 38.

¹⁴⁶ GM, II, § 12; FP hiver 1887-1888, 11 [296].

¹⁴⁷ A. de TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, II, p. 463.

¹⁴⁸ A. de TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, II, p. 497.

¹⁴⁹ A. de TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, II, p. 497.

subjectifs, et de niveler les distinctions hiérarchiques héritées de l'histoire, satisfaisant ainsi le désir démocratique d'un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. Le socialisme, en tant que « conséquence des idées modernes et de leur anarchisme latent », en tant que principe destructeur de toute aristocratie et en tant que consécration du pouvoir des masses sur elles-mêmes, doit donc logiquement aboutir à une « *tyrannie* extrême des médiocres et des sots »¹⁵⁰.

«Le socialisme est le frère cadet et fantasque du despotisme agonisant dont il veut recueillir l'héritage; ses aspirations sont donc réactionnaires au sens le plus profond. Car il désire la puissance étatique à ce degré de plénitude que seul le despotisme a jamais possédé, il renchérit même sur le passé en visant à l'anéantissement pur et simple de l'individu: lequel lui apparaît comme un luxe injustifié de la nature qu'il se croit appelé à corriger pour en faire un *organe utile de la communauté*. Par suite de cette parenté, il se montre toujours dans le voisinage de tous les déploiements excessifs de puissance, comme le vieux socialiste type Platon à la cour du tyran de Sicile; il souhaite (il exige à l'occasion) le despotisme césarien de ce siècle, parce que, comme j'ai dit, il voudrait en être l'héritier. Mais cet héritage même ne suffirait pas à ses fins, il lui faut l'asservissement complet de tous les citoyens à l'État absolu, tel qu'il n'en a jamais existé de pareil; et comme il n'a plus le moindre droit de compter sur la vieille piété religieuse envers l'État, qu'au contraire il doit, bon gré mal gré, travailler constamment à sa suppression — puisqu'en effet il travaille à la suppression de tous les *États* existants, — il ne peut avoir d'espoir d'une existence future que pour de courtes périodes, çà et là, grâce au plus extrême terrorisme. C'est pourquoi il se prépare silencieusement à la domination par la terreur et enfonce aux masses à demi cultivées, comme un clou dans la tête, le mot de « Justice », afin de leur enlever toute intelligence (après que cette intelligence a déjà bien souffert de la demiculture) et de leur procurer, pour le vilain jeu qu'elles auront à jouer, une bonne conscience»¹⁵¹.

Le socialisme représente pour Nietzsche l'accomplissement du « soulèvement des esclaves » démocratique, issue à la fois terrifiante et ridicule de l'aspiration à l'égalité d'individus animés par l'envie et qui, ayant remis

¹⁵⁰ FP XI, pp. 319-320.

¹⁵¹ FP XI, pp. 319-320; HTH, I, § 473.

leur destin entre les mains d'un Etat tout-puissant responsable de la poursuite de l'égalité des conditions, se voient progressivement dépersonnalisés, transformés en « organes utiles de la communauté », écrasés même par la main de leur idole, dont les valeurs d'antinateure ne peuvent que trancher les racines mêmes de la vie. Par ailleurs, l'Etat étant par essence une structure de domination, ceux qui souhaiteraient s'en servir à des fins d'émancipation ou de « justice sociale » auront tôt fait de devenir une nouvelle caste dominante, dont la bassesse sera à la mesure de sa tyrannie funeste et mensongère. Le socialisme représente ainsi chez Nietzsche le cas-limite, l'horizon catastrophique, la potentialité destructrice de l'idée démocratique livrée à elle-même, sans garde-fous ou résistances. Le danger du socialisme réalisé révèle la véritable essence du régime démocratique et de l'étatisme moderne, son caractère fondamentalement destructeur et pernicieux, son hostilité à la vie et aux conditions réelles de l'élévation de la culture et du développement de la civilisation.

Donnons ici un exemple des effets délétères de la démocratisation et de l'influence de l'Etat moderne sur la culture. Dans ses premiers écrits, Nietzsche critiquait déjà l'étendue exagérée de la puissance étatique et son emprise de plus en plus importante sur la vie sociale et intellectuelle. Certaines des cibles favorites du jeune Nietzsche, à savoir les institutions d'enseignement modernes, sont précisément visées par le philosophe en tant qu'elles sont devenues des vecteurs de l'étatisation grandissante de la société, et en sont arrivées par ce moyen à dégrader leur essence et leur mission. Nietzsche considère la démocratisation des institutions d'enseignement comme l'illustration paradigmatique des politiques à visée sociale poursuivies par l'Etat moderne. Placées sous la coupe de l'Etat et de ses desseins démocratiques et utilitaires, les universités sacrifient la qualité à la quantité, gaspillent dans le nombre et la hâte leurs exigences séculaires, et perdent finalement de leur vieil et brillant éclat. L'éducation supérieure, plutôt qu'un privilège réservé à une minorité choisie pour recevoir le nectar d'une culture mûre et savoureuse, devient ainsi un instrument de massification se contenant d'offrir au plus grand nombre, par l'ouverture croissante de ses bancs et la diminution parallèle de ses exigences, une formation « professionnalisante » préparant l'étudiant aux nécessités du travail et du service public, à peine couverte d'un

obligatoire vernis de culture¹⁵². Plutôt que la formation d'une élite savante et admirable, préparée aux tâches les plus exigeantes de la pensée et du gouvernement, « ce que l'enseignement dit "supérieur" allemand obtient en fait, c'est un dressage brutal qui permet, en perdant le moins de temps possible, de rendre une multitude de jeunes gens utilisables, – *exploitables* – pour le service de l'Etat »¹⁸⁰.

« Education supérieure et *multitude innombrable*, voilà bien une contradiction de principe. Toute éducation supérieure n'est destinée qu'aux exceptions. Il faut être privilégié pour pouvoir prétendre à un si haut privilège (...). N'oublions pas que les privilèges accordés par l'armée contraignent littéralement à *trop* fréquenter les écoles supérieures, donc à les ruiner... Plus personne, dans l'Allemagne d'aujourd'hui, n'est plus libre de donner à ses enfants une éducation raffinée (...). Et partout règne une hâte indécente, comme si quelque chose était irrémédiablement perdu, quand à vingt-trois ans, un jeune homme n'en a pas *fini*, et n'a pas une réponse toute prête à la question « capitale »: *quelle* profession choisir? ... Une classe supérieure d'hommes, qu'on me pardonne, n'aime pas entendre parler de « professions », parce qu'elle professe avoir une vocation... »¹⁸¹.

On aperçoit ici sans difficulté, à travers l'exemple de l'université, que la critique nietzschéenne de l'étatisation et de la démocratisation des institutions d'enseignement supérieur est une critique d'essence aristocratique, orientée par la nécessité de défendre, contre l'influence délétère de l'Etat moderne, des valeurs démocratiques et de la masse des inférieurs, une « classe supérieure d'hommes ». Plutôt que d'approfondir l'éducation humaniste classique dans le sens d'une intégration corporelle des valeurs aristocratiques ayant la nature pour socle, l'excellence comme but et la beauté comme horizon, l'instruction publique sert aux masses un infâme et indigeste brouet de culture visant à « tromper sur l'origine », et à laborieusement dissimuler la réalité des hiérarchies héréditaires et de

¹⁵² CI, §5. Cf. aussi §§3 et 4. ¹⁸⁰ CI, § 5. Cf. HTH II § 320 ¹⁸¹ CI, § 5; cf. aussi 3 et 4.

l'inégalité naturelle séparant l'élite des hommes nobles du règne de la plèbe¹⁵³.

Dans l'œuvre de Nietzsche, l'Etat démocratique apparaît ainsi comme une puissance de décadence et de déclin. Il est l'invention et l'instrument de « ceux qui sont superflus »¹⁵⁴, auxquels il garantit la suprématie et le bien-être au détriment de la constitution, dans la durée, d'une civilisation stable, prospère et durable, ainsi que d'une culture noble et raffinée. Aux yeux de Nietzsche, l'accroissement du pouvoir de l'Etat moderne et le

¹⁵³ PBM, § 264: « On ne peut effacer dans l'âme d'un homme l'empreinte de ce que ses ancêtres ont fait avec le plus de prédilection et de constance: soit qu'ils aient été, par exemple gens d'épargne, bureaucrates ou caissiers, modeste et bourgeois dans leur désirs, modeste aussi dans leur vertus; soit qu'ils aient vécu dans l'habitude du commandement adonnés à des plaisirs grossiers et, à côté de cela, peut-être à des responsabilités et à des devoirs plus grossiers encore; soit qu'enfin il leur soit arrivé de sacrifier d'antiques privilèges de naissance ou de fortune pour vivre entièrement selon leur foi (selon leur « Dieu »), comme des hommes d'une conscience inflexible et tendre, rougissant de toute compromission. Il est impossible qu'un homme n'ait pas dans le sang les qualités et les prédilections de ses parents et de ses ancêtres, quoique les apparences puissent faire croire le contraire. Ceci est le problème de la race. Pourvu qu'on connaisse quelque chose au sujet des parents, on pourra tirer des conclusions pour ce qui concerne l'enfant: s'il s'agit d'une intempérance choquante, d'une envie mesquine, d'une lourde vantardise — ces trois particularités réunies ont de tout temps formées le vrai type plébéien, — tout cela se transmet à l'enfant aussi sûrement que la corruption du sang, et par l'éducation, fût-elle même la meilleure, on ne pourra effacer que l'apparence d'une telle hérédité. — Mais n'est-ce pas là aujourd'hui le but de l'éducation et de la culture! À notre époque très démocratique, ou plutôt très plébéienne, « l'éducation » et la « culture » doivent être surtout l'art de tromper sur l'origine, sur l'atavisme populacier dans l'âme et le corps. Un éducateur qui aujourd'hui prêcherait avant tout la vérité et crierait constamment à ses élèves: « soyez vrais! soyez naturels! montrez-vous tels que vous êtes! » — un pareil âne, vertueux et candide, apprendrait même, au bout de quelque temps, à recourir à la furca d'Horace pour naturam expellere. Avec quel résultat? « La populace » usque recurret ».

¹⁵⁴ APZ, I, « La nouvelle idole ».

développement de la culture sont en effet d'implacables ennemis¹⁵⁵. Inquiet de l'accroissement ininterrompu de la puissance et de l'appétit de l'Etat moderne, Nietzsche exige donc « le moins d'Etat possible »¹⁸⁵, c'est-à-dire l'imposition d'une cure d'amaigrissement à la machinerie morbidement obèse de l'étatisme démocratique en pleine expansion, seule manière de limiter les dégâts déjà causés par ce « chien hypocrite », ce loup vorace qui « veut à tout prix être l'animal le plus important sur la terre »¹⁵⁶. Vaincre le Léviathan démocratique, voilà qui apparaît au philosophe comme une étape nécessaire à l'exercice efficace par l'Etat de ses compétences régaliennes, et la réorientation de ses forces matérielles et juridiques vers de plus utiles missions et de plus nobles buts¹⁸⁷.

Il ne faut donc pas se tromper quant à la nature de la critique nietzschéenne de l'Etat.

L'existence d'institutions publiques de nature étatique n'est pas considérée par Nietzsche comme une nouveauté moderne, invention supposée de la monarchie absolue après les guerres de religion, mais comme une réalité appartenant à l'histoire même de la civilisation, et révélatrice comme telle de la nécessaire institutionnalisation du gouvernement des hommes dans des sociétés ayant atteint un certain niveau de complexité. En tant que structure de domination aussi utile que nécessaire, l'Etat ne fait pas l'objet chez Nietzsche d'une critique anarchiste qui conduirait le philosophe à condamner ou à combattre le pouvoir abusif et illégitime des institutions coercitives, mais plutôt d'une évaluation reposant sur ses capacités de conservation, de stabilisation, d'expansion, de sélection et de renforcement du groupe humain soumis à son action. L'Etat, chez Nietzsche, est donc jugé quant à sa capacité à imposer et soutenir l'ordre politique sur un territoire donné, à créer les conditions de la prospérité, à assujettir le grand nombre à la tâche plus haute qui consiste à créer les conditions matérielles, sociales et spirituelles de l'élévation d'une

¹⁵⁵ HTH, I, §§ 234-235. Cf. aussi HTH, I, § 474; A, § 179; CId, « Ce qui manque aux Allemands », §§ 4-5.. ¹⁸⁵ A, § 179; HTH, I, § 473.

¹⁵⁶ APZ, II, « Des grands événements ». L'Etat est notamment le concurrent jaloux du pouvoir des Eglises, qu'il tente d'usurper ou de détourner à son profit. Cf. HTH, I, § 472; A, § 132; GS, § 358; PBM, § 58. ¹⁸⁷ A, § 179.

humanité supérieure. Autrement dit, l'Etat possède aux yeux de Nietzsche un rôle d'élevage et de sélection, consistant dans la création des conditions politiques, juridiques, économiques et sociales du renforcement du type humain soumis à son autorité. Cette conception des institutions étatiques apparaît dans l'étude consacrée par Nietzsche à « L'Etat chez les Grecs », troisième des *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits* de 1872, qui oppose à l'Etat moderne le modèle grec d'un Etat servant la cause de la culture, dont le symbole et l'image idéal s'exprimerait avec une hauteur sublime dans la *République* de Platon¹⁵⁷. Les attaques portées par Nietzsche contre la froide monstruosité de l'Etat moderne, plutôt que le pendant critique d'un individualisme anarchisant, témoigne ainsi du caractère aristocratique de ses idées politiques.

Nietzsche récuse l'idéalisme des théories du contrat social et des discours démocratiques, dont l'irénisme n'est que la face présentable d'une

¹⁵⁷ Nietzsche, dans le contexte plus hostile à l'Etat de sa « période intermédiaire », présente parfois l'Etat antique lui-même, sous la forme de la polis grecque, et non pas le seul Etat moderne, comme un obstacle au libre développement de la culture de l'esprit. Cf. HTH, I, § 474: « LE DÉVELOPPEMENT DE L'ESPRIT, SUJET DE CRAINTE POUR L'ÉTAT. — La cité grecque (polis) était, comme toute puissance politique organisatrice, exclusive et défiante envers l'accroissement de la culture; son instinct foncier de violence ne montrait presque à son égard que gêne et qu'entraves. Elle ne voulait admettre dans la culture ni histoire, ni progrès: l'éducation établie dans la constitution devait obliger toutes les générations et les maintenir à un niveau unique. Tout comme Platon le voulait encore pour «son État idéal. C'est donc *en dépit* de la Polis que la culture se développait: il est vrai qu'indirectement et malgré elle, elle lui prêtait une aide, l'ambition de chaque particulier étant, dans la Polis, excitée au plus haut point, en sorte qu'une fois engagé dans la voie du progrès intellectuel, il poussait, là aussi, jusqu'à la dernière limite. On ne doit pas répliquer en se rapportant au panégyrique de Périclès: car ce n'est qu'un grand trompe-l'œil optimiste sur la soi-disant union nécessaire entre la Polis et la culture athénienne; Thucydide le fait briller une fois encore, immédiatement avant que la nuit envahisse Athènes (la peste et la rupture de la tradition), tel un lumineux crépuscule, destiné à faire oublier le triste jour qui l'a précédé ». Cf. aussi HTH, I, § 235, qui souligne la contradiction entre la constitution d'un Etat idéal et la formation du génie».

pudenda origo, « pudeur des origines » dissimulant à l'esprit moderne la réalité violente et douloureuse du politique. La généalogie nietzschéenne ne s'embarrasse pas de tels scrupules. Les origines de l'Etat ne doivent rien à la libre volonté des individus s'associant selon le principe *pacta sunt servanda*, mais à l'affrontement violent de coalitions de forces s'attachant à soumettre à leur joug une pyramide humaine à la base toujours plus large. L'institution de l'Etat révèle la vérité de la vie en tant que création artistique de formes et de l'homme comme animal dont les qualités demeurent à fixer. « De ce point de vue, le concept d'« art » recouvre peut-être bien plus de choses qu'on ne le croit communément »¹⁵⁸. Le législateur est plus qu'un gouvernant: il est un artiste, dont la souterraine violence est celle du sculpteur, dont la volonté suppose un acte de violence capable d'imprimer une forme à l'argile humaine, matière dont les qualités ne sont pas encore fixées et dont la plasticité appelle un artiste de grand style capable d'en actualiser les plus hautes possibilités. Solon et Lycurgue, César et Napoléon sont des disciples d'Apollon, dieu « créateur des Etats »¹⁵⁹, mais aussi d'Héphaïstos, dieu forgeron et maître faconnneur¹⁶⁰. « Leur œuvre consiste à créer instinctivement des formes, à frapper des empreintes, ils sont les artistes les plus involontaires et les plus inconscients qui soient »¹⁹² - et parfois très conscients de leur art. L'Etat et la civilisation n'existeraient pas sans « le choc de leurs coups de marteau, de leur violence d'artiste ». Selon Nietzsche, l'histoire nous enseigne que « l'adaptation à une forme stable d'une population jusqu'alors sans forme et sans frein n'a été menée à terme que par des actes de violence ouverts – et donc que l'«Etat» le plus ancien a été une tyrannie effroyable et une impitoyable machinerie d'oppression, jusqu'à ce que cette matière première, le peuple, les semi-animaux, ait fini non seulement par devenir malléable et docile mais aussi par être *formée* ».

Nietzsche critique ainsi la pusillanimité de l'Etat démocratique et l'irénisme des théories du contrat social au nom d'une vision réaliste inspirée

¹⁵⁸ PBM, § 291.

¹⁵⁹ NT, § 21.

¹⁶⁰ Cf. P. CHOLET, «Etat», in D. ASTOR (éd.), *Dictionnaire Nietzsche*, pp. 310 – 311. ¹⁹² GM, II, § 17.

de Thucydide et de Machiavel. Contre l'idéalisme jusnaturaliste qui pose le droit comme une structure rationnelle a priori et comme une critique des états de fait, Nietzsche affirme le droit naturel de la force et la violence originaire du politique. Pour Nietzsche, la naissance de l'Etat et la formalisation juridique du pouvoir politique correspondent à l'institutionnalisation de rapports de domination fondés sur la force. En réalité, « la force donne le premier droit », et « il n'y a pas de droit qui, en son principe, ne soit abus, usurpation, violence ». La cruauté, la violence ou l'« injustice » supposée de l'Etat ne sont donc pas des objections valables contre son existence ou ses opérations. L'Etat est et demeure, par essence et dans son principe, un « cruel instrument » par lequel l'homme naturel peut parfaire et maintenir son existence civilisée, un « conquérant à la main de fer » assurant le nécessaire asservissement de la masse sous l'égide d'une caste dominante incorporant l'excellence et gouvernant les destins du corps social. L'Etat apparaît ainsi comme la plus durable et la plus victorieuse tentative de constituer en unité fonctionnelle les masses disparates et relativement désorganisées de l'humanité primitive. En effet, « seule la poigne de fer de l'Etat peut contraindre les plus grandes masses à se fondre de sorte que se produise alors nécessairement cette séparation chimique de la société qu'accompagne sa nouvelle structure pyramidale ». Nulle souveraineté et nulle liberté ne peuvent donc exister sans l'exercice de la force et l'affirmation de la puissance. Aussi redoutable que soit la « machine opprimante et impitoyable » de l'Etat, son « effroyable tyrannie » s'exerce pour le plus grand bien de l'humanité, dont la domestication et le dressage est la condition *sine qua non* du renforcement de l'espèce et du développement de la civilisation, cet arbre aux racines solides et aux larges branches, à l'ombre desquelles peuvent fleurir la moralité et la liberté, la vertu et l'excellence, la sagesse et la beauté, et tous les fruits de la culture¹⁶¹.

Au regard de cette manière de concevoir le rôle et le sens de l'Etat, toutes les institutions étatiques ne tombent pas sous le couperet de la critique nietzschéenne du « monstre froid », loin s'en faut¹⁹⁴. En réalité, les

¹⁶¹ Cf. par exemple GM, II, § 17-18 et HTH, I, § 99. ¹⁹⁴ APZ, I, « De la nouvelle idole ».

institutions organiques, holistes et hiérarchiques de la société traditionnelle paraissent absolument conformes à la mission qui leur est reconnue par Nietzsche, qui se lamente d'ailleurs sur la perte du sens de la communauté politique et l'amointrissement du matériel humain propre à la construction d'institutions solides et durables, évolution selon lui imputable à l'individualisme égalitaire des sociétés démocratiques¹⁶². La pensée de Nietzsche sur la question de l'Etat semble ainsi tributaire d'une philosophie de type libérale-conservatrice, qui tient l'existence de l'Etat comme un instrument indispensable à l'existence de la civilisation, tout en tenant que son pouvoir doit se concentrer sur l'utile exercice de ses fonctions régaliennes, la défense d'un ordre social hiérarchique et inégalitaire, et la protection d'institutions traditionnelles encadrant la vie communautaire, au premier rang desquelles la famille, en tant qu'unité fondamentale de la société¹⁶³.

La critique nietzschéenne de l'Etat moderne et démocratique se déploie donc sur deux tableaux. D'une part, celui-ci est coupable d'écraser la société sous le poids de son despotisme législatif et administratif, et de promouvoir l'influence décadente des valeurs démocratiques qui fondent son action. D'autre part, l'Etat démocratique faillit à sa tâche propre, celle de garantir la stabilité et la durée des institutions nécessaires à l'organisation sociale, au développement équilibré de la civilisation matérielle et à l'épanouissement de la culture. C'est au nom de cette conception exigeante du rôle de l'Etat, et non d'une sensibilité libertarienne et anarchisante, que Nietzsche critique le déclin de la force organisatrice propre à l'Etat démocratique moderne, colosse aux pieds d'argile dissipant ses forces dans la poursuite de missions inutiles et contreproductives, et manquant du même coup à l'accomplissement de ses obligations fondamentales. C'est pourquoi Nietzsche caractérise « la démocratie moderne, y compris ses simulacres, tels que le "Reich allemand", comme une forme de *dégénérescence* de l'Etat »¹⁶⁴. Un tel constat n'est guère surprenant de la part de Nietzsche, pour qui « le démocratisation a toujours été

¹⁶² GS, § 356; CIId, « Divagations d'un inactuel », § 39.

¹⁶³ CIId, « Divagations d'un inactuel », § 39.

¹⁶⁴ CIId, « Divagations d'un inactuel », § 39.

la forme décadente de la force organisatrice ». Cette conception n'est d'ailleurs pas propre aux dernières œuvres du philosophe, réputées plus antidémocratiques, mais s'exprime déjà en toutes lettres à l'époque d'*Humain, trop humain*, où Nietzsche présente la démocratie comme une « forme historique de la *décadence de l'Etat* »¹⁶⁵. Une telle faillite de la force organisatrice, c'est-à-dire de la « volonté » en général, est considérée par Nietzsche comme le principal symptôme de toute décadence, qu'elle soit physiologique, morale, esthétique ou politique¹⁶⁶. C'est ainsi que le philosophe associe le « progrès dans la démocratisation de l'Europe » comme le symptôme et la cause « d'un *déclin* de l'Etat, d'une dégénérescence des races, d'une prépondérance des malvenus »¹⁶⁷. Ce déclin de l'Etat est inévitable, et reflète la décadence de toute l'organisation sociale et politique sous l'influence de l'individualisme égalitaire moderne.

Selon Nietzsche, cette décadence est due à la suprématie des valeurs démocratiques et au déclin, sous l'influence de l'égalitarisme démocratique et de la morale de la pitié, du sentiment de la distance aristocratique permettant aux castes nobles et guerrières d'inscrire leur autorité dans les corps par la violence et d'ainsi rendre malléable la masse humaine soumise à leur empire. Sans un tel droit à la violence et à la conquête, l'Etat et la civilisation n'auraient pu apparaître sur la scène de l'histoire, et la perte de la bonne conscience aristocratique dans la cruauté indissociable de l'exercice du pouvoir entraîne nécessairement la dévitalisation de la puissance publique et de sa capacité d'organisation¹⁶⁸. La

¹⁶⁵ HTH, I, § 472.

¹⁶⁶ FP printemps 1888, 14 [117].

¹⁶⁷ FP XI, avril-juin 1885, 34 [146], p. 197.

¹⁶⁸ Cf. PBM, § 258: « La corruption qui exprime une menace d'anarchie dans les instincts et un ébranlement fondamental dans cet édifice des passions qui constitue la vie, cette corruption est très diverse selon l'organisme sur lequel elle se manifeste. Quand, par exemple, une aristocratie, comme l'aristocratie française au commencement de la Révolution, rejette ses privilèges avec un sublime dégoût et s'offre elle-même en sacrifice devant le débordement de son sentiment moral, c'est bien là de la corruption. En réalité, il ne faut y voir que l'acte final de ces siècles de corruption persistante, par quoi cette aristocratie avait abdicqué

démocratisation de la société rend ainsi inévitable la dissipation de l'autorité étatique, l'affaiblissement des corps intermédiaires, la désintégration des vassalités territoriales et des clientèles urbaines, la décomposition des fidélités familiales et des loyautés communautaires, bref le délitement de tous les liens de dépendance hiérarchique et de solidarité organique constituant l'ordre même d'une société saine et fonctionnelle. Pire encore, écrit Nietzsche, « nous voyons nous-mêmes l'importante idée du droit et du pouvoir de la famille, autrefois dominante dans toute l'étendue du monde romain, s'en aller devenant de jour en jour plus pâle et plus faible »²⁰². Dans l'esprit du philosophe, le déclin notable de l'antique institution du mariage, qui va en s'empirant, est en effet l'un des témoignages les plus saisissants de l'influence délétère des valeurs démocratiques et de l'individualisme égalitaire sur les structures fondamentales de la société humaine¹⁶⁹.

pas à pas ses droits seigneuriaux, pour s'abaisser à n'être plus qu'une fonction de la royauté (pour finir par être enfin la parure de la royauté et son vêtement d'apparat). Ce qui distingue au contraire une bonne et saine aristocratie, c'est qu'elle n'a pas le sentiment d'être une fonction (soit de la royauté, soit de la communauté), mais comme le sens et la plus haute justification de la société, c'est qu'elle accepte, en conséquence, d'un cœur léger, le sacrifice d'une foule d'homme qui, à cause d'elle, doivent être réduits et amoindris à l'état d'homme incomplets, d'esclaves et d'instruments. Cette aristocratie aura une foi fondamentale: à savoir que la société ne doit pas exister pour la société, mais seulement comme une substruction et un échafaudage, grâce à quoi des êtres d'élite pourront s'élever jusqu'à une tâche plus noble et parvenir, en général, à une existence supérieure. Elle sera alors comparable à cette plante grimpante de Java — on l'appelle sipo matador — qui, avide de soleil, enserre de ses multiples lianes le tronc d'un chêne, tant qu'enfin elle s'élève bien au-dessus de lui, mais appuyé sur ses branches, développant sa couronne dans l'air libre pour étaler son bonheur aux yeux de tous ». ²⁰² HTH, I, § 472.

¹⁶⁹ C'était déjà l'idée de Balzac, parmi tant d'autres. Cf. par exemple Honoré de BALZAC, *Mémoires de deux jeunes mariées*, chap. 12: « En coupant la tête à Louis XVI, la Révolution a coupé la tête à tous les pères de famille. Il n'y a plus de famille aujourd'hui, il n'y a plus que des individus. En voulant devenir une nation, les Français ont renoncé à être un empire. En proclamant l'égalité des droits à la succession paternelle, ils ont tué l'esprit de famille, ils ont créé le fisc!

Témoin le *mariage moderne*. Apparemment toute raison s'en est retirée: pourtant cela n'est pas une objection contre le mariage, mais contre la modernité. La raison du mariage — elle résidait dans la responsabilité juridique exclusive de l'homme: de cette façon le mariage avait un élément prépondérant, tandis qu'aujourd'hui il boite sur deux jambes. La raison du mariage — elle résidait dans le principe de son indissolution: cela lui donnait un accent qui, en face du hasard des sentiments et des passions, des impulsions du moment, *savait se faire écouter*. Elle résidait de même dans la responsabilité des familles quant au choix des époux. Avec cette indulgence croissante pour le mariage d'*amour* on a éliminé les bases mêmes du mariage, tout ce qui en *faisait* une institution. Jamais,

Mais ils ont préparé la faiblesse des supériorités et la force aveugle de la masse, l'extinction des arts, le règne de l'intérêt personnel et frayé les chemins à la Conquête. Nous sommes entre deux systèmes: ou constituer l'État par la Famille, ou le constituer par l'intérêt personnel: la démocratie ou l'aristocratie, la discussion ou l'obéissance, le catholicisme ou l'indifférence religieuse, voilà la question en peu de mots. (...) Tout pays qui ne prend pas sa base dans le pouvoir paternel est sans existence assurée. Là commence l'échelle des responsabilités, et la subordination, qui monte jusqu'au roi. Le roi, c'est nous tous! Mourir pour le roi, c'est mourir pour soi-même, pour sa famille, qui ne meurt pas plus que ne meurt le royaume. Chaque animal a son instinct, celui de l'homme est l'esprit de famille. Un pays est fort quand il se compose de familles riches, dont tous les membres sont intéressés à la défense du trésor commun: trésor d'argent, de gloire, de privilèges, de jouissances; il est faible quand il se compose d'individus non solidaires, auxquels il importe peu d'obéir à sept hommes ou à un seul, à un Russe ou à un Corse, pourvu que chaque individu garde son champ; et ce malheureux égoïste ne voit pas qu'un jour on le lui ôtera. (...) Il n'y aura plus que des lois pénales ou fiscales, la bourse ou la vie. Le pays le plus généreux de la terre ne sera plus conduit par les sentiments. On y aura développé, soigné des plaies incurables. D'abord une jalousie universelle: les classes supérieures seront confondues, on prendra l'égalité des désirs pour l'égalité des forces; les vraies supériorités reconnues, constatées, seront envahies par les flots de la bourgeoisie ».

²⁰⁴ CId, « Divagations d'un inactuel », § 39.

²⁰⁵ PBM, § 224: « nos instincts régressent désormais dans toutes les directions, nous sommes devenus nous-mêmes une sorte de chaos ». Cf. CId, « Divagations d'un inactuel », § 41. ²⁰⁶ FP printemps 1888, 14 [97].

au grand jamais, on ne fonde une institution sur une idiosyncrasie; je le répète, on ne fonde *pas* le mariage sur « l'amour », — on le fonde sur l'instinct de l'espèce, sur l'instinct de propriété (la femme et les enfants étant des propriétés), sur l'*instinct de la domination* qui sans cesse s'organise dans la famille en petite souveraineté, qui a *besoin* des enfants et des héritiers pour maintenir, physiologiquement aussi, en mesure acquise de puissance, d'influence, de richesse, pour préparer de longues tâches, une solidarité d'instinct entre les siècles. Le mariage, en tant qu'institution, comprend déjà l'affirmation de la forme d'organisation la plus grande et la plus durable: si la société prise comme un tout ne peut *porter caution* d'elle-même jusque dans les générations les plus éloignées, le mariage est complètement dépourvu de sens. — Le mariage moderne a *perdu* sa signification — par conséquent on le supprime. —²⁰⁴

Dans ce texte très critique quant à l'évolution du mariage dans les conditions de la modernité démocratique, on aperçoit clairement l'opposition établie par Nietzsche entre la déraison des principes modernes, fondés sur l'individualisme égalitaire, et l'intelligence instinctive des institutions traditionnelles, en tant que produits organiques de la nature humaine et de ses exigences multiples. D'une manière tout à fait similaire à sa défense des valeurs naturelles de l'Antiquité classique contre la « dépravation » de la morale judéo-chrétienne, Nietzsche insiste donc sur le caractère antinaturel des valeurs démocratiques héritées du christianisme et sur leur inadéquation aux instincts de l'animal humain. Cette déraison et cette inadéquation aux réquisits de l'instinct caractérise le mariage moderne. Le mariage, comme l'ensemble des institutions traditionnelles de la société antique, est l'expression naturelle de « l'instinct de l'espèce », de « l'instinct de propriété » ou encore de « l'instinct de domination », et permet à ces instincts de collaborer de manière fonctionnelle. Dans les conditions chaotiques et malades de la société démocratique, ces instincts sont engagés dans une lutte fratricide²⁰⁵. Pire encore, ils font face à une hostilité de principe: « la "volonté de puissance" est haïe à tel point dans les époques démocratiques que toute leur psychologie semble viser à la rapetisser et à la dénigrer »²⁰⁶. En raison de son caractère antinaturel, l'individualisme égalitaire des modernes entrave ainsi l'expression et la canalisation saine des instincts fondamentaux de l'humanité. La bêtise et

la déraison du mariage moderne n'est donc qu'un symptôme parmi d'autres de la corruption des instincts qui caractérise l'Europe démocratique. C'est à cette « dégénérescence de l'instinct », de la force organisatrice et du sentiment de la hiérarchie sous l'influence des idéaux démocratiques que Nietzsche impute également le développement malheureux de la « question ouvrière » en Europe, et la naissance même d'une telle « question ». En vérité, affirme Nietzsche, le fait même que la subordination économique et politique du grand nombre suscite un tel questionnement est déjà un signal d'alarme. L'existence d'une classe laborieuse travaillant au service de la minorité apparaît en effet au philosophe comme la conséquence nécessaire des hiérarchies naturelles entre les hommes, et de la division du travail social indispensable au bon ordre fonctionnel de la société. Or l'esprit démocratique ne semble plus en mesure de saisir la nécessité économique et sociale, et même spirituelle, d'une organisation sociale différenciée fondée sur la division du travail et la subordination politique. En rêvant d'une société d'individus égaux, émancipés de tout lien de subordination hiérarchique, l'idéal démocratique sape les fondements de l'édifice social.

LA QUESTION OUVRIÈRE. — C'est la bêtise, ou plutôt la dégénérescence de l'instinct que l'on retrouve au fond de *toutes* les bêtises, qui fait qu'il y ait une question ouvrière. Il y a certaines choses sur lesquelles on ne pose pas de questions: premier impératif de l'instinct. — Je ne vois absolument pas ce qu'on veut faire de l'ouvrier européen après avoir fait de lui une question. Il se trouve en beaucoup trop bonne posture pour ne point « questionner » toujours davantage, et avec toujours plus d'outrecuidance. En fin de compte, il a le grand nombre pour lui. Il faut complètement renoncer à l'espoir de voir se développer une espèce d'homme modeste et frugale, une classe qui répondrait au type du Chinois: et cela eût été raisonnable, et aurait simplement répondu à une nécessité. Qu'a-t-on fait? — Tout pour anéantir en son germe la condition même d'un pareil état de choses, — avec une impardonnable étourderie on a détruit dans leurs germes les instincts qui rendent les travailleurs possibles comme classe, qui leur feraient admettre à eux-mêmes cette possibilité. On a rendu l'ouvrier apte au service militaire, on lui a donné le droit de coalition, le droit de vote politique: quoi d'étonnant si son existence lui apparaît aujourd'hui déjà comme une calamité (pour parler la langue de la morale, comme une *injustice* —)? Mais que veut-on? je le

demande encore. Si l'on veut atteindre un but, on doit en vouloir aussi les moyens: si l'on veut des esclaves, on est fou de leur accorder ce qui en fait des maîtres¹⁷⁰.

Considérant la décadence des institutions politiques et sociales, Nietzsche en attribue la responsabilité à l'influence prépondérante des « idées modernes » et des valeurs démocratiques, mais aussi à la dégénérescence et à l'anarchie des instincts qu'elles entraînent dans leur sillage, et qui caractérisent le type psychophysiologique de l'homme moderne¹⁷¹. Nietzsche l'affirme: « Nos institutions ne valent plus rien: là-dessus tout le monde est d'accord. Pourtant la faute n'en est pas à elles, mais à nous. Tous les instincts d'où sont sorties les institutions s'étant égarés, celles-ci à leur tour nous échappent, parce que nous ne nous y adaptons plus »²⁰⁹. La volonté de puissance, la capacité à distinguer, la force de reconnaître et d'imposer une hiérarchie, le sentiment de la distance, le goût de l'ordre et la loi, la dureté envers soi-même et envers autrui: tout ce qui permet d'établir et de maintenir des institutions, « tout ce qui fait que les institutions *sont* des institutions est méprisé, haï, écarté ». Nietzsche impute également la responsabilité du déclin politique et social de l'Europe à la décadence de ses classes supérieures, amoindries dans leurs instincts et dépourvues des qualités propres à une aristocratie authentique, ayant dans le sang « le goût héréditaire du commandement et de l'obéissance ». Au contraire, écrit-il, « la *décadence* dans l'instinct d'évaluation de nos politiciens, de nos partis politiques va jusqu'à *préférer instinctivement* ce qui décompose, ce qui hâte la fin... »¹⁷².

Sous la pression de ses valeurs démocratiques, « l'Occident tout entier a perdu ces instincts d'où naissent des institutions, d'où naît un avenir: rien qui aille plus à rebours de son “esprit moderne” » qui « se croit

¹⁷⁰ CID, « Divagations d'un inactuel », § 40.

¹⁷¹ CID, « Divagations d'un inactuel », § 37: « Toutes nos théories politiques, et les constitutions de nos États, sans en excepter « l'Empire allemand », sont des conséquences, des nécessités logiques de la dégénérescence ». ²⁰⁹ CID, « Divagations d'un inactuel », § 39.

¹⁷² CID, « Divagations d'un inactuel », § 39. Cf. PBM, § 258; EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2; CW, § 5.

menacé d'une nouvelle servitude dès que le mot "autorité" est prononcé à haute voix »¹⁷³. En effet, « pour qu'il y ait des institutions, il faut qu'il y ait une sorte de volonté, d'instinct, d'impératif, antilibéral jusqu'à la cruauté: la volonté de tradition, d'autorité, de responsabilité, étendue sur des siècles, de *solidarité* des chaînes de générations, en aval et en amont, *in infinitum* »¹⁷⁴. Or un tel instinct, une telle volonté fait défaut à l'homme démocratique, affaibli par l'anémie du vouloir et l'anarchie des instincts, marques distinctives de la décadence qui se répand sous l'influence délétère du *laisser-aller* démocratique et de son goût corrompu¹⁷⁵. La temporalité de la vie moderne, sa hâte et sa diffraction, tient tout entière dans cette maladie de la volonté, dans cette incapacité de s'appliquer longuement au même objet, dans cet amenuisement du vouloir qui rend l'homme débile, fragmentaire et irresponsable, incapable « d'*obéir* longuement, et dans *une seule* direction »¹⁷⁴. L'Européen moderne est l'« animal esclave le plus intelligent, fort laborieux, au fond très curieux jusqu'à l'excès, multiple, dorloté, de faible vouloir – un chaos cosmopolite d'affects et d'intelligences »¹⁷⁵. C'est ainsi que, dans l'atmosphère décadente de l'Europe démocratique, « on vit pour aujourd'hui, on vit très vite, – on vit sans aucune responsabilité: c'est précisément ce que l'on appelle "liberté" »¹⁷⁶.

¹⁷³ CId, « Divagations d'un inactuel », § 39.

¹⁷⁴ CI, « Divagations d'un inactuel », § 39: « Lorsque cette volonté existe, il se fonde quelque chose comme l'imperium Romanum ».

¹⁷⁵ CId, « Divagations d'un inactuel », § 37: « La vie en déclin, la diminution de toutes les forces organisantes, c'est-à-dire de toutes les forces qui séparent, qui creusent des abîmes qui subordonnent et subordonnent ». ²¹⁴ PBM, § 188. Cf. aussi HTH I, § 521: « La grandeur: imposer une direction ». Cf. FP XIV, 15 [37]: « la paresse, conçue comme inaptitude à un effort soutenu, est le propre de la dégénérescence ». ²¹⁵ FP novembre 1887 – mars 1888, 11 [31], pp. 219-220.

¹⁷⁶ CId, « Divagations d'un inactuel », § 39. ²¹⁷ GS, § 356. ²¹⁸ Cf. HTH, I, § 472: « Par la suite les individus n'en regarderont plus que le côté où il [l'État] peut leur être utile ou nuisible, et s'appliqueront par tous les moyens à prendre sur lui de l'influence. Seulement cette concurrence deviendra bientôt, trop grande, les hommes et les partis varieront trop vite, se précipiteront trop féroce-ment les

Les temps démocratiques voient ainsi s'éteindre l'espèce des « grands architectes ». La force constructive dépérissant, la hardiesse des projets à longue échéance se voit découragée: « qui oserait désormais entreprendre des œuvres pour l'accomplissement desquelles il faudrait *compter* sur des milliers d'années? »²¹⁷. Au contraire, les buts de la démocratie moderne se mesurent en décennies et en années, si ce n'est en simples échéances électorales²¹⁸. Sous l'influence de l'individualisme égalitaire moderne, « on voit en effet s'éteindre cette croyance fondamentale, en vertu de laquelle un homme peut compter, promettre, anticiper l'avenir par ses projets, apporter des sacrifices à ces derniers de telle sorte qu'un homme n'ait de valeur et de sens qu'autant qu'il est une pierre dans un vaste édifice: c'est pourquoi il lui faut avant tout être solide, être "pierre" »¹⁷⁷. Or l'individu moderne n'est pas taillé dans la roche dont on tire de telles pierres. Convaincu de détenir des droits naturels et inaliénables et bénéficiaire de la « forme la plus extrême de l'égalité des droits, associée à un agrandissement optique de l'importance propre allant jusqu'à l'absurde »¹⁷⁸, l'individu démocratique ne peut guère servir d'élément pour la

uns les autres jusqu'au bas de la montagne, à peine parvenus à son sommet. À toutes les mesures qui seront exécutées par un tel gouvernement fera défaut leur garantie de durée; on reculera devant des entreprises qui devraient avoir durant des dizaines, des centaines d'années, une croissance paisible pour avoir le temps de mûrir leurs fruits. Personne ne ressentira plus à l'égard d'une loi d'autre devoir que de s'incliner momentanément devant la force qui a porté cette loi: mais aussitôt on entreprendra de la saper par une force nouvelle, une nouvelle majorité à former ».

¹⁷⁷ GS, § 356.

¹⁷⁸ FP novembre 1887 – mars 1888, 11 [226]. Cf. aussi FP automne 1887, 10 [82]. CID, « Divagations d'un inactuel », § 33: « L'amour de soi ne vaut que par la valeur physiologique de celui qui le pratique: il peut valoir beaucoup, il peut être indigne et méprisable. Chaque individu peut être estimé suivant qu'il représente la ligne ascendante ou descendante de la vie. En jugeant l'homme de cette façon on obtient aussi le canon qui détermine la valeur de son égoïsme ».

²²¹ Nietzsche prédit cependant que l'effet du processus de démocratisation sur les masses aura l'effet, à longue ou brève échéance, de rendre à nouveau possible l'existence d'une classe de travailleurs satisfaits, mûrs pour l'esclavage

construction d'une société saine, à la structure nécessairement pyramidale²²¹. Nietzsche peut donc proclamer haut et fort que « la Révolution a détruit l'instinct de la grande organisation, la possibilité d'une société »²²². En consacrant la liberté et l'égalité de tous les individus, en jetant la suspicion sur la volonté de puissance ainsi que sur l'idée même de hiérarchie, en prêchant la morale de la pitié et l'évangile du bonheur, le démocratisme moderne a sapé les conditions du développement de la civilisation et de l'élévation de la culture.

Ce qui dorénavant ne se construira plus, ne saurait plus se construire, c'est – une société dans le vieux sens du terme: pour construire pareil édifice tout fait défaut, à commencer par les matériaux. Nous tous avons cessé d'être matériaux de construction d'une société: voilà une vérité à l'ordre du jour! Peu me chaut qu'en ce moment l'espèce d'hommes la plus myope, peut-être aussi la plus sincère, en tout cas la plus bruyante d'aujourd'hui, Messieurs les socialistes, puisse croire, espérer, rêver, avant tout crier et écrire à peu près le contraire: d'ores et déjà leur parole d'avenir: « Société libre » se peut lire sur toutes les tables, sur tous les murs. Une société libre? Fort bien! Et pourtant, Messieurs, pareille société, avec quoi donc la construirezvous? Vous ne l'ignorez pas, avec du fer de bois! Le fameux fer de bois! Et pas même de bois...¹⁷⁹

Au premier rang de ces œuvres précieuses, fruits de travaux séculaires et de longue haleine, et rendues impossibles par la décadence démocratique, Nietzsche place la construction d'une unité politique sur le modèle romain, alliant à la hauteur verticale et spirituelle des « tours sociales »²²⁴ aristocratiques la grandeur horizontale et tellurique de l'empire¹⁸⁰. Aux

économique et la subordination politique, sous une forme restant à déterminer. Cf. PBM, § 242. ²²² FP XIV, printemps 1888, 15 [8], p. 177.

¹⁷⁹ GS, § 356. L'expression « fer de bois » (hölzernes Eisen), associant en une même unité l'organique et le minéral, désigne une contradiction dans les termes, ce que Nietzsche vise le plus souvent par l'expression latine de *contradictio in adjecto*. C'est l'équivalent de la locution française « cercle carré ». Nietzsche critique ici comme une contradiction dans les termes l'idée de « société libre », chère aux socialistes, si la société est prise « dans le vieux sens du terme », celui d'une structure hiérarchique appelée à durer dans les siècles. ²²⁴ GS, § 356.

¹⁸⁰ CI, « Divagations d'un inactuel », § 39; AC, § 58.

yeux de Nietzsche, le progrès de la démocratie n’entraîne donc pas seulement un déclin de l’ordre interne de la société, mais une diminution de la capacité intégrative et digestive permettant la constitution de formations politiques supérieures unifiant des peuples d’abord séparés en un ensemble plus puissant. La déploration nietzschéenne du déclin de la force organisatrice de l’Etat moderne n’est en ce sens pas séparable de sa critique du nationalisme, et participe d’une attaque en règle contre la perte de puissance et d’ambition que reflète le nationalisme démocratique et l’invocation d’un supposé « droit des peuples à disposer d’eux-mêmes », que le philosophe compare négativement à la grandeur, à la puissance et à la capacité de synthèse politique et culturelle propres aux empires multinationaux. Admirateur avoué de l’empire romain et de sa capacité à rassembler, sous l’égide d’une civilisation supérieure, une multitude de nations autrefois barbares, Nietzsche ne dissimule pas non plus son admiration devant la capacité de la Russie impériale à fédérer et à intégrer, dans une même unité politique, les peuples de langue et de culture disparates placés sous son gouvernement par la guerre et la conquête. La Russie, écrit Nietzsche, est « la seule puissance qui ait actuellement la durée dans le sang, quelque chose de l’*aere perennius* de l’Empire romain. Son empire multi-ethnique représente « l’antithèse du piteux particularisme, de la nervosité européenne, qui avec la fondation du “*Reich*” allemand, est entrée dans une phase critique »¹⁸¹. Dans le *Crépuscule des Idoles*, Nietzsche compare négativement le morcellement des Etats européens à l’unité impériale de la Russie, qu’il semble à la fois admirer et jalouser – en témoigne l’espoir exprimé d’une unification politique de l’Europe, une fois tirée de son agitation nationaliste et révolutionnaire par la menace de ce « prodigieux empire du milieu »²²⁷.

La condamnation par Nietzsche du nationalisme, et du risque de division perpétuelle et d’embrasement militaire qu’il fait courir à l’ensemble des peuples d’Europe, n’est donc pas dissociable de son admiration pour la puissance organisatrice des empires multinationaux, et de ses attaques parallèles contre l’Etat-nation démocratique. La critique nietzschéenne du nationalisme est une critique de nature aristocratique et

¹⁸¹ CI, « Divagations d’un inactuel », § 39. ²²⁷ PBM, § 203.

impériale, tenant la primauté politique de la nation et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, mis en avant par les forces du progrès et de la révolution sociale, comme un principe démocratique faisant prévaloir, à l'échelle des peuples comme à celle des individus, la même revendication de liberté et d'égalité des parties contre l'organisation hiérarchique et la grandeur du tout, caractéristique de la décadence politique des sociétés démocratiques. L'examen du contexte historique et politique des idées politiques de Nietzsche permet ici encore d'en saisir plus adéquatement le contenu. La critique nietzschéenne de l'Etat et de la Nation, qui sont souvent mises au crédit de son « innocence » politique, s'inscrivent en réalité dans une tradition contre-révolutionnaire propre au XIX^{ème} siècle. Nietzsche ne nie certes pas l'existence des nations, c'est-à-dire le phénomène immémorial correspondant à la constitution, au cours des siècles et des millénaires, par l'établissement de populations sur des territoires donnés, d'un type humain « national » en partie déterminé en partie par le terroir et le climat, et caractérisé par une certaine unité ethnique, culturelle et linguistique. De même, l'institution de l'Etat en tant que telle n'est pas en cause, puisque la centralisation administrative et le développement d'une administration bureaucratique subordonnée à un pouvoir constitué selon des formes légales est un stade « naturel » du développement supérieur des sociétés organisées. Ce que Nietzsche critique, c'est bien plutôt le nationalisme politique typique de l'âge des révolutions, c'est-à-dire l'idéologie moderne consacrant l'Etat-nation comme la forme politique indissociable de la démocratie politique, et donc comme le véhicule régulier de la souveraineté du peuple¹⁸². Il est clair que, dans l'esprit de Nietzsche, le nationalisme aux accents raciaux ravageant l'esprit allemand depuis l'époque des « guerres de libération »²²⁹ est le fruit du nationalisme politique issu de la Révolution française et de ses répliques continentales, dont les revendications d'indépendance

¹⁸² A ce sujet, on consultera avec profit B. KRULIC, Nietzsche et le problème de la hiérarchie. Pour une lecture tocquevillienne de Nietzsche, Paris, L'Harmattan, 2002. Cf. aussi B. KRULIC, « Nietzsche et la critique de la modernité démocratique », in Archives de Philosophie, vol. 64, no. 2, 2001, pp. 301-321. ²²⁹ CID, « Ce qui manque aux Allemands », § 4.

et d'autonomie nationales entraînent dans leur sillage la volonté d'unification et de purification ethnique – et dont l'insupportable hystérie entourant la « question juive » en Europe demeure l'expression la plus injuste et la plus pathétique¹⁸³. Nietzsche exprime en des termes très forts son dégoût face « à cette débauche et à ce mensonge de l'auto-idolâtrie

¹⁸³ HTH, I, § 475: « En passant: tout le problème des Juifs n'existe que dans les limites des États nationaux, en ce sens que là, leur activité et leur intelligence supérieure, le capital d'esprit et de volonté qu'ils ont longuement amassé de génération en génération à l'école du malheur, doit arriver à prédominer généralement dans une mesure qui éveille l'envie et la haine, si bien que dans presque toutes les nations d'à présent — et cela d'autant plus qu'elles se donnent plus des airs de nationalisme — se propage cette impertinence de la presse qui consiste à mener les Juifs à l'abattoir comme les boucs émissaires de tous les maux possibles publics et privés. Dès qu'il n'est plus question de conserver ou d'établir des nations, mais de produire et d'élever une race mêlée d'Européens aussi forte que possible, le Juif est un ingrédient aussi utile et aussi désirable qu'aucun autre reste national. Toute nation, tout homme a des traits déplaisants, même dangereux: c'est barbarie de vouloir que le Juif fasse une exception. Il se peut même que ces traits présentent chez lui un degré particulier de danger et d'horreur; et peut-être le jeune boursicotier juif est-il en somme l'invention la plus répugnante de la race humaine. Malgré tout, je voudrais, savoir combien, dans une récapitulation totale, on doit pardonner à un peuple qui, non sans notre faute à tous, a parmi tous les peuples eu l'histoire la plus pénible, et à qui l'on doit l'homme le plus digne d'amour (le Christ), le sage le plus intègre (Spinoza), le livre le plus puissant et la loi morale la plus influente du monde. En outre: aux temps les plus sombres du moyen-âge, quand le rideau des nuages asiatiques pesait lourdement sur l'Europe, ce furent des libres-penseurs, des savants, des médecins juifs qui maintinrent le drapeau des lumières et de l'indépendance d'esprit sous la contrainte personnelle la plus dure, et qui défendirent l'Europe contre l'Asie; c'est à leurs efforts que nous devons en grande partie qu'une explication du monde plus naturelle, plus raisonnable, et en tout cas affranchie du mythe, ait enfin pu ressaisir la victoire, et que la chaîne de la civilisation, qui nous rattache maintenant aux lumières de l'antiquité gréco-romaine, soit restée ininterrompue. Si le christianisme a tout fait pour orientaliser l'Occident, c'est le judaïsme qui a surtout contribué à l'occidentaliser de nouveau: ce qui revient à dire en un certain sens, à rendre la mission et l'histoire de l'Europe une continuation de l'histoire grecque ». ²³¹ GS, § 377.

raciale qui aujourd'hui s'exhibe en Allemagne en tant que signe distinctif des vertus allemandes et qui chez le peuple du "sens historique" donne doublement l'impression de la fausseté et de l'inconvenance »²³¹. « Nous sommes bien loin d'être assez "allemands" », écrit-il, « au sens où le mot "deutsch" a cours aujourd'hui, pour nous faire les porte-parole du nationalisme et de la haine raciale, pour nous réjouir de l'infection nationaliste grâce à laquelle à présent les peuples en Europe se barricadent l'un contre l'autre et se mettent réciproquement en quarantaine »¹⁸⁴.

Le nationalisme est au principe d'une politique « qui rend l'esprit allemand stérile en le rendant vaniteux, et qui de surcroît est une petite politique », car l'Etat nationaliste ne peut se soutenir durablement que par la haine des autres nations, le grand carnaval de la haine raciale et du fanatisme national conduisant ainsi à contrarier le mouvement d'unification initié par l'aventure impériale de Napoléon, à « éterniser le morcellement de l'Europe en petits Etats », et à retarder « *l'irrésistible poussée* vers la grande politique »¹⁸⁵.

A la lumière des analyses qui précèdent, nous pouvons conclure que Nietzsche conçoit le régime démocratique comme « une tout autre conception de l'idée de gouvernement » que celle qui avait prévalu jusqu'alors, une conception de l'Etat qui « ne voit en lui que l'instrument de la volonté du peuple, non pas une supériorité en comparaison d'une infériorité, mais exclusivement une fonction du souverain unique, du peuple »¹⁸⁶. A cet égard, Nietzsche semble non seulement marcher dans les pas de Tocqueville, mais ouvrir la voie à Carl Schmitt, qui actera plus tard le remplacement de l'Etat au sens classique du terme, en particulier sous la forme que lui conférait le *ius publicum europeum*, par un Etat moderne réduit à la condition d'instrument de « la société s'auto-organisant » de manière démocratique¹⁸⁷. Dès lors, ce qu'on appelle « Etat » ou « institution » désigne désormais l'exploitation par des forces sociales et

¹⁸⁴ GS, § 377.

¹⁸⁵ PBM, § 208.

¹⁸⁶ HTH, I, § 472.

¹⁸⁷ C. SCHMITT, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion (coll. « Champs classiques »), 2009, p. 42.

économiques particulières de « primes politiques sur la possession du pouvoir légal », dégradant la légalité en simple « plus-value politique », et non l'organisation hiérarchique et autoritaire, dans l'air raréfié des assemblées aristocratiques et dans le secret des *arcana imperii*, d'un gouvernement stable, efficace et vertical, à la direction fixe et aux ambitions de long terme¹⁸⁸. L'instabilité du régime démocratique suscite donc naturellement « la défiance envers tout gouvernement, l'intelligence de ce qu'ont d'inutile et d'exténuant ces luttes à courte haleine »²³⁷. Aux yeux de Nietzsche, comme plus tard de Schmitt, l'État social et interventionniste est le symptôme d'une décrépitude du sens de l'organisation politique sous l'influence des idées démocratiques, du réformisme social et du parlementarisme libéral. L'État subsiste certes, mais sous une forme dégradée, en tant qu'instrument institutionnel de la société et du marché; en tant que forme souveraine de domination installée dans le temps long, son ère est cependant révolue. C'est pourquoi le démocratisme est le ferment d'une profonde crise de l'autorité, d'une désagrégation des institutions, d'une perte du caractère sacré attaché à la puissance publique. Nietzsche peut ainsi affirmer que « la démocratie moderne est la forme historique de la *décadence de l'État* ».

Cette décadence pourrait-elle mener à l'anéantissement complet de la forme étatique? Nietzsche explore à tout le moins cette idée dans le très

¹⁸⁸ C. SCHMITT, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion (coll. « Champs classiques »), 2009, p. 42. Cf. HTH, I, § 472: « Par la suite les individus n'en regarderont plus que le côté où il [l'État] peut leur être utile ou nuisible, et s'appliqueront par tous les moyens à prendre sur lui de l'influence. Seulement cette concurrence deviendra bientôt, trop grande, les hommes et les partis varieront trop vite, se précipiteront trop féroce-ment les uns les autres jusqu'au bas de la montagne, à peine parvenus à son sommet. À toutes les mesures qui seront exécutées par un tel gouvernement fera défaut leur garantie de durée; on reculera devant des entreprises qui devraient avoir durant des dizaines, des centaines d'années, une croissance paisible pour avoir le temps de mûrir leurs fruits. Personne ne ressentira plus à l'égard d'une loi d'autre devoir que de s'incliner momentanément devant la force qui a porté cette loi: mais aussitôt on entreprendra de la saper par une force nouvelle, une nouvelle majorité à former ». ²³⁷ HTH, I, § 472.

riche paragraphe 472 du premier livre d'*Humain, trop humain*. Sur un ton visionnaire, le philosophe y décrit les effets dévastateurs pour l'Etat de la sécularisation de la culture européenne. La sécularisation de la société entraîne en effet la séparation du politique et de la religion, c'est-à-dire la laïcisation de l'Etat et des institutions. En effet, « quand l'État ne pourra plus tirer lui-même d'utilité de la religion ou que le peuple aura sur les choses religieuses trop d'opinions diverses pour qu'il soit possible au gouvernement de garder dans les mesures concernant la religion une conduite identique et uniforme, — le remède qui apparaîtra nécessairement sera de traiter la religion comme une affaire privée et de s'en rapporter la conscience et à l'habitude de chacun ». Le déclin de la religion en Europe représente donc une menace mortelle pour l'antique alliance du trône et de l'autel, et pour l'aura sacrée qu'elle prêtait au gouvernement des hommes¹⁸⁹. Nietzsche affirme en effet que « la croyance à un ordre divin des choses politiques, à un mystère dans l'existence de l'Etat, est d'origine religieuse: que la religion vienne à disparaître, et l'Etat y perdra inévitablement son antique voile d'Isis, cessera d'inspirer le respect ». Nietzsche présente le déclin de l'autorité de l'Etat, à la fois comme la conséquence nécessaire de la mort de Dieu, et comme la « mission »²³⁹

¹⁸⁹ HTH, I, § 472: « Tant que l'État, ou, plus clairement, le gouvernement se sent établi tuteur au profit d'une masse mineure et se pose, à cause d'elle, la question de savoir si la religion est à maintenir ou à mettre de côté: il est extrêmement probable qu'il se déterminera toujours pour le maintien de la religion. Car la religion apaise la conscience individuelle dans les temps de perte, de disette, de terreur, de méfiance, par conséquent, là où le gouvernement se sent hors d'état de faire directement quoi que ce soit pour l'adoucissement des souffrances morales de l'homme privé: il y a plus, même dans les maux généraux inévitables et surtout inéluctables (famines, crises pécuniaires, guerres), la religion assure une attitude de la masse tranquille, expectative, confiante. Partout où les lacunes nécessaires ou occasionnelles du gouvernement ou bien les dangereuses conséquences d'intérêts dynastiques se font sentir à l'homme intelligent et le disposent à la rébellion, les inintelligents croient voir le doigt de Dieu et se soumettent avec patience aux arrangements d'en haut (conception dans laquelle se confondent d'ordinaire les façons de gouverner divines et humaines): ainsi la paix civile intérieure et la continuité de

propre au concept démocratique de l'Etat, qui ne peut plus fonder sa légitimité sur la supériorité d'une caste et sur un ordre divin des choses, mais sur sa capacité à satisfaire la masse des intérêts individuels qui lui sont confiés par l'intermédiaire du gouvernement représentatif. Le déclin de l'Etat correspond ainsi à sa désacralisation, à sa perte d'autorité verticale et à sa transformation en instrument des intérêts du peuple souverain, masse démocratique se gouvernant elle-même de manière autonome, que ce soit de manière directe ou par l'intermédiaire de ses représentants.

La perte du caractère sacré de l'Etat, que lui avait conféré son alliance avec la religion, ne signifie pas pour autant la disparition mécanique de l'institution étatique elle-même. Nietzsche prévoit que, succombant à la tentation d'emplir l'espace du sacré laissé libre par le retrait de la religion, les esprits irréligieux seront pris d'un « enthousiasme quasi-fanatique *pour l'État* », car ils « sentiront un vide depuis leur rupture avec la religion et chercheront en attendant à se créer un succédané, une sorte de bouche-trou, par le dévouement à l'État »²⁴⁰. L'Etat démocratique serait ainsi appelé à devenir une nouvelle superstition pour « les esprits serfs », qui de fous de Dieu se mueraient en « fous de l'Etat »²⁴¹. Une telle conversion n'épargnerait pas jusqu'aux hommes les mieux disposés par la nature, auxquels, que l'imaginaire démocratique saura corrompre par la superstition du « grand homme politique » et du « héros » populaire²⁴². Aux temps du nihilisme et de la mort de Dieu, l'Etat est ainsi appelé à devenir une « nouvelle idole »²⁴³, et à occuper dans l'esprit des modernes la place autrefois occupée par la divinité. Là où l'Etat s'était toujours présenté comme le « doigt souverain de Dieu », le

Léviathan démocratique prétendra s'identifier aux hommes et aux peuples dont il précipite pourtant le déclin, tout en se nourrissant de leur décadence et de leur mort lente. C'est ainsi qu'il proclame: « moi, l'Etat, je suis le Peuple ». L'Etat moderne est donc le concurrent de la religion, qu'il refoule dans la sphère privée en même temps qu'il récupère à son profit l'antique centralité qui était la sienne dans les affaires humaines. L'école, privée d'indépendance sous l'emprise totale des pouvoirs publics, joue un rôle prééminent dans cette accapARATION du sacré par l'Etat, en devenant le temple laïc où s'inculquent et se célèbrent les valeurs

démocratiques et le dévouement à la chose publique²⁴⁴. Les oripeaux chrétiens dont se drapent encore certains

l'évolution se trouvent garanties. La puissance qui réside dans l'unité du sentiment populaire, dans des opinions et des fins égales pour tous, est protégée et scellée par la religion, hormis les rares cas où un clergé ne s'accorde pas sur le prix et entre en lutte avec la force gouvernementale. Pour l'ordinaire, l'État saura se concilier les prêtres, parce qu'il a besoin de leur éducation des âmes toute privée et cachée, et parce qu'il sait apprécier des serviteurs qui, apparemment et extérieurement, représentent un intérêt tout autre. Sans l'aide des prêtres, aucun pouvoir, maintenant encore, ne peut devenir « légitime »: comme Napoléon le comprit. — Ainsi gouvernement absolu tutélaire et maintien vigilant de la religion vont nécessairement de compagnie. En outre, il faut poser en principe que le personnel et les classes dirigeants sont édifiés sur l'utilité que leur assure la religion et par là, jusqu'à un certain point, se sentent supérieurs à elle, en tant qu'ils l'emploient comme moyen: aussi est-ce là que la liberté de pensée a son origine ».

²³⁹ HTH, I, § 472: « Le décri, la décadence et *la mort de l'État*, l'affranchissement de la personne privée (je n'ai garde de dire: de l'individu) est la conséquence de l'idée démocratique de l'État; en cela consiste sa mission ». ²⁴⁰ HTH, I, § 472.

VO, § 232.

HTH, I, § 449; APZ, I, « De la nouvelle idole ».

APZ, I, « De la nouvelle idole ». ²⁴⁴ HTH, I, § 472.

Etats modernes, au premier rang desquels l'Allemagne, sont donc aussi ridicules que mensongers, et ne peuvent dissimuler la profonde déchristianisation frappant les sociétés engagées dans la voie de la démocratisation¹⁹⁰.

L'aura sacrée accordée à l'Etat démocratique ne saurait cependant indéfiniment entraver le désenchantement frappant la chose politique, car « la souveraineté du peuple, vue de près, servira aussi à dissiper les derniers restes de magie et de superstition dans ce domaine de sentiments

¹⁹⁰ PBM, § 58.

»¹⁹¹. Sans le respect et la déférence qu’inspirent à la masse l’existence d’une caste aristocratique prouvant par sa forme noble et ses vertus supérieures son droit de gouverner, l’autorité de l’Etat ne pourra que décroître à mesure que se poursuivra sa décadence politique¹⁹².

Confronté à la perspective d’un déclin inévitable que nulle réforme ne pourra empêcher, Nietzsche envisage donc la possibilité d’une abolition de la forme étatique du gouvernement politique et de son remplacement fonctionnel par le secteur privé. Telle que présentée par Nietzsche, « la perspective qu’ouvre cette décadence certaine n’est pas d’ailleurs à tous égards malheureuse: l’habileté et l’intérêt des hommes sont de toutes leurs qualités les mieux formées; quand l’État ne répondra plus aux exigences de ces forces, ce ne sera pas le moins du monde le chaos qui lui succédera, mais une invention mieux appropriée encore que n’était l’État triomphera de l’État »¹⁹³. Nietzsche envisage ainsi que la décadence démocratique de l’État puisse « porter les hommes à une résolution toute neuve », à savoir « la suppression de l’opposition “privée et publique” ». Dans un futur plus ou moins éloigné, écrit Nietzsche, « il est possible que « les sociétés privées tireront à elles pas à pas les affaires d’État: même la pièce la plus solide qui restera du vieux travail de gouvernement (cette fonction, par exemple, qui doit garantir les particuliers contre les particuliers) sera finalement un jour assurée par des entrepreneurs privés ». Une telle métamorphose de l’organisation politique ne pourrait être décrite que comme une disparition pure et simple de l’Etat, et l’inauguration d’une ère radicalement nouvelle de l’histoire politique de l’humanité. On conçoit aisément le mystère attaché à une telle vision.

L’idée d’une disparition de l’Etat semble liée au triomphe universel du gouvernement démocratique et à l’inévitabilité de son dépérissement ultérieur, sans espoir d’un quelconque « *contre-mouvement* »¹⁹⁴. Or, la possibilité d’un contre-mouvement aristocratique à la décadence démocratique fait l’objet d’une réflexion constante dans les écrits du

¹⁹¹ HTH, I, § 472; GS, § 40.

¹⁹² HTH, I, § 480.

¹⁹³ HTH, I, § 472.

¹⁹⁴ FP automne 1887, 10 [17].

philosophe. Nietzsche n'a de cesse d'invoquer l'élévation d'une nouvelle aristocratie, « la nécessité d'un ordre nouveau, et aussi d'un nouvel esclavage – car pour tout renforcement, pour toute élévation du type "homme", il faut une nouvelle espèce d'asservissement »¹⁹⁵. Jusque dans ses textes les plus tardifs, Nietzsche défend l'ambition, dont Napoléon fut selon lui le grand artisan, d'une transformation impériale de l'Europe, c'est-à-dire de sa constitution en une « unité politique et économique », et va jusqu'à envisager, à de multiples reprises, la possibilité d'un « gouvernement de la terre »¹⁹⁶. On peine à imaginer un tel avenir en l'absence d'un Etat capable d'imposer un nouvel ordre politique dans la durée et de rendre à nouveau envisageable l'architecture pyramidale de la civilisation supérieure¹⁹⁷.

En définitive, il ne semble pas que l'aristocratie défendue par Nietzsche puisse trouver de forme stable et durable sans l'instrument aussi précieux que redoutable du pouvoir étatique. De toute évidence, l'Etat démocratique, organisation politique décadente à l'influence délétère, devra céder la place à un nouvel Etat, dont on peut supposer qu'il devra prendre une forme aristocratique et hiérarchique, tout en évitant les écueils de l'archaïsme féodal et du despotisme administratif. C'est sans doute sur le modèle impérial romain, pour lequel Nietzsche exprime régulièrement son admiration éperdue²⁵³, et dans la droite ligne de l'œuvre bonapartiste, saluée par le philosophe comme la dernière grande tentative politique authentiquement aristocratique²⁵⁴, que devrait se modeler une telle restauration des assises classiques de l'Etat²⁵⁵.

Il semble donc que l'idée d'une disparition de l'Etat ne puisse assumer un rôle central dans la réflexion politique du philosophe. Elle doit sans doute être considérée comme une simple hypothèse, dont l'expression isolée ne saurait faire autorité face à la multitude d'indications contraires, tendant à démontrer que Nietzsche envisage la persistance de la forme

¹⁹⁵ GS, § 377.

¹⁹⁶ EH, « Le cas Wagner », § 2.

¹⁹⁷ Nietzsche, au moment où il annonce cette possible « mort de l'Etat », demeure conscient de la difficulté que représenterait une disparition effective de l'Etat, et n'est certes pas en mesure de se prononcer sur la nature de la

étatique dans le futur²⁵⁶. En dernière analyse, il ne paraît pas judicieux de consacrer comme un dogme l'hypothèse nietzschéenne d'une disparition de l'Etat – si tant est que sa réalisation soit même bienvenue²⁵⁷. Il est certain que le thème de la grande politique, dont l'importance croissante au fil des années 1880 est révélée par un nombre conséquent de textes, laisse peu de place à l'hypothèse d'une disparition de l'Etat, dont Nietzsche ne fera plus mention dans son œuvre philosophique. Il n'en demeure pas moins que l'Etat ne pourra éviter une mue, car l'antique instrument des progrès de la civilisation est devenu celui de sa décadence, qui ne pourra être arrêtée que par la restauration, sous une forme nouvelle, d'une organisation politique aristocratique fidèle à « la doctrine politique fondamentale, qui est toujours la doctrine de l'inégalité des droits, de la nécessité d'une construction sociale comportant un haut et un bas,

forme politique qui pourrait lui succéder, ni de la possibilité de même commencer à travailler à cette succession.

Cf. HTH, I, § 472: « Ainsi une race future verra l'État perdre de son importance dans quelques régions de la terre, — conception à laquelle bien des hommes du présent peuvent à peine penser sans crainte et sans horreur. *Travailler* à propager et à réaliser cette conception est, à la vérité, une autre affaire: il faut avoir une fière idée de sa raison et ne comprendre guère qu'a demi l'histoire pour mettre dès à présent la main à la charrue, — dans le temps que personne encore n'est capable de montrer les semences qui devront ensuite être semées sur le terrain labouré. Ayons donc confiance en « l'habileté et l'intérêt des hommes » pour maintenir *maintenant encore* l'État pendant un bon moment et repousser les essais destructeurs de demi-savants trop zélés et trop pressés ». ²⁵³ AC, § 58: « Ce qui existait *aere perennius*, l'Empire romain, la plus grandiose forme d'organisation, sous des conditions difficiles, qui ait jamais été atteinte, tellement grandiose que, comparé à elle, tout ce qui l'a précédé et tout ce qui l'a suivi n'a été que dilettantisme, chose imparfaite et gâchée ». ²⁵⁴ GM, I, § 16; GS, § 303; EH, « Le cas Wagner », § 2.

²⁵⁵ Cf. CID, « Divagations d'un inactuel », § 33. Nietzsche semble bien présenter poser la forme politique impériale et hiérarchique comme l'unique alternative à la décadence que représentent l'Etat-nation et la

démocratie.²⁵⁶ Certains commentateurs maintiennent néanmoins que l'idée d'une disparition progressive de l'Etat appartient en propre à la pensée de Nietzsche. A ce sujet, on pourra se référer à Lester HUNT, « Politics and Anti-Politics: Nietzsche's View of the State », in *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, n° 4, 1985, pp. 453-468. Qu'on adhère ou pas à l'argumentation de l'auteur, il est difficile de ne pas être sceptique devant sa description de Nietzsche comme un penseur radicalement « antipolitique », directement empruntée à Walter Kaufmann. En effet, l'éventualité d'une disparition de l'Etat n'autorise cependant pas à laisser de côté la question de la restauration et du maintien d'un ordre social inégalitaire, pourtant cruciale chez Nietzsche, ainsi que la problématique récurrente du « nouvel esclavage » et de l'élevage d'une nouvelle « race de maîtres ».

²⁵⁷ Cf. HTH, I, § 472. Nietzsche entretient à tout le moins l'ambiguïté sur ce point. Au sujet de « l'idée démocratique de l'Etat » et de sa « mission » devant supposément conduire au remplacement de l'Etat par une nouvelle forme politique, Nietzsche écrit qu'« une fois accomplie sa tâche — qui comme toute chose humaine porte en son sein beaucoup de raison et de déraison, — une fois vaincus tous les retours de l'ancienne maladie, un nouveau feuillet se déroulera dans le fablier de l'humanité, sur lequel on lira toutes sortes d'histoires étranges et peut-être aussi quelques bonnes choses ».

des gens qui commandent et d'autres qui obéissent »¹⁹⁸. Nietzsche, à tout le moins, demeure confiant: « Or quant à nous, nous ne sommes points sceptiques – nous croyons encore à une hiérarchie des hommes et des problèmes, et attendons l'heure où cette doctrine du rang et de l'ordre s'inscrira de nouveau à grands traits au fronton de cette société plébéienne d'aujourd'hui. Cette heure-là sera peut-être aussi notre heure»¹⁹⁹.

Nietzsche et le libéralisme aristocratique

¹⁹⁸ FP XII, automne 1885 – automne 1887, 3 [13], p. 174.

¹⁹⁹ FP XI, mai-juillet 1885, 35 [43], p. 259. ²⁶⁰ HTH, I, § 248.

L'idée de la disparition de l'Etat, et de son possible remplacement par les sociétés privées, est sans doute l'une des hypothèses les plus mystérieuses soulevées par Nietzsche. Le brouillard qui entoure une telle idée s'éclaircit cependant par la considération du rapport ambivalent entretenu par le philosophe avec la modernité et le libéralisme. En effet, malgré la dureté de son diagnostic de la décadence démocratique de l'Europe, Nietzsche sait reconnaître les aspects positifs de la modernité, les forces nouvelles de cette époque de transition, sur lesquelles le philosophe de l'avenir devra compter et s'appuyer s'il souhaite orienter les destinées de la civilisation dans une nouvelle direction. La pensée de Nietzsche semble assigner à l'âge démocratique le statut d'une époque décadente, certes, mais ouvrant la voie à des possibilités inédites²⁶⁰. C'est pourquoi l'âge démocratique apparaît à Nietzsche, selon l'expression de l'aphorisme 275 du *Voyageur et son ombre*, comme « le temps des constructions cyclopéennes », comme une époque de transition jetant les fondements possibles d'une civilisation plus haute²⁰⁰. Le caractère « cyclopéen » de ces nouvelles constructions tient à la fois à leur caractère de fondement, à leur solidité et à leur énormité, et à l'aveuglement des modernes ouvriers travaillant à l'édification de ces nouvelles digues et de ces nouveaux remparts de la civilisation²⁰¹. Nietzsche présente la

²⁰⁰ VO, § 275. Ce pressentiment d'un nouvel ordre devant succéder à la modernité démocratique dans la longue chaîne des temps historiques est un motif que l'on retrouvera plus tard chez le poète irlandais William Butler Yeats, qui était familier des œuvres de Nietzsche depuis au moins 1902. Cf. William B. Yeats, *The Variorum Edition of the Poems of W. B. Yeats*, Peter ALLT and Russell K. ALSPACH (eds.), New-York, The Macmillan Company, 1957, p. 825: « All our scientific, democratic, fact-accumulating, heterogeneous civilization belongs to the outward gyre and prepares not the continuance of itself but the revelation as in a lightning flash, though in a flash that will not strike only in one place, and will for a time be constantly repeated, of the civilization that must slowly take its place ».

²⁰¹ VO, § 275: « Il se peut cependant que l'on soit pris d'une certaine appréhension à l'aspect de ceux qui travaillent maintenant consciemment et honnêtement en vue de cet avenir: il y a quelque chose de désolé et d'uniforme sur leur visage,

démocratisation de l'Europe et le « progrès » des modernes comme « un anneau dans la chaîne de ces énormes *mesures prophylactiques* qui sont l'idée des temps nouveaux et nous séparent du Moyen-Âge ». Grâce aux conquêtes scientifiques et techniques, au progrès de l'économie et de l'administration, aux découvertes de l'hygiène et de la médecine, au renforcement de l'organisation logistique et de l'agriculture, l'humanité possèdera enfin « la sécurité des fondements qui permettra à l'avenir de construire sans danger », sans risquer que « les champs de la culture soient encore détruits, en une seule nuit, par les eaux sauvages et stupides de la montagne ». Le progrès moderne bâtit en effet partout « des remparts et des murs de protection contre les barbares, contre les épidémies, contre l'*asservissement corporel et intellectuel* », et c'est à ce titre qu'il doit être reconnu comme un progrès effectif de la civilisation²⁰².

Paradoxalement, le mouvement démocratique semble ainsi préparer un terrain favorable à cette entreprise de hiérarchisation, car voilà l'Europe entrée dans « l'ère des masses »²⁶⁴ (*das Zeitalter der Massen*), or « là où il y a des masses règne un besoin de se livrer à l'esclavage »²⁶⁵. Et en effet, « la démocratisation de l'Europe tendra à produire un type d'hommes préparés à l'esclavage au sens le plus raffiné du mot »²⁰³. Selon Nietzsche, « l'esprit général de ces Européens de l'avenir sera probablement celui de ces ouvriers bavards, pauvres de volonté et très adroits qui ont *besoin* du maître et du chef comme du pain quotidien ». Dès lors, et

et la grise poussière semble s'être abattue jusque dans leur cerveau. Malgré cela il est fort possible que la postérité se mette un jour à rire de nos craintes et qu'elle songe au travail démocratique de plusieurs générations, à peu près de la même façon dont nous songeons à la construction des digues de pierre et des remparts, — comme à une activité qui nécessairement répand de la poussière sur les vêtements et les visages et qui, inévitablement, rend aussi les ouvriers qui y travaillent quelque peu idiots: mais qui donc, pour cette raison, voudrait que tout ceci n'ait pas été fait! ».

²⁰² Cf. aussi VO, § 292 où Nietzsche, dans la même veine, présente la démocratie, au moins à titre potentiel, comme un régime politique voulant « créer et garantir l'indépendance à un aussi grand nombre d'individus que possible ». ²⁶⁴ PBM, § 241. ²⁶⁵ GS, § 149.

²⁰³ PBM, § 242.

par une étrange ironie de l'histoire, « la démocratisation de l'Europe nous prépare du même coup et très involontairement une pépinière de tyrans, dans toutes les acceptions du mot, même la plus spirituelle ». La démocratisation favorisant « l'adaptation, le nivellement, le « chinoïsisme » élevé, la modestie de l'instinct, la satisfaction dans le rapetissement — une sorte de *stagnation* dans le niveau de l'être humain », cet abaissement de l'homme exige alors, en guise de compensation, l'enclenchement d'un « contre-mouvement ». Cette nécessité est rendue d'autant plus aigüe par l'expansion économique et le développement technique: en effet, la « machinerie globale, la solidarité de tous les rouages », représentent l'ultime progrès « dans l'exploitation de l'être humain ». Le « mécanisme monstrueux constitué de rouages toujours plus petits, toujours plus finement "adaptés" » constitue certes « un ensemble d'une force extraordinaire », mais réduit les hommes à l'état de « facteurs individuels » qui « représentent des forces minimales, des valeurs minimales ». Si aucun contre-mouvement n'est mis en branle, cette exploitation « ne serait effectivement rien qu'un avilissement du type humain – un phénomène régressif du plus grand style »²⁰⁴. Dès lors se fait sentir la nécessité, non pas de transformer cette machine économique, mais d'élever les êtres « pour lesquels cette exploitation a un *sens* ».

Pour Nietzsche, les masses satisfaites de l'âge démocratique devront donc servir de fondement granitique à une nouvelle « tour sociale »²⁰⁵, à une nouvelle hiérarchie au sommet de laquelle trônerait, « non pas seulement une race de maîtres dont la tâche s'épuiserait à gouverner, mais une race ayant *sa propre sphère de vie*, un excédent de force pour la beauté, le courage, la culture, les manières jusque dans ce qu'il y a de plus spirituel »²⁰⁶. Nietzsche décrit cette « race de maîtres » comme « une race *affirmative* qui peut s'accorder tout grand luxe (...) formant une serre de plantes rares et singulières ». Il ne faudrait cependant pas perdre de vue le réalisme de l'aristocratie nietzschéenne, qui n'ignore pas les conditions de possibilité matérielles, sociales et psychologiques de l'existence d'une

²⁰⁴ FP automne 1887, 10 [17].

²⁰⁵ GS, § 356.

²⁰⁶ FP automne 1887, 9 [153].

caste dominante, à savoir l'attribution d'un surplus économique à une classe de loisirs, la possession de privilèges liés à la puissance politique et à la perception de richesses, et le sentiment de distance nourri par la supériorité de fait sur la masse des dominés. De sorte que, si cette nouvelle noblesse ne peut pas être « *seulement* » conçue comme une caste dominante vouée aux tâches difficiles du gouvernement des hommes, elle semble devoir être nécessairement douée d'une position sociale supérieure et d'une emprise plus ou moins stricte sur la communauté politique qu'elle couronnera par la prépondérance de sa volonté, de son savoir, de sa richesse et de son influence²⁰⁷. Ces nouveaux aristocrates et « hommes supérieurs » vivront peut-être « au-delà des gouvernants, détachés de tout lien », mais posséderont à tout le moins « dans les gouvernants leur instruments »²⁰⁸. Le « nivellement de l'espèce » et la constitution de « grands édifices de fourmis » apparaît ainsi comme la condition de possibilité du mouvement inverse, à savoir l'« évacuation » de l'égalité et « la création de surpuissants »²⁰⁹. Dans ce contexte, le futur des institutions démocratiques demeure incertain. La critique sévère à laquelle Nietzsche soumet la démocratie parlementaire et le libéralisme politique, mais aussi le socialisme, rend raisonnable l'hypothèse d'une abolition des institutions démocratiques. Néanmoins, certaines formulations du philosophe laissent entendre que celles-ci pourraient subsister en tant qu'instruments au service d'une nouvelle aristocratie, en tant qu'images spectaculaires du gouvernement démocratique visant à satisfaire

²⁰⁷ FP XII, 2 [57]: « (...) d'élever une race de maîtres, les futurs "maîtres de la terre"; – une nouvelle et prodigieuse aristocratie, fondée sur la plus dure auto-législation, dans laquelle il sera donné à la volonté des violents dotés de sens philosophique et des artistes-tyrans une durée qui s'étendra sur des millénaires: – un type d'hommes supérieurs qui, grâce à la prépondérance de leur volonté, de leur savoir, de leur richesse et de leur influence se serviraient de l'Europe démocratique comme de leur instrument le plus docile et le plus souple pour prendre en main les destins de la terre, pour travailler en artistes à former "l'homme" lui-même. Il suffit, le temps vient où l'on apprendra du nouveau sur la politique ».

²⁰⁸ FP printemps 1884, 25 [270].

²⁰⁹ FP printemps-été 1883, 7 [21].

l'imagination du peuple sans en préserver la substance, en raison du contrôle plus ou moins souterrain qu'exerceront sur les institutions politiques ces nouveaux aristocrates, qui « se serviraient de l'Europe démocratique comme de leur instrument le plus docile et le plus souple ». C'est peut-être en raison de la duplicité d'un tel scénario que « le temps vient où l'on apprendra du nouveau sur la politique »²¹⁰.

Il faut maintenant conclure. Considérée dans toute sa radicalité, la condamnation nietzschéenne de la démocratie et du socialisme semble devoir donner raison à ceux qui, l'œil rivé sur les maux du XXème siècle, souhaiteraient ranger Nietzsche parmi les inspirateurs du fascisme ou du nazisme. Cependant, une telle classification aurait le défaut d'annexer Nietzsche à des systèmes de pensée et de praxis politique qui, en dépit de leurs points de contact avec le « radicalisme aristocratique » revendiqué par le philosophe, demeurent très différents. Assimiler la pensée de Nietzsche à une anticipation de l'hitlérisme serait faire l'impasse sur son hostilité envers le nationalisme, sur sa renonciation ferme et catégorique à l'antisémitisme, sur son rejet de l'obsession raciale et de la politique du « fer et du sang ». Assimiler la pensée de Nietzsche au fascisme, ce serait ignorer sa critique de l'Etat, du militarisme, de la civilisation industrielle et de la massification. Ce serait également faire peu de cas de son hostilité envers l'exaltation des masses, la production machinale de fausses grandeurs nationales et économiques, le culte de l'énorme et du colossal. Toute la brutalité anti-individualiste du fascisme, qui relève de l'administration de la production, de la culture de masse, de la masse mystifiée et mythifiée, répugne indiciblement à Nietzsche. Il faut avoir l'honnêteté de reconnaître que Nietzsche, tout en faisant montre d'une sensibilité radicalement aristocratique et d'une franche hostilité à la démocratie, a anticipé et dénoncé ces tendances délétères, qui feront la substance du fascisme et du nazisme, et qu'il s'en est déclaré l'ennemi implacable, notamment dans sa vie personnelle. En dernière analyse, la volonté de ranger la pensée de Nietzsche dans les catégories politiques du XXème siècle nous semble reposer sur une profonde ignorance historique, pointée du doigt par Domenico Losurdo dans ses travaux sur l'histoire du libéralisme.

²¹⁰ FP XII, automne 1885-1886, 2 [57], p. 96.

Tout se passe en effet comme si le mépris de la démocratie, l'élitisme, l'inégalité des droits, l'eugénisme et l'impérialisme étaient l'héritage du seul fascisme; comme si ces phénomènes, omniprésents dans l'histoire politique et sociale de l'Occident moderne, pouvaient être imputés à la seule montée des fascismes contemporains, et ne leur étaient pas antérieurs. Or il faut bien admettre avec Losurdo que l'antidémocratie, l'inégalité sociale et l'impérialisme n'ont pas toujours été combattus par les porte-étendards du libéralisme, mais ont au contraire été défendus et célébrés par de nombreux partisans de cette idéologie de la liberté²¹¹. Considérée dans le contexte historique réel de l'Occident moderne et de ses idées politiques, mis en évidence par Domenico Losurdo dans sa *Contre-histoire du libéralisme*, la pensée politique de Nietzsche apparaît moins comme un hapax incompréhensible, préfiguration alarmante du fascisme ou du nazisme, que comme une expression particulièrement puissante et rigoureuse d'idées politiques et sociales omniprésentes dans l'Occident moderne, et qui n'ont pas attendu le XXème siècle pour se manifester.

Soyons clairs. Nietzsche n'est pas un libéral, sous quelque acception contemporaine de ce terme, certes politiquement complexe et polysémique. Sa pensée politique est celle d'un ennemi de la modernité politique, rejetant les principes du libéralisme démocratique au nom des vertus de l'aristocratie et de l'inégalité. Néanmoins, par sa critique de l'Etat-Providence, sa dénonciation du socialisme, son mépris des masses et sa méfiance devant le mouvement démocratique, conjuguées à un éloge voltairien de la liberté d'esprit et du progrès des Lumières, la pensée de Nietzsche peut être rapprochée d'une certaine tradition du libéralisme européen, représentée par des figures importantes de l'histoire des idées. Nous pensons par exemple à Alexis de Tocqueville, mais aussi à Ernest Renan et à Jacob Burckhardt, dont l'influence sur Nietzsche fut absolument déterminante. Pour désigner cette tradition de l'histoire des idées européennes, nous utilisons le terme de libéralisme aristocratique, tel qu'il est employé par Alan S. Kahan dans son ouvrage consacré aux trois

²¹¹ D. LOSURDO, *Contre-histoire du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2013.

figures d'Alexis de Tocqueville, Jacob Burckhard et John Stuart Mill²¹². Le libéralisme aristocratique, tel que nous le comprenons, est caractérisé par une indifférence envers les masses et le prolétariat, un mépris envers la civilisation du travail et l'esprit commercial, une dénonciation de la médiocrité de la culture moderne, une inquiétude devant l'inflation de l'Etat et la centralisation politique, mais aussi par une exaltation de la culture classique, une apologie de l'individu noble et souverain, une défense de l'inégalité sociale, et une disposition favorable envers la liberté de pensée et le progrès des Lumières. Voilà un ensemble de traits caractéristiques qui nous paraissent correspondre à la pensée politique de Nietzsche. Souligner la proximité des idées politiques et sociales de Nietzsche et du libéralisme aristocratique ainsi défini n'est pas sans rapport avec le travail historiographique de Domenico Losurdo, qui avait bien montré que la dimension « réactionnaire » de la pensée de Nietzsche n'était pas le signe d'une appartenance anticipée aux mouvements fascistes du XXème siècle, mais d'une inscription dans l'histoire du XIXème siècle, et singulièrement dans la tradition du libéralisme, qu'un regard rétroactif et abstrait dédouane trop souvent de sa porosité aux idéaux et infrastructures inégalitaires d'une société d'ordre et de liberté-privilège. Il est régulièrement affirmé que la démocratie ne saurait être illibérale. On admet moins volontiers que le libéralisme n'est pas nécessairement démocratique. A cet égard, l'étude de la pensée politique de Nietzsche est un révélateur puissant de la complexité des idées politiques du XIXème siècle, et un antidote aux récits confortables dont se berce trop souvent le libéralisme contemporain.

²¹² A. S. KAHAN, *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, Londres, Routledge, 2001.

Saggi

Trockij, Simone Weil e i “nobili amici della rivoluzione”

Alessia Franco (Università degli Studi di Bari)

This essay aims to reconstruct the controversy between Trockij and the so-called french “democratic communists”, especially Simone Weil, in the early 1930s concerning the nature of the Soviet Union as a workers’ state. To this purpose, the theoretical exchanges and biographical contacts that took place between the two thinkers are collected and analysed, examining in particular their argument in the press on the topics of the October Revolution, the Bolshevik party, the political role of Stalin, bureaucracy in the USSR and the characteristics of the so-called “techno-bureaucratic” society. The latter is considered by Weil as a third form of state, distinct from both the advanced capitalist state and an ideal workers’ state, and identified by her with the Soviet Union under Stalin. Trockij rebuts Weil’s arguments in terms of method and content, attempting to define in Marxist terms what a workers’ state is or should be, and tracing Weil’s critique back to its Kantian matrix.

Trockij; Simone Weil; Soviet Union; Revolution; Workers’ State; Marxism.

1. *Le “prospettive” di Simone Weil. L’Urss è uno Stato operaio?*

Tra i fondatori del Partito Comunista Francese al Congresso di Tours del 1920 troviamo Boris Souvarine. Questi, espulso dal PCF nel 1925 con l’accusa di “trockismo”, salvo poi rompere con lo stesso Trockij, fonda nel 1930 le *Cercle communiste démocratique*, il circolo di comunisti eterodossi che ospiterà Simone Weil nelle proprie riunioni e sulle pagine della propria rivista, “La Critique sociale”, di cui Souvarine stesso è direttore. Al gruppetto dei “comunisti democratici” formato da d’Urbahns, Laurat, Souvarine e Simone Weil, Trockij si riferisce, nel breve scritto *La Quatrième Internationale et l’URSS. La nature de classe de l’État*

*soviétique*¹ del 1° ottobre 1933, definendoli non senza ironia una “setta” «estremamente caratteristica»².

Quando compone questo scritto, Trockij ha in mente diverse pubblicazioni specialmente su rivista, ed evidentemente l'articolo *Perspectives. Allons nous-vers la révolution prolétarienne*.³ di Simone Weil, in cui l'autrice lamenta le “insistenze” di Trockij in difesa della natura dell'Urss come Stato operaio. Sappiamo che nell'aprile del 1932 Weil aveva letto, tra gli scritti di Trockij, *La Terza Internazionale dopo Lenin e La rivoluzione permanente*⁴. Eppure, nell'articolo uscito su “La Révolution prolétarienne”, Weil riproduce argomenti piuttosto consueti, comuni nella stampa anticomunista in generale ma anche tra le posizioni mensceviche e socialdemocratiche e tra quanti a vario titolo tentassero di ridimensionare la portata storica della Rivoluzione d'ottobre. A questi argomenti Trockij fornisce una risposta puntuale appunto nel testo *La natura di classe dello Stato sovietico* in cui, già esule dall'Unione Sovietica e *persona non grata* in Francia, mantiene la sua linea circa la natura dell'Urss come Stato operaio, pur criticandone aspramente i difetti – e con particolare durezza la deriva burocratica. Nel commentare le operazioni confutative dei suoi avversari, Trockij identifica alcuni di questi, ed è significativo che si soffermi in particolare sulle posizioni di «Souvarine e compagnia» facendo, tra gli altri, il nome di Simone Weil e riferendo quasi alla lettera alcuni stralci argomentativi prodotti da quest'ultima in *Perspectives*.

¹ Un estratto dell'articolo compare sul numero del 13 ottobre 1933 del settimanale “La Vérité”, diretto da Alfred Rosmer, espressione del gruppo di «opposizione di sinistra (bolscevico-leninista)», costituitosi su spinta di Trockij il 15 agosto 1929 (cfr FLORES 1975, pp. 7-21). È disponibile la traduzione italiana di Paolo Casciola dell'intero articolo, Lev Trotsky, *La natura di classe dello Stato sovietico*, in “Quaderni del Centro Studi Pietro Tresso”, n° 13 (novembre 1992), pp. 1-31.

² Trockij, del resto, torna ad attaccare Souvarine anche altrove, assumendolo come un contestatore archetipico. Nella sezione *L'ABC della dialettica materialistica* dell'articolo *Un'opposizione piccolo-borghese nel Socialist Workers Party* del 1939 (in TROTSKIJ 1969b, pp. 100-131), ad esempio, rivolge i propri argomenti agli «scettici incalliti come Souvarine».

³ WEIL 2001c, pp. 133-155.

⁴ PÉTREMENT 2010, p. 169.

Innanzitutto, Trockij muove da una osservazione metodologica molto generale: quanti denunciano lo Stato sovietico di non essere uno Stato operaio, semplicemente non sono marxisti, giacché il loro argomento si scontra con «la posizione metodologica fondamentale del marxismo»⁵: essi, cioè, non tengono in nessun conto la situazione economica e, più precisamente, dei rapporti di produzione e di proprietà vigenti in Russia dopo la Rivoluzione d'ottobre. Si tratta di una osservazione appunto molto generica ma a quanto pare indispensabile, e con ciò ancora trascurata da Simone Weil che a più riprese nella produzione del periodo – dalle *Riflessioni* alle *Lezioni* di Roanne – tenta di abordare e confutare il marxismo da presupposti e attraverso metodi non marxisti, spesso non riuscendo, perciò, a centrare il proprio bersaglio polemico. E pare che Trockij abbia precisamente in mente Simone Weil nel rivolgersi ai «signori sociologi “kantiani” (chiediamo scusa allo spirito di Kant)»⁶ che, nell'approcciare la questione dello Stato operaio e le tematiche del marxismo *tout court*, travisano tanto il metodo quanto il registro del discorso. E tale travisamento da parte di chi possiede una impostazione metodologica non marxista si verifica non solo quando il proposito è quello di delegittimare Marx e chi a lui si richiama – come in goffi tentativi di essere più realisti del re, insegnando ai marxisti il modo migliore e più corretto di essere marxisti – ma finanche quando il proposito è elogiativo. Questo è il caso appunto di Simone Weil nelle *Lezioni*, quando, dopo aver celebrato l'innovatività metodologica del materialismo “storico-dialettico”, tenta di offrirne una esemplificazione nella “colomba” kantiana⁷. È ancora nelle *Lezioni* – e nel ciclo di lezioni riguardanti la sociologia in generale e i proficui apporti marxiani in particolare – che Weil offre la definizione di “oppressione” come di *ciò che viola il principio kantiano* nell'uso delle persone meramente come dei mezzi, invocando al contempo l'impiego del metodo “materialistico” nello studio sociologico e nella ricerca delle possibilità di esistenza di una società non oppressiva.

⁵ TROCKIJ 1992, p. 2.

⁶ Ivi, p. 4. Del resto, nel commentare l'attività di Simone Weil nelle organizzazioni sindacali tra il 1931 e il 1936, Thomas R. Nevin si trova ad osservare che «l'idealismo morale kantiano era da molto tempo nel solco principale della sinistra francese» (NEVIN 1997, pp. 76-77).

⁷ WEIL 1999, p. 89.

Trockij efficacemente osserva la discutibile fondatezza del criticare la “natura di classe dello Stato sovietico” sulla base di criteri del tutto differenti da un’analisi della composizione di classe dello Stato sovietico, delle condizioni di produzione dello Stato sovietico e delle altre determinazioni storico-sociali e storico-materialistiche del caso. In breve, si tratta di fornire un giudizio – anche estremamente severo – su un oggetto prescindendo dai principali elementi che *effettivamente, realmente* costituiscono l’oggetto del giudizio. Nota Trockij: «questo affascinante ragionamento non si basa su di una analisi materialistica del processo così come esso si sviluppa nella realtà, bensì su schemi idealistici puri, su norme kantiane»⁸.

Questi “signori kantiani”, osserva ancora Trockij

«giungono spesso alla conclusione che una dittatura “autentica”, cioè conforme alle loro norme ideali, è esistita soltanto nei giorni della Comune di Parigi o durante il primo periodo della Rivoluzione d’Ottobre, fino alla pace di Brest-Litovsk, oppure, nel migliore dei casi, fino alla NEP. Il che è davvero sorprendente: è come puntare il proprio fucile a casaccio e colpire il centro del bersaglio!»⁹.

Al di là della similitudine, giustificata dall’evidente arbitrio a cui è attribuibile una così vistosa oscillazione nell’identificazione delle caratteristiche essenziali della dittatura “autentica”, Trockij sembra citare Simone Weil quasi alla lettera:

«Uno Stato operaio non è mai esistito sulla faccia della Terra, salvo nel corso di alcune settimane a Parigi, nel 1871, e qualche mese forse in Russia nel 1917 e nel 1918»¹⁰.

L’arbitrarietà della periodizzazione – il “puntare il fucile a casaccio” – è la traduzione di un’arbitrarietà concettuale, perché le date indicate come spartiacque tra la “dittatura *del* proletariato” e la “dittatura *sul* proletariato” non permettono di delineare un mutamento rigoroso nelle condizioni storico-sociali né istituzionali. Pare che, in modo molto generale,

⁸ TROCKIJ 1992, p. 3.

⁹ Ivi, p. 4.

¹⁰ WEIL 2001, p. 138.

Weil “e compagnia” tendano a segnalare un punto di svolta storico in un momento in cui le loro personali aspettative sulla “democraticità” della rivoluzione vengono tradite dall’introduzione di qualche non meglio specificato aspetto “dittatoriale” dello Stato sovietico. È il caso, nota Trockij, non di “nemici della rivoluzione”, ma al contrario di profili somiglianti a quello di Weil, che desideravano e attendevano, seppure imprecisamente e idealisticamente, una qualche rivoluzione: si tratta di «alcuni nobili “amici” della rivoluzione» che però, «disillusi nelle loro emozioni più belle, [...] voltano le spalle all’Unione sovietica»¹¹. Scrive ancora Trockij:

«Le disquisizioni a proposito della “dittatura della burocrazia sul proletariato”, *in mancanza di una analisi più profonda*, cioè senza una chiara definizione delle radici sociali e dei limiti di classe del dominio burocratico, si riducono semplicemente a quelle ampollose frasi democratiche che sono tanto popolari tra i menscevichi»¹².

Il presupposto metodologico indicato da Trockij come la cornice generale in cui articolare eventuali critiche allo Stato sovietico, nell’analisi di una sua natura di Stato operaio o meno, è il debito richiamo ad un approccio analitico materialistico in senso storico-dialettico, sulla cui base è possibile precisare i termini del discorso. Scrive Trockij:

«L’anatomia della società è determinata dai suoi rapporti economici. Fintantoché le forme di proprietà create dalla Rivoluzione d’Ottobre non vengono rovesciate, il proletariato continua ad essere la classe dominante»¹³.

È curiosa da ogni punto di vista la pretesa di analizzare la natura di uno Stato e il suo essere o meno uno Stato “operaio” prescindendo dall’osservazione preliminare circa la proprietà, operaia o meno, dei mezzi di produzione, con i rapporti sociali che ne derivano. Weil asserisce esplicitamente che l’Urss si distingue da un qualsiasi altro Stato *solo* perché in Urss non c’è più la proprietà privata dei mezzi di produzione¹⁴,

¹¹ TROCKIJ 1992, p. 3.

¹² *Ibidem*, corsivo mio.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Nell’articolo *Il problema dell’Urss* firmato da Weil nel dicembre 1933 (WEIL 2001b, pp. 156-159), analogamente leggiamo che «in Russia si è rinunciato al

come se un tale fattore non fosse quello *essenziale* allo Stato operaio e definitorio della sua natura operaia, ma un elemento cui riferirsi *en passant*, proprio nell'evidenziarne la superfluità ai fini dell'analisi. Mentre,

profitto individuale» e che il plusvalore sottratto agli operai è destinato al beneficio collettivo, e *ciononostante* «non si dà *alcuna differenza* tra lo Stato russo e qualsiasi padrone, se non nel fatto che lo Stato russo possiede non solo gli strumenti di produzione e di scambio, ma anche una polizia e un esercito» (WEIL 2001b, p. 159, corsivo mio), come se l'appropriazione privata del prodotto del lavoro altrui o la sua redistribuzione pubblica non fossero cose significativamente diverse e indicative di due sistemi sociali *strutturalmente diversi* (e come se nel regime democratico borghese il padronato industriale non potesse disporre della polizia e dell'esercito per reprimere l'azione operaia, i tentativi di espropriazione o anche solo di temporanea occupazione delle fabbriche). Tale curiosa posizione weiliana si rivela persistente; oltre due anni più tardi, in una lettera all'ingegner Bernard di Rosières (lettera del 16 marzo 193) leggiamo infatti: «Io mi auguro di tutto cuore la trasformazione più radicale possibile dell'attuale regime nel senso di una più grande eguaglianza nel rapporto di forze. Non credo affatto che possa condurre a ciò quel che ai giorni nostri viene chiamato "rivoluzione". Tanto prima come dopo una rivoluzione sedicente operaia, gli operai di Rosières continueranno ad obbedire passivamente, finché la produzione sarà fondata sull'obbedienza passiva. Che il direttore di Rosières sia agli ordini di un amministratore delegato o agli ordini di un "trust di stato" sedicente socialista, la sola differenza consisterà in questo: che nel primo caso la fabbrica da una parte, la polizia, l'esercito, le prigioni, ecc. dall'altra, saranno in mani diverse, e, nel secondo caso, nelle medesime mani. L'ineguaglianza nei rapporti di forza non sarebbe quindi diminuita, bensì accentuata» (Weil 1994, pp. 159). È inspiegabile come e perché Simone Weil ritenga che in una società in cui vige la proprietà privata dei mezzi di produzione – e in cui spesso il diritto alla proprietà di alcuni è anteposto al diritto alla vita di altri – l'esercito e la polizia *non* sarebbero in larga misura inclini a tutelare l'ordine costituito in caso di sollevazione operaia sovversiva. Inoltre, la lettura di Weil in questo senso appare più come una polemica antisovietica che come un contributo teorico vero e proprio: infatti, essa si limita a dichiarare che la società capitalistica francese dell'epoca costituisce "il meno peggio" rispetto all'Unione Sovietica, mentre non tiene in alcuna prospettiva le possibilità di configurazioni più autenticamente "operaie" – secondo i suoi parametri – dell'organizzazione istituzionale e della produzione; restano non valutate, ad esempio, le possibilità teoriche offerte dal marxismo consiliarista, che Weil avrebbe probabilmente ritenute più prossime all'autogoverno dei produttori da lei celebrato nell'esperienza della Comune di Parigi del 1871.

sottratta all'analisi questa dimensione essenziale – in senso letterale e figurato – del problema, della “dittatura del proletariato” non resta che una «norma idealistica»¹⁵. Quanti siano incorsi in tale errore metodologico ritenendo di stare compiendo un'analisi *materialistica*, sono a detta di Trockij dei «filistei pseudo-marxisti», e probabilmente non saranno mai soddisfatti di alcun tentativo di Stato operaio, giacché «per questi signori la dittatura del proletariato è semplicemente un concetto imponderabile, una norma ideale irrealizzabile su questa terra peccaminosa»¹⁶.

L'ironia di Trockij non manca di evidenziare la fallacia *metodologica* dell'argomento: «Questa gente si preoccupa di fare “scoperte” astronomiche invece di esaminare il processo storico *reale*»¹⁷.

Oltre alla mancata aderenza all'aspetto storico-materialistico della costituzione e della natura dello Stato sovietico, colpisce nella polemica nello specifico weiliana il riferimento all'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione come *sola* caratteristica che possa distinguere l'Urss da un altro Stato, e l'osservazione è tanto più contundente quanto meno si può inferirne quali sarebbero, piuttosto, le caratteristiche di un governo operaio “ideale” trascurate dall'Urss – nel senso che, appunto, non viene specificato cosa ci sia di più “operaio” che l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione. Porre tale questione significa chiedersi cosa sia per Simone Weil, nel corso di tutto il suo sviluppo filosofico-politico, quello cui lei aspira talvolta con il termine di *democrazia*: si tratta di porre le condizioni weiliane di uno Stato effettivamente democratico, popolare e libero, in cui la massa lavoratrice non sia soggetta ad alcuna forma di oppressione. *Stricto sensu*, e con riferimento alla produzione specifica del 1933 avanzato e al testo *Perspectives* in particolare, è possibile circoscrivere la critica weiliana alle modalità di partecipazione più o meno “democratica” al governo dello Stato da parte dei non politici di professione – degli esclusi dai “ceti” privilegiati dei burocrati e degli intellettuali. In questo senso, che è appunto il più stretto

¹⁵ TROCKIJ 1992, p. 4.

¹⁶ Ivi, p. 5.

¹⁷ Ivi, p. 15, corsivo mio. Qui, più che l'attività di astronomo di Anton Pannekoek, tra i principali teorici del comunismo consiliarista, cui fanno riferimento in nota i curatori dell'edizione italiana citata del testo, forse Trockij potrebbe avere in mente il “cielo stellato” kantiano.

in cui possa leggersi la critica weiliana allo Stato operaio astratto, si può inferire che la partecipazione diretta al governo dello Stato da parte di tutta la classe dominante – che in questo caso sarebbe dunque l'intera massa popolare: il “sogno” weiliano dei governati che si trasformano, tutti insieme contemporaneamente ed effettivamente, in governanti – sarebbe la condizione della democraticità istituzionale dello Stato stesso. Una simile posizione, tuttavia, sembra potersi rivolgere allo Stato borghese quanto allo Stato operaio: non sarebbe la “proletarietà” dello Stato a essere messa in discussione dalla mancata partecipazione di tutti al governo, ma la sua stessa “democraticità” in senso lato.

In *La natura di classe dello Stato sovietico*, Trockij deve notare che nessuno Stato – quindi neanche lo Stato borghese – mette direttamente al governo *tutta* la massa intera costituita dalle sue classi dominanti, per quanto ristrette: così, la borghesia possidente nella Germania hitleriana non governa direttamente, e sembra perfino politicamente spossessata del suo potere, ma resta tuttavia la classe economicamente dominante, e il potere hitleriano mantiene e consolida le condizioni della egemonia sociale di questa classe. Si vede dunque che per gli esponenti della classe volta per volta dominante non occorre governare *direttamente* né in *massa* né *personalmente* perché la propria classe stessa sia e resti quella dominante.

A questo punto, l'argomento dei «nobili “amici” della rivoluzione» è il seguente: lo Stato proletario, poiché nell'essere *proletario* vede la sua differenza da quello borghese, non può ricorrere a questo stesso artificio, pena il decadimento della differenza da quello borghese! Ossia, in uno Stato proletario, che è *diverso* dallo Stato borghese e deve esserlo per definizione, il proletariato «deve dirigere da sé il proprio Stato, coinvolgendo direttamente masse popolari sempre più ampie negli affari di governo»¹⁸. Dunque, proprio in questo scarto risiederebbe la differenza tra uno Stato operaio e uno Stato borghese o non autenticamente operaio.

Questo, dice Trockij, è un argomento sacrosanto: eppure ancora una volta pecca di materialismo e di storicità, cioè di realtà. È un argomento astratto, che non è in grado di comprendere il “caso *determinato*” dell'Urss staliniana, perché, semplicemente, non tiene conto delle sue condizioni determinate, e viene ridotto a mera rivendicazione di

¹⁸ Ivi, p. 3.

principio – pur, ammette Trockij, giusta, come dimostrato dal fatto che «la stragrande maggioranza degli operai sovietici è scontenta della burocrazia e che un loro settore considerevole, e nient'affatto il peggiore, la odia»¹⁹. Le condizioni trascurate dai nobili amici della rivoluzione sono le «spaventose difficoltà dell'edificazione socialista in un Paese isolato ed arretrato», *in primis* dovute appunto all'isolamento e all'arretratezza del Paese. In queste condizioni, il proletariato è riuscito a produrre il rovesciamento rivoluzionario e in seguito a tale rovesciamento la burocrazia, con propri metodi, cioè con metodi burocratici, si è costituita allo scopo di *mantenere* le conquiste sociali realizzate dal proletariato vittorioso: è ancora quest'ultimo, analogamente alla borghesia possidente nella Germania hitleriana, la classe dominante, perché la burocrazia, pur esercitando *con metodi propri* il potere politico, protegge il nuovo sistema economico e produttivo dello Stato rivoluzionato, e i nuovi rapporti sociali che ne sono derivati.

2. *La burocrazia e lo Stato “di terzo tipo”*

Al riguardo dell'invadenza della burocrazia all'interno del funzionamento dello Stato sovietico, Trockij affronta il tema dell'identificazione di quest'ultimo con uno Stato “di terzo tipo”, né borghese né operaio, ma appunto tecno-burocratico²⁰. Si tratta di una teoria ripetutamente difesa da Weil negli scritti degli anni Trenta, benché non possa essergliene attribuita la paternità; Trockij confuta dunque qui non tanto o non solo le posizioni weiliane, ma di tutto un settore critico dell'Urss da prospettive specialmente “democratiche” o anarchiche. La tesi precisa, oltre alla scomodità sua propria, include uno scomodo corollario:

«La società sovietica, non essendo né proletaria né borghese, rappresenta un tipo assolutamente nuovo di organizzazione di classe dal momento che la burocrazia non si limita a dominare politicamente il proletariato, ma lo sfrutta anche *dal punto di vista economico*»²¹.

¹⁹ Ivi, pp. 3-4.

²⁰ Cfr. WEIL 2001b e 2001c.

²¹ TROCKIJ 1992, p. 8, corsivo mio.

La precisazione dell'aspetto economico, evidentemente, gode di una portata teorica significativamente diversa, se significa qualcosa di diverso dall'essere, la "casta burocratica", un apparato costoso; ed in effetti, alcuni degli autori che Trockij ha in mente, intendono qualcosa di diverso, che merita di essere precisato.

Uno degli elaboratori del "terzo tipo di Stato" è Lucien Laurat²², che riprende tale teoria dal rivoluzionario russo-polacco Machajski²³, che a sua volta «non creò la sua teoria dal nulla: egli non fece che "approfondire" dal punto di vista sociologico ed economico i pregiudizi anarchici contro il socialismo di Stato»²⁴. Inoltre, dice Trockij, Laurat non si è

²² Nato a Vienna e morto a Parigi, in questo testo definito da Trockij «compare di Blum e maestro di Souvarine», Laurat è tra i fondatori del Partito Comunista dell'Austria tedesca (Kommunistische Partei Deutsch-Österreichs) nel 1918. Corrispondente da Berlino per "L'Humanité" tra il 1921 e il 1923, svolge diversi incarichi nell'Internazionale, ma assume posizioni di minoranza; dal 1930 entra a far parte del *Cercle communiste démocratique* di Souvarine e collabora regolarmente con "La Critique Sociale".

²³ Jan Waclav Machajski, russo polacco antizarista e vicino al marxismo dagli anni Novanta dell'Ottocento, più tardi rivolge le sue critiche al comunismo stesso. Nei suoi scritti raccolti sotto il titolo *Il socialismo degli intellettuali* (disponibile nell'edizione francese del 1979 e recentemente edito in italiano) definisce il socialismo «il servitore più sicuro e più fedele della borghesia». La posizioni di Machajski sono affini a quelle antintellettualistiche di Weil (cfr. Weil 2011) sugli stessi temi, specie nell'identificare il "ceto" intellettuale come l'insieme degli ideologi che, in una società apparente rivoluzionata, si servono del monopolio del sapere per esercitare un potere fortemente centralizzato, occupandosi della gestione economica, del controllo della produzione, del monopolio della conoscenza e, dunque, della propaganda. Nel ceto intellettuale Machajski identifica addirittura la nuova "classe dominante" in Unione Sovietica. Diventa ispiratore di un movimento vicino all'anarchismo che compare a Irkutsk il 1° maggio del 1902 e negli anni Venti influenza il Gruppo Operaio di Myasnikov.

²⁴ TROCKIJ 1992, p. 9. Sulla tendenza di Simone Weil all'anarchismo piuttosto che al marxismo, percepibili nella sua impostazione politica giovanile e ancora per tutti gli anni Trenta, specie nelle sue analisi riguardanti lo Stato in generale e l'Urss in particolare, si veda: GIORGI 2009. Significativamente, lo studioso marxista David McLellan, nel suo libro introduttivo alla vita e al pensiero di Weil,

limitato ad assimilare gli aspetti “positivi” della teoria, ma ha recuperato anche «tutti gli errori (e soltanto gli errori) di Rosa Luxemburg, ivi compresi persino quelli di cui lei stessa era riuscita a sbarazzarsi»²⁵. Ancora una tesi somigliante è sostenuta da Myasnikov²⁶, che al riguardo ha coniato un nuovo termine per indicare la burocrazia che ha soppiantato la classe dominante: la “socialburocrazia”.

L’equivoco fondamentale, comune a tutte le menzionate versioni di questa teoria, è la sussunzione della “burocrazia” come *classe sociale*. Da parte di Weil, il fraintendimento è particolarmente significativo dal punto di vista teorico, poiché si innesta su una sua mancata acquisizione del concetto di “classe” nel glossario marxiano. A questo riguardo, occorre ricordare in particolare la sua accusa, esposta più tardi nell’*Enracinement* – ma già radicata nella sua peculiare lettura di Marx nei primi anni Trenta, come testimoniano alcuni echi, appena più cordiali, nelle *Lezioni* e nelle *Riflessioni* –, talmente aspra e grossolana da dover forse essere interpretata come un attacco prettamente ideologico, piuttosto che come una vera posizione teorica:

La nozione di classe sociale è una delle meno definite che esistano. Marx, che fonda su di essa tutto il suo sistema, non ha mai tentato di definirla e nemmeno di studiarla. L’unica informazione che si possa trovare nelle sue opere circa le classi sociali è che esse sono qualcosa che lotta²⁷.

Al contrario, e a scanso di ulteriori equivoci, Trockij precisa che «per un marxista, quello di *classe* è un concetto eccezionalmente importante

intitola il capitolo dedicato al suo primo anno di insegnamento: *Le Puy: Teacher and Anarchist* (McLellan 1990, pp. 38-66).

²⁵ TROCKIJ 1992, p. 9.

²⁶ Si tratta di Gavril I. Myasnikov, operaio bolscevico dal 1906, sindacalista; viene espulso dal partito nel 1922 per aver violato il divieto (X Congresso del 1921) di produrre frazioni al suo interno. Dapprima parte della Opposizione Operaia di Aleksandra Kollontaj e Aleksandr Šlyapnikov, rompe con questa e forma il Gruppo Operaio, antisovietico e più tardi antistaliniano. Arrestato nel 1923 e presto liberato, diventa esule all’estero per un breve periodo, facendo poi ritorno in Urss dove tenta un avvicinamento con Trockij, senza riuscirci per via di forti divergenze.

²⁷ WEIL 1990, p. 118.

e, perdipiù, *scientificamente definito*»²⁸. Non si tratta di una mera etichetta di un qualche arbitrario raggruppamento umano, ma di una categoria storico-economica rigorosa. La classe si caratterizza per il ruolo che ricopre nella struttura generale dell'economia e ogni classe elabora le proprie forme di proprietà, che sono poi la cristallizzazione dei rapporti di produzione vigenti nel dato Paese e nella data epoca. In questo senso, definire la burocrazia come una classe "indipendente" o dominante non ha nessun fondamento marxista, né in generale nella scienza economica, ed è difficile interloquire proficuamente con il marxismo – o anche solo intendersi – se si impiegano le medesime categorie per indicare cose del tutto diverse. La burocrazia, come la casta sacerdotale-intellettuale che Weil denuncia in ogni società sviluppata, non può avere natura indipendente rispetto alla classe economicamente dominante, ma può esserne espressione ed esercitare, in sua vece, la funzione amministrativa e la tecnica politica del dominio di classe. In questo senso, «la sua forza ha un carattere riflesso»²⁹, ed essa è il braccio appunto burocratico, tecnico e amministrativo, della classe possidente ed economicamente dominante. Al massimo, si può criticare della burocrazia il parassitismo economico, ma ciò non basta a renderla economicamente indipendente e separata dalla classe dominante, o una classe a sua volta.

Nonostante la diffusa scontentezza del proletariato russo nei confronti dell'apparato burocratico, appare evidente che quest'ultimo, pur con metodi non soddisfacenti, serve a mantenere lo *status quo* post-rivoluzionario: se la massa operaia russa si rivoltasse contro il proprio stesso Stato, rischierebbe innanzitutto di spianare la via ad un potenziale rivolgimento antirivoluzionario. È tutt'altro che ovvio, e a una seconda occhiata non è neppure un'ipotesi allettante, che il popolo russo possa desiderare di *dissfare* lo Stato sovietico per via della poca efficienza dimostrata dal suo apparato burocratico. Si tratta di operare una necessaria distinzione tra un male "essenziale" o inevitabile e un male "accidentale" o rimediabile (l'"orologio rotto" di Descartes³⁰). Ricorda Trockij: «I rapporti tra la

²⁸ TROCKIJ 1992, p. 9, secondo corsivo mio.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Weil si serve di tale immagine cartesiana appunto per argomentare la propria negazione della natura dell'Urss come Stato operaio. rifiutando seccamente di attribuire valore teorico alla distinzione tra il normale e il patologico o deviante.

burocrazia e la classe sono in realtà assai più complessi di quanto immaginino i frivoli “democratici”»³¹.

Ancora, nell’armamentario confutatorio dei “democratici” amici della rivoluzione, corollario e completamento della teoria dello Stato “tecnoburocratico” è la tesi per cui l’Unione Sovietica sarebbe un tipico caso di “capitalismo di Stato”. Trockij si riferisce in particolare a Urbahns, il quale definisce questo caso come «la forma più recente di autodifesa del regime borghese: basti soltanto guardare allo Stato corporativo “pianificato” in Italia, in Germania e negli Stati Uniti». Il capitalismo di Stato, dunque, si estenderebbe dall’Unione Sovietica ai regimi nazifascisti europei e agli Stati Uniti di Roosevelt: analisi estesa dunque tra Paesi accomunati, pur nelle profonde differenze e specificità storico-istituzionali, da una forte centralizzazione economica e da una significativa pianificazione della produzione – tesi difesa anche da Weil nel menzionato *Perspectives*.

3. *Lo storico vis-à-vis*

La contestazione da parte di Trockij degli argomenti adoperati dai “democratici” circa la natura di Stato operaio dell’Urss sarebbe sufficiente per suscitare vibranti accuse di disonestà intellettuale da parte di Weil, come in effetti accade a quanti, dirigenti delle diverse organizzazioni e teorici, solitamente non precisati, lei riconosca come difensori del comunismo in malafede. Pur dalla propria prospettiva, per certi versi manichea, Weil potrebbe tuttavia difficilmente accusare il suo interlocutore di menzogna propagandistica in servile ossequio di Stalin. Al momento dello scambio qui ricostruito, Trockij è già esule dall’Unione Sovietica e sette anni più tardi, in Città del Messico, sarà ucciso a colpi di piccone dal sicario staliniano Ramón Mercader. Nell’articolo *L’Urss in guerra*, pubblicato appena dopo quello fin qui commentato, Trockij sostiene

Un orologio che non funziona, scrive Descartes, non è un orologio extra-ordinario, ma un meccanismo a parte, che risponde a leggi proprie; a questo modo, scrive Weil, l’Urss non è da considerarsi uno Stato proletario guasto o eccezionale, ma una cosa del tutto a sé stante e diversa.

³¹ Ivi, p. 4.

ancora con decisione la natura di classe dello Stato sovietico, ma a scanso d'equivoci si premura di precisare nel modo più esplicito:

«Questa forma di difesa dell'URSS naturalmente differirà, come il cielo dalla terra, dalla difesa ufficiale che viene ora condotta con la parola d'ordine: *Per la Patria! Per Stalin!* La nostra difesa dell'URSS viene condotta con la parola d'ordine: *Per il socialismo! Per la rivoluzione mondiale! Contro Stalin!*»³².

Inoltre, nella sua difesa dello Stato socialista in Russia, Trockij non risparmia severe critiche che Weil non avrebbe potuto che sottoscrivere. Nello stesso scritto sulla natura dell'Urss, si legge come la burocrazia sia uno strumento necessario alla tutela delle conquiste della rivoluzione proletaria vittoriosa, eppure uno «strumento pessimo e costoso»³³, che «ha strangolato il partito, i sindacati, i soviet e l'Internazionale Comunista»³⁴ – in questo, peraltro, Trockij ritiene di sottolineare la gigantesca responsabilità della socialdemocrazia internazionale; anche quest'attribuzione di responsabilità, per certi versi, trova corrispondenza nelle considerazioni weiliane sugli errori della socialdemocrazia tedesca in Germania. Trockij afferma inoltre che «la burocrazia ha concentrato nelle proprie mani tutto il potere e tutti i mezzi per raggiungerlo»³⁵ e che tutti i Congressi del Comintern successivi al XII sono stati solo «delle parate burocratiche»³⁶. Superando di molto in asprezza e in efficacia l'immagine weiliana dell'orologio rotto, Trockij definisce il regime staliniano come un'«escrescenza maligna»³⁷ che ha attecchito sulla dittatura del proletariato, compromettendone gravemente la salute. Inoltre – con presa di posizione che non avrebbe potuto suscitare altro che l'entusiasmo di Simone Weil – Trockij accusa i redattori di “L'Humanité” di essere degli stalinisti che si limitano a «fungere da battistrada per la burocrazia staliniana»³⁸, mentre i giornalisti sovietici sarebbero degli «scribacchini

³² TROTSKIJ 1969a, p. 63.

³³ TROCKIJ 1992, p. 12.

³⁴ Ivi, p. 13.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 14.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 17.

dell'apparato» verso i quali «non nutriamo da lungo tempo altro sentimento che un silenzioso disprezzo»³⁹.

Tuttavia, specifica Trockij, pur tutte queste criticità non permettono di gridare in buona fede alla “dittatura *sul* proletariato”: una denuncia simile – idealistica nel migliore dei casi – si limiterebbe a manifestare la non comprensione del processo storico realmente in corso, pur con tutte le contraddizioni, nel primo e allora unico Stato proletario esistente al mondo. Si tratta di un errore dal quale Trockij mette in guardia i propri avversari:

«Occorre considerare i fatti così come vengono determinati dallo sviluppo reale e non fare i capricci e mettere il broncio, come fa Simone Weil; non ci si deve impermalosire nei confronti della storia, né volgerle le spalle»⁴⁰.

Per quanto perentoria, non sarà questa l'ultima parola sul confronto tra Weil e Trockij. Nello stesso ottobre del 1933, dopo aver letto l'asprissimo articolo di Trockij oggetto della nostra considerazione, Weil scrive quanto segue in una lettera indirizzata alla propria madre:

«...*Papà* mi ha fatto il grande onore di prendersela con me, a proposito del mio articolo, con grande spiegamento di ingiurie, in un opuscolo di cui “La Vérité” ha pubblicato un frammento. “Vulgare liberalismo”, “esaltazione anarchica a buon mercato”, “pregiudizi piccoloborghesi tra i più reazionari”, ecc., ecc. È normale. Purtroppo, ahimè, non avrò più alcuna possibilità di incontrarlo»⁴¹.

Al contrario di quanto da Weil atteso, un'occasione prossima di incontro e chiarimento era destinata a verificarsi. L'incontro-scontro tra Weil e Trockij non si limita infatti a questo scambio teorico, ma conosce qualche antefatto e diversi episodi di un seguito ormai leggendario e spesso richiamato nell'aneddotica weiliana.

³⁹ Ivi, p. 13.

⁴⁰ Ivi, p. 15.

⁴¹ Questi passi della lettera sono riportati in Pétrement 2010, p. 252. Nello stesso luogo Pétrement riferisce in nota, senza altre spiegazioni, che «“Papà”era l'appellativo di Trockij». Si può presumere che tale nomignolo provenga a Weil dalla sua previa conoscenza con il figlio di Trockij, nella stessa lettera ricordato a più riprese e chiamato appunto «[il] figliolo».

Quanto all'antefatto, nell'estate del 1932, il trockijsta Raymond Moli-
nier, venuto a conoscenza dell'imminente partenza di Weil per la Germa-
nia, l'aveva pregata di mettersi in contatto con Lëva Sedov⁴², figlio di
Trockij, una volta giunta a Berlino. Appena prima di partire, il 25 luglio,
Weil aveva consegnato per la stampa a "Libres Propos" un commento al
saggio *Et maintenant?* di Trockij⁴³. Qui, a dispetto dei toni aggressivi che
il confronto avrebbe assunto in seguito, Weil prende le difese del teorico
russo manifestando la propria simpatia con espressioni sorprendente-
mente enfatiche, come la seguente, posta in apertura di articolo:

«In mezzo allo smarrimento e allo scoraggiamento generali [della situazione
in Germania], Trockij, esiliato, isolato, calunniato in tutti i Paesi da parte di tutti
i partiti, con i pochi amici rimastigli in Russia ormai quasi tutti morti, deportati
o in prigione, ha saputo mantenere intatti il suo coraggio, la sua speranza e quella
lucidità eroica che lo contraddistingue»⁴⁴.

Poco oltre, Weil si compiace di Trockij quale raro «uomo veramente
d'azione», dotato della capacità di condurre la propria analisi «con
un'onestà teorica senza incrinature, sempre orientata verso l'azione im-
mediata»⁴⁵. Per altro, in questo articolo di commento al saggio di Trockij
come altrove, Weil sostiene la sua stessa linea in merito alle corresponsa-
bilità del partito socialdemocratico e del partito comunista tedesco nel
permettere che si configurasse nel Paese la drammatica situazione favo-
revole all'ascesa del nazismo.

A Berlino Weil incontra Lëva e di lui scrive che è «intelligente, sem-
bra, e simpatico *benché trockista* al cento per cento»⁴⁶. Per altro, resta in
contatto epistolare con lui e nel novembre del 1933, dopo aver letto *La
Quatrième Internationale et l'URSS*, indirizza proprio a Lëva un com-
mento gravemente risentito. La madre di Weil le avrebbe fatto notare che
il destinatario avrebbe potuto restarci male e reagire con durezza ai toni
da lei usati nella lettera; al che Weil avrebbe risposto: «Non vedo perché

⁴² L'incontro con Lëva è raccontato in Pétrement 2010 alle pp. 185-186.

⁴³ WEIL 2001a, pp. 110-116.

⁴⁴ Ivi, p. 110.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Passo riportato in Pétrement 2010, p. 190, corsivo mio.

Lëva dovrebbe essere furioso. Io non posso, dopotutto, dire che approvo un opuscolo in cui mi si insulta. L[ev] D[avidovič Trockij] stesso non pretende tanto»⁴⁷.

È poco più tardi, nei primi giorni delle vacanze di Natale, che con un improvviso quanto imprevedibile *plot twist*, Weil scrive ai genitori:

«In questo momento l'appartamento del settimo piano è vuoto. Trockij vorrebbe fare una piccola riunione con alcuni suoi amici politici e i rappresentanti di alcuni partiti vicini al suo. Non potrebbe tenerla lì?»⁴⁸.

I genitori acconsentono a che l'esule russo riceva ospitalità in casa loro. Trockij arriva il 29 o il 30 dicembre con sua moglie Natalia Sedova e due guardie del corpo. L'annunciata riunione politica clandestina è fissata il 31 dicembre e nel corso di questa Trockij cerca di avvicinare a sé degli esponenti di altri partiti, e specialmente del Sozialistische Arbeiter Partei tedesco, senza avere successo. Tuttavia la riunione deve essere fruttuosa per qualche altra ragione, giacché Pétrement racconta che, al momento di congedarsi, Trockij avrebbe detto ai Weil: «Potrete dire che fu a casa vostra che è stata fondata la Quarta Internazionale»⁴⁹.

È in questi giorni di vacanza che Weil ha finalmente occasione di incontrare personalmente il teorico politico con cui già si è duramente scontrata a mezzo stampa. I due discutono in una stanza della casa mentre dall'altra contigua i padroni di casa e Natalia Sedova riescono a sentirli parlare con voce concitata: i temi e i toni sono gli stessi, irrisolti, dello scambio teorico già avuto sulla carta. Simone lascia poi una pagina di appunti per fissare questa storica conversazione⁵⁰, appuntando soprattutto le risposte piccate di Trockij. Vi si legge:

«Lei è assolutamente reazionaria...

⁴⁷ Ivi, p. 252.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p. 255. In realtà, la riunione qui ricordata costituirà solo una delle numerose iniziative non concludenti che precedono la conferenza costitutiva ufficiale della Quarta Internazionale nel settembre del 1939.

⁵⁰ Presente con il titolo redazionale di *Conversation avec Trotsky*, in WEIL 1988, pp. 320-321.

Gli individualisti (democratici, anarchici) non difendono mai completamente l'individuo (non è possibile) ma [combattono] solo ciò che disturba la *loro* individualità.

L'operaio russo controlla il governo nella misura in cui lo tollera, perché preferisce tale governo al ritorno dei capitalisti. A questo si riduce il suo dominio!

– Ma anche altrove gli operai tollerano... [...]

– La storia procede lentamente. Per combattere il nemico ci vuole un esercito.

– Se lei fosse in Russia, che è ancora isolata!... [...]

Lei ha uno spirito giuridico, logico, idealista.

– È lei piuttosto che è idealista, dal momento che chiama classe dominante una classe asservita!

– Il potere non è quello che lei immagina, in un Olimpo...»⁵¹.

Neppure nello scambio *vis a vis* Weil riesce a far retrocedere Trockij dalla linea sostenuta nell'articolo, che anzi viene difesa con decisione, mentre a Weil vengono rivolte personalmente le stesse aspre critiche che erano in precedenza state affidate alla stampa. Sembra che Weil, con il suo ben noto piglio polemico, risponda con carattere ma senza addurre nuovi e più convincenti argomenti. Nel resto degli appunti, Trockij continua a difendere la natura di Stato di classe dell'Urss, contestualizzando geopoliticamente le debolezze e i fallimenti, tornando a denunciare le dure condizioni materiali oggettive, non conosciute da Weil, che ne hanno determinato le politiche. Infine, non potendo giungere ad una conclusione conciliatoria, Trockij rivolge a Weil la celebre battuta, tramandata da Pétrement: «Se la pensa così, perché mi ha ospitato? È forse dell'Esercito della Salvezza?»⁵².

⁵¹ Ivi, p. 320, trad. mia. Una nota redazionale precisa che si tratta di appunti presi *dopo* il colloquio.

⁵² PÉTREMENT 2010, p. 253. L'incontro di Trockij con Weil a Parigi è anche menzionato nel terzo volume della biografia di Isaac Deutscher, dove si legge che Trockij ha l'impressione che lei sia «sciocca e confusa» e «incapace di comprendere la politica della classe lavoratrice e il marxismo» (DEUTSCHER 1965, p. 349).

Neppure questa, comunque, sarà l'ultima battuta della polemica tra i due. Ancora nel 1938, nel corso di una discussione a mezzo stampa tra lui e degli «Ultra-Leftists» sul tema del rapporto tra i governi imperialisti e i rispettivi proletariati nazionali, Trockij ribatte ad una posizione sostenuta da Weil in un articolo sulla

Riferimenti bibliografici

DEUTSCHER, ISAC, 1965

Il profeta esiliato. L. Trotsky 1929-1940, Longanesi, Milano.

FLORES, MARCELLO, 1975

Introduzione a L. TROTSKIJ, Crisi del capitalismo e movimento operaio, Savelli, Roma, pp. 7-21.

GIORGI, MONICA, 2009

Sfumature anarchiche in Simone Weil, in «A-Rivista Anarchica», n. 345/39, giugno.

MACHAJSKI, Jan Waclaw, 2019

Il socialismo degli intellettuali. Critica ai capitalisti del sapere, a cura di Alexandre Skirda, Ortica Editrice, Aprilia.

MCLELLAN, David, 1990

Utopian Pessimis: The Life and Thought of Simone Weil, Poseidon Press, New York.

NEVIN, Thomas R., 1997

Simone Weil: ritratto di un'ebrea che si volle esiliare, Bollati Boringhieri, Torino.

PÉTREMENT, Simone, 2010

La vita di Simone Weil, Adelphi Edizioni, Milano.

TROTSKIJ, Lev Davidovič, 1938

Learn To Think. A Friendly Suggestion to Certain Ultra-Leftists, in “The New International”, July, pp. 206-207.

Id., 1969a

L'URSS in guerra, in Id., *In difesa del marxismo*, Samonà e Savelli, Roma, pp. 39-64.

Id., 1969b

Un'opposizione piccolo-borghese nel Socialist Workers Party, in Id., *In difesa del marxismo*, Samonà e Savelli, Roma, pp. 100-131.

guerra (Weil 2001d, pp. 31-43; il punto critico si trova alle pp. 32-33). Al riguardo, Trockij commenta in una nota: «La Signora Weil scrive perfino che la nostra posizione è la stessa di Plechanov nel 1914-1918. Simone Weil, certamente, ha il diritto di non capire niente. Tuttavia, non è necessario che abusi di questo diritto» (TROTSKY 1938, pp. 206-207; trad. mia; ringrazio Agustín Artese per avermi messo a disposizione questo materiale).

ID., 1992

La natura di classe dello Stato sovietico, “Quaderni del Centro Studi Pietro Tresso”, 13 (novembre), pp. 1-31.

WEIL, SIMONE, 1988

Conversation avec Trotsky, in S. WEIL, *Œuvres complètes*, tomo II, vol. 1 *L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, a cura di Gerald Leroy, Gallimard, Paris, pp. 320-321.

EAD., 1990

La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano, SE, Milano.

EAD., 1994

Lettere all'ingegnere Victor Bernard (gennaio-giugno 1936), in S. Weil, *La condizione operaia*, SE, Milano, pp. 139-176.

EAD., 1999

Lezioni di filosofia 1933-1934, Adelphi, Milano.

EAD., 2001a

Condizioni per una rivoluzione tedesca. «E ora?» di Lev Trockij, in *Incontri libertari* Elèuthera, Milano, pp. 110-116.

EAD., 2001b

Il problema dell'Urss, in S. WEIL, *Incontri libertari*, Elèuthera, Milano, pp. 156-159.

EAD., 2001c

Prospettive. Andiamo verso la rivoluzione proletaria?, in S. Weil, *Incontri libertari*, Elèuthera, Milano, pp. 133-155.

EAD., 2001d

Riflessioni sulla guerra, in S. Weil, *Incontri libertari*, Elèuthera, Milano, pp. 31-43.

EAD., 2011

Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale, Adelphi, Milano.

André Gorz e il postfordismo

Giovambattista Vaccaro (Università della Calabria)

André Gorz was one of the first critics of the most recent stage of capitalism known as post-fordism. In some books from the years 80 and 90 he analyzed especially the transformations of work in this stage because of the new technological revolution which gave rise to a reduction of work time, and showed the possibilities of liberation that such reduction opens if it can set time free for activities turned to persons development. By this way post-fordism can be the new basis for a socialist society as Marx imagined it, free from alienation under the rules of political economy. This article outlines Gorz's analysis and political proposals.

Gorz; Post-fordism; Work; Socialism; Marxism.

1. Introduzione

Tra i tanti concetti accomunati dal prefisso “post” che hanno caratterizzato il dibattito filosofico e politico tra la fine del secolo scorso e l’inizio di quello in corso, indicando a diversi livelli la fine di un periodo storico, ne spicca uno che appare particolarmente interessante e utile ai fini di un’analisi marxista e in generale di un aggiornamento dell’apparato concettuale del marxismo, per non dire di tutte le scienze sociali: quello di postfordismo. Con esso si indica una nuova fase della produzione capitalista, successiva appunto a quella che ha trovato la sua più piena espressione nel fordismo, che si apre nel corso degli anni Settanta del secolo scorso, sullo sfondo di un massiccio attacco del capitale al lavoro e al salario¹ che trova le sue coordinate sul piano ideologico nell’affermazione delle teorie neoliberiste, sancita da una serie di premi Nobel per l’economia ai loro rappresentanti, e sul piano dell’organizzazione di fabbrica nell’introduzione di polmoni produttivi automatizzati che

¹ Cfr. HARVEY 2011. La letteratura sul postfordismo è ormai vasta anche in Italia. Cfr. AMATO, 1998; RULLANI, ROMANO 1998; ZANINI, FADINI 2001; VARCELLONE 2006; FADINI, ZANINI 2023.

sostituivano la storica catena di montaggio² ponendo fine a quella figura dell'operaio massa³ che era stata protagonista delle grandi lotte operaie nell'Europa del dopoguerra culminate nell'autunno caldo italiano e realizzando così una tendenza dell'organizzazione industriale preconizzata già da Marx ed analizzata negli anni Sessanta da Pollock⁴.

Questa fase dello sviluppo capitalistico appare caratterizzata da un «ritorno in forze della dimensione cognitiva del lavoro»⁵ in ogni attività produttiva, comprese quelle a bassa intensità tecnologica, nella forma proprio di quelle conoscenze di cui sono portatori gli stessi lavoratori e di cui il capitale li aveva progressivamente espropriati nel corso della sua storia⁶. Questo ritorno ha determinato a sua volta nuove forme di organizzazione del lavoro e la crisi delle categorie economiche classiche, prima tra tutte la legge del valore-tempo di lavoro e quella, ad essa connessa, di lavoro astratto come misura del tempo di lavoro stesso. A questa prima caratteristica vanno poi aggiunti l'aumento del capitale immateriale che si registra nella borsa e nella finanza, e la produzione di merci immateriali, cioè di servizi per l'uomo, che tendono sempre più e in scala sempre maggiore ad essere privatizzati e, appunto, mercificati.

Questi fenomeni hanno trovato un tempestivo ed attento studioso in André Gorz, grazie anche ad una formazione e ad un percorso culturale che lo rendevano particolarmente sensibile ad ogni novità che si profilava nella società contemporanea. Filosofo e sociologo formatosi sotto l'influenza di Sartre, la cui lezione aveva coniugato alla lettura delle opere giovanili di Marx e poi dei *Grundrisse*, Gorz era stato il redattore economico di *Les temps modernes* e il fondatore del *Nouvel observateur*, ed aveva sviluppato un marxismo animato da una forte tensione filosofica ed umanistica che lo aveva portato a non privilegiare l'analisi economica ma a tenere sempre presente la totalità della liberazione, intesa soprattutto come liberazione della stessa vita dal dominio dell'economia e delle sue leggi, fino a parlare, negli anni Sessanta, di una missione morale del

² Cfr. ad es. BRONZINO, GERMANETTO, GUIDI 1973-1974.

³ Su questa figura cfr. *Classe* 1974.

⁴ Cfr. POLLOCK 1970, e VACCARO 2021.

⁵ VERCELLONE 2014, p. 68.

⁶ Cfr. BRAVERMAN 1978.

proletariato⁷. Gorz era stato anche tra i primi a sollevare la questione ecologica fondando l'ecologia politica⁸, e fin dagli anni Settanta aveva cominciato a cogliere aspetti e potenzialità del postfordismo⁹, a cui poi avrebbe dedicato una serie di analisi nei decenni successivi, anche sullo sfondo della tanto declamata crisi del marxismo¹⁰. Ma che cos'è il postfordismo per Gorz, e quali prospettive apre alla liberazione?

2. *Il postfordismo nell'analisi di Gorz*

Bisogna dire innanzitutto che Gorz non si nasconde il fatto che la fine di quello che egli chiama il «compromesso fordista»¹¹ sia una risposta all'insubordinazione operaia, che si articola nello smantellamento del keynesismo e in una diffusa deregolamentazione mediante l'uso massiccio dell'informatica. In quella che da qualcuno è considerata la sua opera più importante, *Metamorfosi del lavoro*, egli segue l'evoluzione del lavoro attraverso la modernità, dal momento in cui esso viene razionalizzato dal capitalismo, che lo sottopone alla regola del “di più” facendone un mezzo, separato dalla vita, per guadagnare un salario sempre maggiore in vista di un sempre maggiore acquisto di merci¹², alla sua subordinazione al dominio delle macchine, che impone una specializzazione dei saperi che ha distrutto la base dell'umanesimo del lavoro, cioè della possibilità di controllare l'intero ciclo produttivo, come ancora sembrava possibile per la vecchia figura dell'operaio professionale¹³. Tramonta così

⁷ Cfr. GORZ 1960 e VACCARO 2022.

⁸ Cfr. GORZ 2011. Nella sua riflessione ecologica Gorz tiene fermo il nesso tra sfruttamento dell'ambiente e sfruttamento del lavoro in un quadro analitico convergente con quello della sua analisi del postfordismo, che colloca il problema della difesa dell'ambiente entro una politica di emancipazione della vita dall'economia della produzione e del consumo di merci. Sul percorso teorico di Gorz cfr. BOWRING 2000 e VACCARO 2019a e la bibliografia ivi riportata.

⁹ Cfr. ad es. GORZ 1977.

¹⁰ Cfr. VACCARO 2019b.

¹¹ GORZ 1997, p. 22.

¹² Cfr. GORZ 1992, pp. 21-32.

¹³ Cfr. ivi, pp. 63-74.

l'ideale marxiano di un ricongiungimento di lavoro e vita¹⁴, e si apre lo spazio per le nuove trasformazioni del ciclo capitalistico che caratterizzano il postfordismo.

A questo livello del suo sviluppo, infatti, il capitale «ha largamente smaterializzato le forze produttive principali: il lavoro [...] e il capitale fisso»: quest'ultimo «è ormai il sapere accumulato e reso istantaneamente disponibile dalle tecnologie dell'informazione, e la forma più importante della forza lavoro è l'intelletto»¹⁵. Tra i due il confine è mantenuto fluido dal fatto che «l'uomo è sussunto nel processo di produzione come “risorsa umana”, come “capitale umano”, capitale fisso umano», e «le sue capacità specificamente umane sono integrate in uno stesso sistema con l'intelletto inanimato delle macchine»¹⁶. Nel capitalismo postfordista dunque l'unica forza produttiva, ormai immateriale, è l'intelligenza, o nella sua forma incorporata alle macchine o in quella vivente del lavoratore. A mediare questa integrazione della seconda nella prima interviene l'enorme sviluppo di quella che Gorz chiama la tecnoscienza, che, «autonomizzandosi in rapporto ai suoi inventori, [...] diventa il quasi-soggetto della produzione, del pensiero, del divenire e acquista la potenza di produrre non solo prodotti, beni o servizi, di produrre non solo i suoi consumatori, ma di produrre il suoi propri produttori, di abolire la frontiera tra il tecnico e il vivente»¹⁷, così che l'uomo «diventa cyborg, mezzo di produzione nella sua totalità»¹⁸, e non esiste più se non come forza produttiva.

Questa mutazione antropologica, nella quale si può vedere l'ultima e più recente metamorfosi di quell'alienazione che, raccogliendo la lezione tanto di Sartre che del giovane Marx, è stata una preoccupazione costante di Gorz, è confermata per lui dal fatto che nell'impresa postfordista le conoscenze tecniche e le capacità professionali che fanno di un lavoratore un capitale umano devono sempre essere coniugate ad una disponibilità illimitata agli aggiustamenti e agli imprevisti che l'azienda gli impone, cioè all'identificazione totale con l'azienda. Prendendo a modello

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 33-39.

¹⁵ GORZ 1997, pp. 17-18.

¹⁶ *Ivi*, p. 18.

¹⁷ *Ivi*, p. 182.

¹⁸ *Ivi*, p. 18.

soprattutto le imprese giapponesi, dove questo fenomeno appare più evidente, Gorz rileva come in una società in via di decomposizione nella quale la ricerca di una identità e di una integrazione sociale è continuamente frustrata, l'azienda offre al suo dipendente la stessa sicurezza che gli offrono gli ordini monastici ed una identità sociale in cambio di una dedizione totale spinta fino alla perdita di sé e all'«asservimento totale di tutta la persona»¹⁹, per cui «la personalità [...] fa parte integrante ormai della forza lavoro»²⁰. Così proprio in quel ciclo produttivo in cui l'azienda richiede al lavoratore dell'intelligenza il massimo di autonomia e di creatività ed aggancia ad essa la sua produttività, si verifica anche la limitazione di questa autonomia entro rigidi parametri imposti dalla logica dell'azienda e con essa il massimo controllo della forza lavoro stessa.

A questa trasformazione del capitale fisso e della forza lavoro corrisponde inoltre una trasformazione dello stesso potere nell'ambito lavorativo, che vede «l'eliminazione del potere personale a beneficio del potere funzionale inerente ad un organigramma» il cui soggetto «è introvabile» poiché esso «è ormai esercitato da uomini che non lo detengono, che non rispondono della loro condotta»²¹. A differenza della vecchia fabbrica di marxiana memoria, in cui il lavoratore conosceva il suo padrone e poteva all'occorrenza anche interloquire con lui, nella nuova produzione industriale «nessuno [...] detiene il potere. Il potere non è soggetto; esso non appartiene a degli uomini sovrani, che determinano liberamente le regole e gli scopi dell'azione collettiva [...] Esistono solo degli esecutori che si sottomettono agli imperativi categorici ed inerti del sistema materiale di cui essi sono i servitori [...] Il potere non è soggetto: esso è sistema di rapporti, cioè struttura»²², e da questa impersonalità trae la propria legittimazione. In sostanza nell'impresa postfordista «il paradigma dell'organizzazione [...] è rimpiazzato da quello della rete di flussi interconnessi, coordinati nei loro nodi da collettivi autorganizzati di cui nessuno forma il centro»²³. È tuttavia un potere la cui maggiore pericolosità consiste, alla luce dell'identificazione del lavoratore con l'azienda vista in precedenza,

¹⁹ Ivi, p. 65.

²⁰ Ivi, p. 77.

²¹ GORZ 1982, p. 67.

²² Ivi, pp. 58-59.

²³ GORZ 1997, p. 57.

nel suo estendersi all'intera vita e all'intera personalità umana che ora sono il vero oggetto della vendita del lavoratore al capitale.

Ma Gorz coglie anche un aspetto paradossale di questa nuova configurazione che la forza lavoro assume nell'impresa postfordista: i lavoratori da lui finora descritti sono in realtà una élite selezionata all'interno di una massa più ampia di lavoratori in un contesto in cui la rivoluzione operata dalla tecnoscienza rende l'economia sempre meno bisognosa di forza lavoro, mentre coloro che non dimostrano altrettanta disponibilità ad identificarsi col loro lavoro vengono espulsi dalla produzione e ricacciati, come lavoratori precari o senza impiego, nell'indotto o in altri ambiti lavorativi periferici su cui il postfordismo scarica i propri antagonismi e nei quali si ritrovano condizioni di lavoro tipiche del XIX secolo, caratterizzate da precariato, da flessibilità, dalla fine dello stesso rapporto salariale e del lavoro astratto. Così «il postfordismo produce la sua élite producendo disoccupazione»²⁴. Contro l'organizzazione di classe dei vecchi operai l'impresa postfordista ha trovato un'arma invincibile nella volatilizzazione, nell'individualizzazione, nella discontinuità e nell'insicurezza del lavoro, che inducono il lavoratore ad accettare qualunque condizione pur di avere un impiego, e in questo modo si forma quello che Gorz chiama il «proletariato post-industriale dei senza statuto e dei senza classe [...] sovraqualificato rispetto agli impieghi che trova», che «non si definisce più attraverso il “suo” lavoro»²⁵, la «“non-classe” di “non-lavoratori”» che «non sono una frangia, ma l'attuale o virtuale maggioranza degli “attivi” che considerano il “loro” lavoro come una spiacevole necessità nella quale è impossibile essere pienamente coinvolti»²⁶.

È evidente che in questo strato sociali maturi e si diffonda una marcata disaffezione verso il lavoro vissuto in questi termini, ma il fenomeno paradossale che Gorz sottolinea è che tale disaffezione si registra anche tra i lavoratori della élite intellettuale. Infatti, a suo parere «contrariamente all'opinione dominante l'intellettualizzazione del lavoro e dei mestieri non trascina per se stessa una crescente implicazione e identificazione di tutta la persona col suo impiego», anzi «l'identificazione con il mestiere diventa incompatibile con l'identificazione all'impresa.

²⁴ Ivi, p. 80.

²⁵ GORZ 1982, pp. 80-81.

²⁶ Ivi, p. 13.

L'implicazione totale in un lavoro diventa incompatibile con la forma impiego a tempo pieno di questo lavoro. Tra la vita e il lavoro impiego, tra la persona e la sua funzione produttiva il divorzio si allarga», così che «la pretesa dell'impresa di mobilitare a suo profitto la persona intera termina col risultato inverso: è sentita come un'oppressione totalitaria alla quale la persona tende a rispondere con il ritiro, il disimpegno soggettivo»²⁷, il rifiuto del lavoro di impresa e la ricerca di spazi autonomi di attività.

Alla radice di tutto questo c'è il fatto che i lavoratori immateriali di fatto non realizzano niente di tangibile, i prodotti del loro lavoro sono evanescenti e la loro attività pratico-sensoriale è ridotta al minimo, il loro lavoro non è più una *poiesis*, non è più una realizzazione di sé in un mondo circostante oggettivo²⁸, e la stessa autonomia che l'azienda gli richiede si rivela non solo limitata, come si è detto, dalla sua finalizzazione alle strategie dell'impresa, ma viene vissuta addirittura come fittizia, poiché, come sottolinea Gorz, «l'autonomia nel lavoro è poca cosa in assenza di un'autonomia culturale, morale e politica che la prolunga e che non nasce dalla cooperazione produttiva stessa ma dalla cultura della non-sottomissione, della ribellione, della fraternità, del libero dibattito»²⁹, cioè proprio da quelle condizioni culturali di cui il capitalismo impedisce la formazione diffondendo ed imponendo invece quella cultura della produttività fine a se stessa e dell'identificazione con l'azienda che permea tutta la vita quotidiana del lavoratore. Autonomia per Gorz significa infatti che il soggetto «concepisce e realizza un progetto personale tendente a fini da lui stesso inventati e secondo criteri di successo non predeterminati socialmente»³⁰, mentre il lavoro nelle condizioni del capitalismo è un lavoro eteronomo, che «implica necessariamente l'assenza di un controllo individuale sul tipo di qualificazione richiesto e sul risultato d'insieme del lavoro collettivo e, di conseguenza, una parte d'alienazione»³¹.

Da qualunque prospettiva lo si guardi dunque, il capitalismo postfordista appare pervaso da una diffusa insofferenza verso un lavoro che «è uscito fuori dal lavoratore; [...] si è reificato ed è divenuto processo

²⁷ GORZ 1997, p. 106.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 12 sgg.

²⁹ *Ivi*, p. 68.

³⁰ GORZ 1984, p. 79.

³¹ *Ivi*, p. 66.

inorganico» al quale il lavoratore si presta in vista del salario ma verso cui nutre un risentimento che «è la sola forma di libertà che resta al proletario nel “suo” lavoro [...] l’ultimo rifugio della “dignità operaia”»³². Questa insofferenza talvolta spinge, come dimostrano anche statistiche ed interviste citate da Gorz, gli stessi lavoratori della élite del lavoro immateriale ad abbandonare le loro aziende e rifluire nella non classe dei non lavoratori. Si è quindi creato un contesto storico-sociale in cui da un lato «la maggioranza “non può” identificarsi con il proprio lavoro perché non vi è da parte dell’economia una richiesta sufficiente di lavori pagati che garantisca il pieno impiego per tutti», mentre dall’altro, «parallelamente alla “impossibilità” fatuale di identificarsi con un lavoro, emerge una “riltuttanza” crescente ad identificarsi con lavori che non contribuiscono alla crescita della propria personalità e autonomia»³³. È la fine del lavoro come lo aveva inteso la modernità, ma è anche il punto in cui il sistema capitalistico sembra giunto al proprio limite, «a uno stadio in cui il suo sviluppo non può proseguire, bloccato da ostacoli da esso stesso generati»³⁴, e si apre la prospettiva di un superamento di esso.

3. *Oltre il postfordismo*

Gorz infatti non rinuncia alla tesi marxiana per cui «la possibilità di un al di là della società capitalista è iscritta nell’evoluzione di questa»³⁵ e a ritenere che questo al di là del capitalismo consista nel «superare un sistema di produzione per la produzione, muovendosi verso una società in cui il valore d’uso prevalga sul valore di scambio e, di conseguenza, l’economico non determini e non domini i rapporti sociali ma sia circoscritto e sottomesso all’espansione delle relazioni sociali di “cooperazione volontaria”», cioè nell’«abolire il predominio dei rapporti di merce – vendita di lavoro compresa – a favore di attività e scambi che costituiscono un fine in se stessi»³⁶. Può la fase postfordista dell’evoluzione del

³² GORZ 1982, pp. 44-45.

³³ GORZ 1994, p. 21.

³⁴ GORZ 1984, p. 13.

³⁵ GORZ 1997, p. 134.

³⁶ GORZ 1984, p. 68.

capitalismo fornire gli elementi per questa transizione, cioè per l'abolizione del capitalismo stesso? Secondo Gorz «siamo giunti al punto stesso che annunciavano i primi visionari del dopo-capitalismo quando, al di là della società borghese e del capitalismo industriale allora nascenti, intravedevano un ordine diverso in cui l'efficienza delle macchine avrebbe abolito il lavoro assieme alla logica del capitale ed a quella degli scambi di merce»³⁷. Grazie ad essa infatti «abbiamo raggiunto un livello di produttività nel quale il nesso tra quantità di lavoro e quantità di ricchezza è stato abolito», per cui «l'economia non necessita più del lavoro a tempo pieno di tutta la popolazione attiva per tutto l'anno e, di conseguenza, [...] una quantità senza precedenti di tempo libero è diventata potenzialmente a disposizione»³⁸, come dimostra appunto l'alto tasso di disoccupazione e di lavoro precario di cui Gorz ha parlato in precedenza.

Inoltre, quasi a sottolineare la fine di un altro caposaldo dell'economia capitalistica, Gorz ricorda che «quando l'intelligenza e l'immaginazione (il *general intellect*) diventano la principale forza produttiva, il tempo di lavoro cessa di essere la misura del lavoro; di più, esso cessa di essere misurabile. Il valore d'uso prodotto può non avere alcun rapporto col tempo consumato per produrlo»³⁹: è la fine della legge del valore e la genesi di quella condizione sociale annunciata da Marx nei *Grundrisse* nella quale il lavoro necessario è ridotto al minimo e il maggior tempo libero rende possibile il libero sviluppo di ciascuno. L'abolizione del lavoro è allora direttamente proporzionale alla liberazione del tempo: «abolire il lavoro e liberare il tempo; liberare il tempo affinché gli individui possano divenire padroni dei loro corpi, dell'uso di se stessi, della scelta delle proprie attività, dei propri scopi, delle proprie opere»⁴⁰. Ma questo significa che «la logica del capitale ci ha condotti alla soglia della liberazione. Ma questa soglia sarà varcata solo attraverso una rottura che sostituisca la razionalità produttivistica con una razionalità differente. Questa rottura può venire solo dagli individui stessi»⁴¹.

³⁷ Ivi, pp. 9-10.

³⁸ GORZ 1994, pp. 23-24.

³⁹ GORZ 1997, p. 140.

⁴⁰ GORZ 1982, p. 9.

⁴¹ Ivi, p. 84.

Contro ogni concezione meccanicistica della transizione, infatti, Gorz è convinto che «la libertà, per essenza, non può essere il risultato di una mutazione tecnologica: non può essere un effetto di cui le macchine sarebbero la causa. Le macchine possono solo creare condizioni materiali nuove. Quelle create dall'automazione favoriranno o ostacoleranno la crescita delle persone a seconda del progetto sociale e politico che sottostà al loro utilizzo»⁴². Per questo «il regno della libertà non nascerà mai dai processi materiali: esso può essere instaurato solo attraverso l'atto fondatore delle libertà che, rivendicandosi come libertà assoluta, fa di se stessa il fine supremo di ogni individuo»⁴³. La stessa riduzione della durata del lavoro resa possibile dalla tecnologia «non ha una portata emancipatrice se porta meramente ad aumentare il tempo consacrato ai consumi materiali o immateriali», cioè se si presta ad essere utilizzata dal capitale a scopo di profitto, e «se non va di pari passo con la riduzione della sfera delle attività economiche e di mercato a favore di una espansione della sfera delle attività svolte per se stesse, per gusto, per piacere, vocazione, passione, amore, eccetera»⁴⁴.

Ma proprio questo non automatismo della transizione è ciò che fa problema agli occhi di Gorz, poiché fa emergere la doppia valenza del postfordismo, che «si presenta allo stesso tempo come l'annuncio di una possibile riappropriazione del lavoro da parte dei lavoratori e come la regressione verso un asservimento totale»⁴⁵, come «l'alternativa [...] fra due modi di gestire l'abolizione del lavoro: una che porta ad una società della disoccupazione, l'altra che conduce ad una società del tempo liberato»⁴⁶. In questa alternativa Gorz non si nasconde che è il secondo aspetto ad apparire oggi come predominante, a causa da un lato della nostra inerzia mentale che ci impedisce di pensare con categorie nuove, dall'altro dello sforzo del capitale di impedire ai lavoratori di reimpossessarsi del tempo liberato attraverso la monetarizzazione, la mercantilizzazione e la professionalizzazione delle attività in cui si può esplicitare la loro capacità di autonomia, per cui «ci troviamo [...] in un sistema sociale che

⁴² GORZ 1984, p. 55.

⁴³ GORZ 1982, p. 84.

⁴⁴ GORZ 1984, p. 68.

⁴⁵ GORZ 1997, p. 59.

⁴⁶ GORZ 1982, p. 9.

non sa né ripartire né gestire, né impiegare il tempo liberato; che ne teme la crescita mentre fa di tutto per incrementarlo»⁴⁷: allora «la questione è sapere quale senso e quale contenuto si vuole dare al tempo liberato. La ragione economica è fondamentalmente incapace di rispondere a questa domanda»⁴⁸.

Il problema perciò si sposta sul piano della sovrastruttura, che Gorz, in linea con la tradizione del marxismo occidentale, individua come il nuovo terreno dello scontro sociale nel capitalismo postfordista, poiché, coerentemente con la già vista centralità del soggetto nella transizione, egli ritiene che si possa uscire da questa contraddizione del postfordismo solo con una rivoluzione culturale: «bisogna che le mentalità cambino perché l'economia e la società possano cambiare», e, «inversamente, il cambiamento delle mentalità, il cambiamento culturale hanno bisogno di essere costituiti e tradotti da pratiche e da un progetto politico per acquistare una portata generale»⁴⁹. E Gorz rileva che la mentalità sta effettivamente cambiando, e questo impone nuovi compiti al sociologo e al politico. Quest'ultimo deve fare i conti col ritardo della politica sull'evoluzione della mentalità e passare alla definizione di nuovi diritti, di nuove libertà, di nuove norme sociali funzionali ad una società in cui il diritto di cittadinanza non è più un derivato del diritto al lavoro ma si inserisce in un legame sociale dislocato verso rapporti di cooperazione regolati da reciprocità e mutualità. Compito del sociologo sarà invece decifrare la ricerca continua a cui si dedicano i soggetti per definirsi e dare senso alla loro esistenza. Ma chi sono questi soggetti? Chi sono, per Gorz, i protagonisti di questa rivoluzione culturale?

4. *La non-classe di non-lavoratori e l'autonomia*

Gorz esclude che il nuovo soggetto della transizione possano essere i proletari che sono stati i referenti della tradizione marxista, verso i quali negli scritti di questo periodo formula dei giudizi piuttosto negativi, sostenendo di volta in volta che sono stati una figura mitica creata da Marx

⁴⁷ GORZ 1992, p. 16.

⁴⁸ Ivi, p. 12.

⁴⁹ GORZ 1997, p. 101.

o una forza produttiva interna e organica al capitale come tutte le altre forze produttive, e che comunque è scomparsa nel corso dello sviluppo del capitalismo e segnatamente nella sua fase postfordista, travolta dalla fine del lavoro e della legge del valore. I nuovi soggetti secondo Gorz saranno invece proprio i membri della non-classe di non-lavoratori, che per le loro caratteristiche, per la loro posizione nel mondo del lavoro e per il loro rapporto di indifferenza verso il loro lavoro, non sono un soggetto sociale nel senso tradizionale del termine, che rifuggono da ogni forma di organizzazione, di delega delle funzioni e di integrazione in una forza politica costituita ma «che si rifiutano di essere solo dei lavoratori [...] in nome del diritto imprescrittibile di ciascuno sulla propria vita»⁵⁰, e «che, invece di chiedere invano alla società il “ruolo sociale” [...] assumono essi stessi la produzione di socialità, inventano essi stessi la loro solidarietà quotidiana, [...] invece di subire la situazione sempre provvisoria che è loro fatta, tentano di farne il mezzo della loro autoaffermazione e di una vita più libera, ricca e solidale»⁵¹.

Essi sono quindi «soggettività liberata»⁵², già coscienti della loro posizione e «prefigurano, nel seno stesso della società esistente, una non-società nella quale le classi sarebbero abolite unitamente al lavoro stesso e a tutte le forme di dominio»⁵³, e la loro rivoluzione non avrà la forma della presa del potere, che sarebbe velleitaria di fronte al nuovo potere funzionale impostosi nel postfordismo, e sulla quale del resto secondo Gorz sono naufragate le precedenti rivoluzioni, ma piuttosto avrà la forma di una delimitazione programmata degli ambiti di intervento dello stato, che per Gorz continuerà ad esistere come luogo di codificazione delle necessità oggettive all'interno di quel minimo di sfera della necessità che permarrà nella nuova società. Gorz, che continua in questo ad ispirarsi esplicitamente alla marxiana *Critica del programma di Gotha*, preferisce parlare non di abolizione dello stato, ma di suo deperimento di

⁵⁰ GORZ 1982, p. 17.

⁵¹ GORZ 1997, p. 102.

⁵² GORZ 1982, p. 83.

⁵³ Ivi, p. 79.

fronte all'autogestione di piccole comunità in relazione diretta tra loro⁵⁴, e piuttosto di abolizione del dominio⁵⁵.

La nuova società che nascerà da questa rivoluzione culturale in atto di cui è portatrice questa non-classe sarà secondo Gorz una società «calda, sprovvista di finalità economiche»⁵⁶, animata dalla «volontà di utilizzare le economie di tempo di lavoro a fini culturali e della vita sociale, che releghino gli scopi economici in secondo piano»⁵⁷, in cui «una politica di liberazione del tempo [...] invita a immaginare un'altra vita, in cui lavorare meno significa anche vivere e lavorare in modo diverso»⁵⁸, in cui cioè ciascuno possa «riprendere [...] il potere sulla propria vita, sottraendola alla razionalità produttivistica e mercantile»⁵⁹. Essa si basa su una serie di presupposti che sono la conseguenza diretta di quanto Gorz è venuto dicendo. Anzitutto c'è il passaggio dal pieno impiego alla piena attività, che significa «decescente importanza dell'impiego, cioè del lavoro pagato, e sempre maggiore importanza delle attività autonome che possono essere valutate in termini di "valore d'uso" ma non in termini di "valore di scambio" quantificabile»⁶⁰. Ciò comporta, in secondo luogo, «integrare il tempo di lavoro nella temporalità differenziata di una vita multidimensionale», cioè «la soggettivazione di una capacità di autonomia che l'economia dell'immateriale e che le imprese stesse esigono dai loro personali»⁶¹. Ciò comporta, ancora, il passaggio dal salario al reddito, che traduce il principio marxiano "a ciascuno secondo i suoi bisogni", ed ha la funzione di distribuire tra tutti i membri della società la ricchezza che scaturisce dalle forze produttive della società nel suo insieme. Ciò comporta infine l'abbattimento della dualizzazione della società tra élite di lavoratori intellettuali e maggioranza di precari attraverso la ripartizione delle occupazioni, anche qualificate, tra un numero più elevato di attivi così che «ognuno lavori meno ore in modo che tutti

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 116.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 123.

⁵⁶ GORZ 1984, p. 87.

⁵⁷ GORZ 1992, p. 202.

⁵⁸ GORZ 1994, pp. 39-40.

⁵⁹ GORZ 1982, p. 86.

⁶⁰ GORZ 1994, p. 27.

⁶¹ GORZ 1997, p. 125.

possano guadagnarsi da vivere lavorando e disponendo di più tempo per quelle cose che non possono essere comprate, o che assumono il loro vero valore e senso solo quando non sono fatte principalmente per denaro»⁶².

Come si vede, l'analisi di Gorz approda sempre allo stesso problema, che per lui costituisce il nodo centrale di una società libera: come già in Marx, la riduzione al minimo del tempo di lavoro necessario e la sua redistribuzione tra tutti deve liberare tempo per le attività «senza scopo economico, aventi la loro finalità in se stesse»⁶³, che «sono la sostanza della vita stessa», poiché «ricoprono tutto ciò che viene fatto non per soldi ma per amicizia, per amore, compassione, desiderio di aiutare o per la soddisfazione, il piacere, la gioia che derivano dall'attività nel suo svolgersi come nel suo risultato»⁶⁴, ed hanno come scopo ultimo la cura di sé e degli altri. Il lavoro socialmente necessario allora «diventa un mezzo per allargare la sfera del non-lavoro, esso è l'occupazione temporanea attraverso cui gli individui acquistano la possibilità di perseguire le loro attività», in un rovesciamento dell'ideologia e dei rapporti sociali del capitalismo che produce da un lato l'«estinzione dell'economia politica», dall'altro, e congiuntamente ad essa, l'«allargamento della sfera dell'autonomia individuale»⁶⁵.

Qui realmente avviene quella soggettivazione dell'autonomia individuale a cui Gorz accennava in precedenza, poiché «sono autonome la attività che sono fine a se stesse», nelle quali «il soggetto ha fatto l'esperienza della propria sovranità e [...] si è realizzato come persona»⁶⁶, che «hanno valore in e per se stesse, non perché non abbiano altro scopo che la soddisfazione o il piacere che procurano, ma perché tanto la realizzazione dello scopo quanto l'azione che lo realizza sono fonte di soddisfazione»⁶⁷, e per questo «bisogna [...] che siano prive di necessità: che null'altro le motivi a parte il desiderio di far venire al mondo il Vero, il Bello o il Bene»⁶⁸. La posta in gioco in queste azioni per Gorz è molto

⁶² GORZ 1994, p. 24.

⁶³ GORZ 1982, p. 91.

⁶⁴ GORZ 1984, p. 64.

⁶⁵ GORZ 1982, p. 92.

⁶⁶ GORZ 1992, p. 185.

⁶⁷ Ivi, p. 183.

⁶⁸ Ivi, p. 186.

alta, poiché investe tutta l'esistenza umana, o, come egli appunto la chiama, la vita. Egli ritiene infatti che «nella nostra esperienza quotidiana, non è più tanto la contrapposizione tra libertà e necessità ad apparire decisiva, ma piuttosto quella tra autonomia ed eteronomia. La libertà consiste meno (o sempre meno) nell'affrancarsi dal lavoro necessario alla vita, e sempre più nell'affrancarsi dall'eteronomia, vale a dire nel riconquistare spazi di autonomia in cui possiamo volere ciò che facciamo ed esserne responsabili»⁶⁹.

Ma proprio in questa autonomia per Gorz consiste la moralità⁷⁰, sia perché essa incarna «l'esigenza di non servire fini che non siano stati discussi pubblicamente e che egli [il lavoratore] non abbia potuto esaminare e far propri»⁷¹, sia perché essa traduce quella che per Gorz è l'esigenza etica prioritaria, cioè «il libero sviluppo delle individualità nello svolgimento di attività prive di razionalità economica»⁷². E in questa autonomia morale Gorz vede anche la fine dell'alienazione, poiché per lui alienazione significa «l'impossibilità di volere ciò che si fa e di produrre azioni che si possano assumere come fine sia nei risultati che nelle modalità del loro svolgimento»⁷³, cioè, appunto, come si è detto, una vita soggetta alle leggi dell'economia. Ma qui ritorna quel nesso di socialismo, autenticità ed etica che costituisce l'idea centrale del lavoro teorico di Gorz, che rappresenta in lui il punto di sutura tra Sartre e Marx, e che lo porta in prossimità di altri pensatori contemporanei come Herbert Marcuse⁷⁴.

⁶⁹ Ivi, p. 184.

⁷⁰ «Non ci può essere moralità né moralizzazione dei rapporti che quando esiste una sfera di attività autonome nella quale l'individuo sia l'autore sovrano delle proprie azioni» (GORZ 1982, p. 103).

⁷¹ GORZ 1992, p. 97.

⁷² Ivi, p. 111.

⁷³ GORZ 1982, p. 103.

⁷⁴ Cfr. VACCARO 2010.

5. *Conclusione*

La nuova società che Gorz così delinea è da lui denominata con diversi termini: «società del tempo liberato»⁷⁵, «società della cultura»⁷⁶, «socialismo post-industriale»⁷⁷, ma in ogni caso esso coincide col comunismo e con l'idea che Marx aveva di esso come fine dell'economia politica, subordinazione delle attività economiche ai valori della vita sociale e libero sviluppo delle individualità, e di essa Gorz fornisce in più luoghi delle articolazioni specifiche⁷⁸ la cui minuziosità ricorda le utopie del Settecento e dell'Ottocento, e suscita anche le stesse perplessità. Ma Gorz non ha paura delle parole, anzi egli ritiene che il libero sviluppo delle individualità sia il «contenuto etico [...] dell'utopia marxiana»⁷⁹, e che la società del tempo liberato sia la «nuova utopia» necessaria per «salvaguardare ciò che costituiva il contenuto etico dell'utopia socialista»⁸⁰. Per utopia, infatti, Gorz intende «la visione del futuro in base alla quale una civiltà elabora i suoi progetti, fonda i suoi scopi ideali e le sue speranze»⁸¹, e soprattutto prende le distanze dallo stato di cose esistente⁸². È un'indicazione metodologica che trova piena applicazione nell'analisi di Gorz del postfordismo, ma è soprattutto un invito a non arrendersi a questa nuova fase del capitalismo, a non rinunciare ad un'analisi di essa e a guardare alle prospettive che essa apre ad un futuro migliore e ad un altro mondo possibile per tutta l'umanità.

Riferimenti bibliografici

AMATO, FABRIZIO, 1998

I destini del lavoro. Autonomia e subordinazione nella società postfordista, Franco Angeli, Milano.

⁷⁵ GORZ 1982, p. 9, GORZ 1992, p. 105.

⁷⁶ GORZ 1992, p. 105.

⁷⁷ GORZ 1994, p. 34, GORZ 1892, p. 92, p. 96.

⁷⁸ Cfr. ad es. GORZ 1997, pp. 131 sgg., o GORZ 1977, pp. 70-82.

⁷⁹ GORZ 1992, p. 105.

⁸⁰ Ivi, p. 115.

⁸¹ Ivi, p. 17.

⁸² Cfr. GORZ 1997, p. 180, dove Gorz cita espressamente Ernst Bloch.

BOWRING, FINN, 2000

André Gorz and the Sartrean Legacy, Macmillian, London.

BRAVERMAN, HARRY, 1978

Lavoro e capitale monopolistico, Einaudi, Torino.

BRONZINO, ALBERTO — GERMANETTO, LUIGI — GUIDI, GIANFRANCO, 1973-1974

Organizzazione del lavoro e ristrutturazione alla Carrozzerie FIAT Mirafiori, “Primo Maggio”, 2, pp. 21-32 .

CLASSE, 1974

“Classe. Quaderni sulla condizione e sulla lotta operaia”, VIII: L’operaio massa nello sviluppo capitalistico, Bari, Dedalo.

FADINI, UBALDO — ZANINI, ADELINO, 2023

Postfordismo e oltre, Clinamen, Firenze.

GORZ, ANDRÉ, 1960

La morale della storia, Il Saggiatore, Milano.

Id., 1977

Sette tesi per cambiare la vita, Feltrinelli, Milano.

Id., 1982

Addio al proletariato, Edizioni Lavoro, Roma.

Id., 1984

La strada del paradiso, Edizioni Lavoro, Roma.

Id., 1992

Metamorfosi del lavoro, Bollati Boringhieri, Torino.

Id., 1994

Il lavoro debole, Edizioni Lavoro, Roma.

Id., 1997

Misères du présent, richesses du possible, Galilée, Paris.

Id., 2011

Capitalismo, socialismo, ecologia, Manifestolibri, Roma.

HARVEY, DAVID, 2011

L’enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza, Feltrinelli, Milano.

POLLOCK, FRIEDRICH, 1970

Automazione, Einaudi, Torino.

RULLANI, ENZO — ROMANO, LUCA, 1998

Il postfordismo. Idee per il capitalismo prossimo venturo, Etas, Milano.

VACCARO, GIOVAMBATTISTA, 2010

Antropologia e utopia. Saggio su Herbert Marcuse, Mimesis, Milano.

ID., 2019a

André Gorz ieri e oggi, “Critica marxista”, 2, pp. 66-75.

ID., 2019b

Cosa resta di Marx. Note sul marxismo francese contemporaneo, “Critica marxista”, 3, pp. 39-47.

ID., 2021

Alle origini del dibattito sull’automazione: Friedrich Pollock, “Critica marxista”, 4, pp. 47-55.

ID., 2022

Morale storia in André Gorz, “Critica marxista”, 5, pp. 56-64.

VERCELLONE, CARLO, 2006

Capitalismo cognitivo, Manifestolibri, Roma.

ID., 2014

La legge del valore-plusvalore nella dinamica storica del capitalismo, “Critica marxista”, 1, pp. 64-73.

ZANINI, ADELINO — FADINI, UBALDO, 2001

Lessico postfordista, Feltrinelli, Milano.

Studi diversi

Antichità senza schiavi. Un percorso di sole utopie*

Leonardo Masone (PhD, Universidad Carlos III, Madrid)

In Hellenic reflection, theory and the consequent political practice, are flanked by ideal projects of cities or places in which the living conditions are better than those that are experienced daily. The same situation would also happen for social groups that in ancient times, more than others, were subject to limitations, such as slaves. Numerous Greek authors have ideally imagined communities without slaves: in the theatrical composition, in the literary imagination, in political reflection. But even in the light of this ideal support, it is not possible to deduce intellectual and political movements that are concretely antislavery, in what was, instead, a slave society in all respects. Presenting itself as the second part of a reflection already advanced in the previous issue, this contribution aims to reaffirm these theses.

Community; Doulopolis; Greek Political Thought; Antislavery; Utopia.

Introduzione

Agli approcci teorici prevalenti che giustificavano la schiavitù sulla base della necessità sociale delle classi sfruttatrici si è contrapposto spesso il pensiero utopistico. Sia nel periodo classico che in quello ellenistico, diversi autori hanno immaginato luoghi ideali privi di manifestazioni schiavili¹, quasi suggerendo una prospettiva di superamento delle dure condizioni sociali degli esclusi dalla cittadinanza. Dopo aver constatato

* La prima parte di questo studio è stata pubblicata nel numero precedente di MS, 2022/2, pp. 421-435.

¹ Il nucleo centrale di queste posizioni ottimistiche «è costituito da alcuni progetti di redistribuzione delle funzioni all'interno del corpo civico, secondo uno schema che permane di carattere gerarchico e che non prevede aumento complessivo delle fonti di reddito, né cambiamento della loro natura, né riduzione dei bisogni» (GARLAN 1984, p. 111). Sull'utilizzo del concetto di classe nel mondo antico, il dibattito è stato molto ampio: è impegnativo adoperare tale concetto per i gruppi sociali dell'Antichità, soprattutto utilizzando i canoni moderni per definire tali gruppi.

l'assenza di un'autentica dottrina antischiavista nel mondo greco, seguiamo ora sinteticamente questo tipo di discorsi².

1. *Comunità senza schiavi*

Il materiale più consistente di queste antiche formulazioni utopiche ci è stato tramandato dagli stringati riepiloghi critici presenti nella *Politica* di Aristotele. Vissuto nel periodo pericleo, Ippodamo da Mileto, architetto realizzatore del Pireo, progettava ad esempio

«una città con una popolazione di diecimila uomini, divisa in tre parti, [...] una parte di artigiani, una di agricoltori e la terza di guerrieri, ovvero di persone che possiedono le armi. Divideva in tre parti anche la terra: sacra, pubblica e privata. Sacra è la parte dalle cui rendite si faranno le offerte tradizionali agli dei, pubblica quella da cui trarranno sostentamento i guerrieri, privata quella degli agricoltori» (Arist., *Pol.*, II, 8, 1267b)³.

L'uguaglianza dei lotti di terra in possesso dei cittadini era al centro anche dell'attenzione di Falea di Calcedone, coevo di Platone⁴. È sempre lo Stagirita a riportare la testimonianza di questo autore e le sue riflessioni sull'uguaglianza delle proprietà dei cittadini, realizzabile però nelle città in corso di fondazione e non in quelle già esistenti; eppure

«si sarebbe potuta produrre uguaglianza molto rapidamente se i ricchi avessero dato le doti ma non le avessero ricevute e se i poveri, invece, non le avessero date ma le avessero prese» (*Pol.*, II, 7, 1266b).

Falea immaginava una città di dimensioni ridotte se

² Cf. GARLAN 2006, pp. 187-194.

³ Trad. CURNIS-PEZZOLI, 2012. Sulle riflessioni di Ippodamo, Cf. LANA 1973a, pp. 107-137, ma anche GARLAN 1984, p. 113

⁴ Sul pensiero di Falea V. LANA 1973b, pp. 215-230; sulla divisione dei lotti nel contesto del pensiero utopico greco, cf. BERTELLI 1976, pp. 183-208. Sulle utopie nella letteratura greca prima di Platone, GIANNINI 1967, pp. 107-132.

«tutti quanti gli artigiani saranno schiavi pubblici e non forniranno un complemento alla città. Ma se bisogna che quanti svolgono i lavori per la collettività siano schiavi della città, allora si devono anche avere ordinamenti simili a quelli di Epidamno o a quelli che Diofanto progettò un tempo per Atene» (*Pol.*, II, 7, 1267b).

Anche lo stoico cipriota Zenone ha formulato un'ideale proposta di *politeia*⁵. Tra le fonti a testimonianza di questa elaborazione c'è Plutarco, il quale riferisce che lo scopo principale di tale costruzione normativa consisterebbe nel trovare un modo affinché gli uomini non vivano divisi tra città e demi, ma come cittadini di un mondo comune (*Sulla fortuna di Alessandro*, I, 6). Zenone immaginava l'esistenza di un'isola meravigliosa e rotonda, situata nell'area a sud dell'Oceano (*Diod. Sic., Bibl. Hist.*, II, 55-58) e raggiungibile in quattro mesi di navigazione. Gli abitanti sono altissimi e vivono a lungo; hanno una lingua doppia, con la quale riescono a imitare gli altri idiomi e il suono degli uccelli; sono forti ma delicati. Si possono sposare anche più volte: donne e figli sono in comune. I più anziani governano. L'aria è purissima, la frutta è matura tutto l'anno e la pesca abbondante. Ogni tribù è composta al massimo da quattrocento individui. C'è abbondanza d'acqua, sia fredda, sia calda. La natura e tutti gli oggetti che circondano la loro vita sono considerati come divinità⁶.

La maggioranza dei commentatori concorda nell'attribuire a Plutarco una certa enfasi nel presentare il cosmopolitismo delle affermazioni del fondatore della scuola stoica. In realtà, Zenone credeva che l'uguaglianza non riguardasse l'intero genere umano nelle sue oscillanti forme sociali ma fosse appannaggio di una minoranza di saggi: i veri liberi sono solo i sapienti (*Diog. Laert., Vite dei filosofi*, VII, 121)⁷. La questione della

⁵ Diodoro Siculo, *Bibl. Hist.*, II 55-58. V. anche ISNARDI PARENTE 1979, pp. 244-251.

⁶ Sulla considerazione stoica delle divinità riferisce anche Diogene Laertio (VII, 119). Sulla società utopistica di Zenone, cf. ISNARDI PARENTE 1979, pp. 244-251.

⁷ «Solo il sapiente è libero, gli stolti sono servi» (*Diog. Laert.*, VII, 121, trad. REALE, 2006), v. DEL FIGLIUOLO 2013, pp. 52-67.

schiavitù riguardava, inoltre, esclusivamente l'aspetto mentale degli individui: è la mancanza di conoscenza che rende schiavi⁸.

2. Città rovesciate

Nella città celeste degli *Uccelli*, luogo di pace e armonia contraltare all'Atene della guerra peloponnesiaca, Aristofane immagina che l'upupa abbia a servizio uno schiavo che in precedenza era uomo libero (v. 75). Nella *Lisistrata*, le donne si impadroniscono dell'Acropoli per obbligare gli uomini a concludere la pace, pena il rovesciamento dell'ordine terreno minacciato da Zeus (vv. 772-773), come predetto dall'oracolo. Ognuna di esse ha alle proprie dipendenze uno schiavo arciere di origine scita – schiavi pubblici armati, che ad Atene variarono da trecento a mille unità durante il periodo classico⁹ – e diverse ancelle. Nelle *Ecclesiazuse*, le donne danno vita a un governo in cui gli schiavi hanno gli stessi diritti degli altri cittadini (v. 651). In queste città rovesciate, Aristofane abolisce la proprietà privata e le prerogative maschili tipiche del costume antico ma non la tensione libero-schiavo¹⁰. Non sono mancate rappresentazioni in cui venivano rievocate epoche anteriori alla civiltà e alla cultura, in un ipotetico stato di natura in cui non era prevista la presenza dei *douloi*. Tra queste, già al tempo del commediografo ateniese si può fare menzione dei *Selvaggi* del poeta comico Ferecrate, nella cui opera quasi in contrapposizione allo stesso Aristofane,

«nessuno aveva schiavi, né un Manes, né un Sekis, ma erano le donne a caricarsi di tutti i lavori domestici. Erano sempre loro che fin dall'alba, dovevano

⁸ Per un quadro generale, sebbene un po' datato, si v. BALDRY 1959, pp. 3-15.

⁹ TUCI 2004, pp. 3-18. Non è chiaro il loro ruolo durante il colpo di Stato avvenuto ad Atene nel 404: sembra che i tiranni abbiano sostituito corpo di schiavi sciti con i trecento *hyperetai mastigophoroi*. Gli arcieri ricompaiono dopo la restaurazione democratica, elemento che non esclude l'ipotesi, riportata da Aristotele, che tra i cavalieri in appoggio di Trasibulo ci fossero anche degli schiavi (*Cost. Ath*, XL, 2). Sempre sugli arcieri sciti, v. di recente GALLOTTA 2021, pp. 101-108.

¹⁰ VIDAL NAQUET 2006, p. 267.

macinare il grano, loro facevano risuonare il villaggio del rumore delle macine» (*Ath.*, VI, 263 b)¹¹.

3. *Doulopolis*

Nel pensiero antico ha trovato spazio anche un altro modello utopico, la cosiddetta *Doulopolis* o *Doulon Polis*, la città degli schiavi. Un'utopia che nella realtà trovava manifestazioni simboliche in alcune ricorrenze ludiche, ad esempio a Creta¹². Nell'isola venivano festeggiate giornate del "rovesciamento dell'ordine", durante le quali avveniva un rituale scambio di ruoli tra padroni e schiavi. Per Aristotele tutto ciò era inconcepibile: gli schiavi non sarebbero idonei a costruire alcuna organizzazione, perché incapaci di partecipare alla felicità (*Pol.*, III, 1280a, 31-40).

Non sono mancate tuttavia fonti che hanno ipotizzato un'autentica localizzazione della "città degli schiavi": Egitto, Siria, Libia, Arabia, Caria, Tracia o Creta¹³. Ecateo ha provato a immaginare la *Doulon Polis* come una città di ex schiavi la cui manumissione sarebbe avvenuta mediante un gesto simbolico e precettistico: il *doulos* trasportava una pietra verso un luogo della città, probabilmente un lapidario purificatore, e acquisiva la libertà e con essa la cittadinanza nella *polis* immaginaria (FGrH. 1, f 345), secondo un simbolismo «rituale ed iniziatico» che è «ben noto»¹⁴. Allo schiavo che subisce la lapidazione (o compie l'atto del

¹¹ Trad. PARADISO 1990. Anche 'i poeti della commedia antica' erano soliti dare un'immagine di prosperità riferendosi alle origini dell'umanità (*Ath.*, VI, 267 e). Cf. BALDRY 1953, pp. 49-60. Cf. anche Ferecrate, fr. 10, (Koch, I, p 147) in *Ath.*, VI, 263 b. Cf. MASSON, 1973 pp. 9-23.

¹² PARADISO 1991, pp. 131-134.

¹³ ID. 1991, p. 131 n. 4.

¹⁴ ID. 1991, p. 134. Si pensi al mito secondo cui, dopo il diluvio, Deucalione e Pirra si lanciano alle spalle le pietre: quelle lanciate da primo si trasformando in uomini, mentre quelle lanciate dalla seconda in donne. Ne consegue una nuova nascita e, dunque, un nuovo uomo. Nel mondo antico, si riteneva che i sassi fossero animati e capaci di generare e rinnovare (ID. 1991, pp. 123-124): lo schiavo, attraverso la 'pietra dell'affrancamento' maturava un cambio di identità, lasciando dietro di sé la propria storia passata per aprire una nuova pagina della

trasportare, dello scagliare ecc.) viene invece inflitta una morte salvifica che lo libera dal simbolico veleno della schiavitù.

4. *Stato di natura ed età dell'oro*

Le città immaginarie senza schiavi sarebbero state società egualitarie che garantivano il diritto all'appagamento dei bisogni e desideri di ogni singolo uomo elevato a cittadino. In questa direzione prevalgono due filoni narrativi: il primo si riferisce a uno stato di natura primordiale che sarebbe ancora riscontrabile in alcune popolazioni ritenute primitive; il secondo si rifà all'età dell'oro delle origini, nella quale il soddisfacimento individuale e collettivo poteva dipendere dall'abbondanza di risorse o dal conseguimento di un perfezionamento sistematico del modello costituzionale¹⁵.

La prima delle due tradizioni è inaugurata da Erodoto. Secondo lo storico di Alicarnasso, quando ancora abitavano sulle pendici del monte Imetto, ossia prima di emigrare a Lemno, i Pelasgi costruirono una società senza l'impiego di schiavi¹⁶. Il passaggio di questa popolazione dallo stato di natura alla cultura fa leva su un episodio storicamente accaduto: Erodoto cita infatti Ecateo di Mileto, suo predecessore (*F.Gr.Hist.*, 1, fr. 127), mostrando come la partenza dei Pelasgi dall'Attica sia avvenuta per riconoscenza degli Ateniesi verso il loro contributo alla costruzione delle mura più antiche dell'Acropoli (VI, 137). Quasi due secoli dopo, Timeo di Tauromenio sosterrà invece che in alcune regioni come la Focide o la Locride, ritenute primitive per la conservazione di modelli societari e

sua vita. La pietra, dunque, riscattava il *doulos* attraverso un atto iniziatico e liberatorio (ID. 1991, p.136).

¹⁵ Sulle correnti antropologiche, primitiviste e anti-primitiviste, v. COLE 1967, pp. 47 ssg.; cf. anche GARLAN 1984, p. 114. Segnalo un interessante saggio che analizza in maniera molto accurata la questione, tenendo come perno centrale il pensiero di Platone sul tema: MAZZONI 2003, pp. 43-175.

¹⁶ «A quel tempo, infatti, non esistevano gli schiavi, né presso di loro (gli ateniesi, *ndt*), né presso gli altri greci» (*Hdt.*, VI, 137, 3). Essi si abbeveravano dalle acque provenienti dalle sorgenti del fiume Enneacrano, grazie al lavoro delle donne e dei figli che andavano ad attingere da quella fonte.

relazionali desueti, addirittura fino alla metà circa del IV secolo si sarebbe conservata una certa arcaicità, compresa l'abitudine domestica per cui i membri più giovani della famiglia avrebbero dovuto servire quelli più anziani (*Ath.*, VI, 264c-d)¹⁷.

Per quanto riguarda il secondo filone, già a partire da Esiodo era tendenza diffusa considerare l'età dell'oro coincidente con il regno di Crono; a quest'ultimo venivano dedicate le feste agresti dei *Kronia*, durante le quali pare che i padroni servissero e mangiassero insieme ai propri schiavi¹⁸. Come riferisce lo stesso Platone, sarebbe stato il periodo in cui gli uomini

«avevano dagli alberi, e dalle altre numerosissime piante, frutta senza limite, non certo prodotto di opere agricole, ma spontaneamente prodotti dal suolo» (*Polit.*, 272 a)¹⁹.

Sempre da Ateneo apprendiamo alcune citazioni ricavate da Cratino nei *Ploutoi*, secondo cui ai tempi di Crono si sarebbe giocato con i pani per la cui preparazione non erano stati utilizzati schiavi (*Ath.*, VI, 263 b;

¹⁷ «Affermare che vi fu un tempo in cui il lavoro era svolto dalle donne e dai fanciulli, è dunque collocare gli schiavi in rapporto agli altri *esclusi* della città greca, che sono le donne e i fanciulli, ed equivale a definire, tramite la via del mito, una gerarchia sociale: ma questo non è scrivere la storia» (VIDAL NAQUET 2006, p. 165). Importanti conoscenze, per quanto riguarda il pensiero di Timeo, ci sono state tramandate da Polibio, non si può ignorare, però, «che tutta la prima stagione di studi timaici, i suoi orientamenti e le sue scelte, furono profondamente influenzati dal diaframma di Polibio, mai messo in discussione, nel pregiudizio – tutto positivistico – che le citazioni di per sé testimoniassero fedelmente il contenuto originario. E i gusti di Polibio, le sue stesse polemiche, furono assunti per giungere a quell'ambigua definizione di storiografia retorica, insincera, deformante che svaluta non solo la pretesa di Timeo (e di altri suoi colleghi) di aderire ad una *ἀλήθεια*, ma anche i modi, l'economia, di una stagione storiografica, la sua cultura» (VATTUONE 1991, p. 9); V. anche pp. 28-34. Ma tanti oltre Polibio hanno trattato le pagine del tauomenita: Antigono di Caristo (F. 41a = CXL; F.43a = I-II; F.46 = CXXXIV; F.57 = CLII); Diodoro Siculo (XXI, 16, 5; XVI, 7, 1; XXI, 17, 1); Dionigi d'Alicarnasso (*Din.* VIII), solo per fare qualche esempio.

¹⁸ V. BURKERT 2003, pp. 218-235; cf. anche GARLAN 2006, pp. 187-194.

¹⁹ Trad. ACCATTINO 1997. Cf. MIGLIORI 1996, pp. 86-90.

Cratino, fr. 165, KOCK, I, p. 64). Motivi analoghi ritornano nella rappresentazione di una sorta di Paese di Cuccagna descritto negli *Anfizioni* da Teleclide. Qui gli schiavi erano presenti ma non avevano mansioni specifiche o quantomeno non era previsto per loro nessun lavoro, così che avrebbero potuto giocare a dadi e cibarsi di leccornie (*Ath.*, VI, 268 b-c; Teleclide, fr. 1, KOCK, I, p. 209)²⁰. In questo paradiso in terra si mangia di tutto e in maniera smodata; nevicava farina d'orzo, piove zuppa e grandinano panini:

«C'era la pace per tutti, come l'acqua per le mani. La terra non produceva né terrore, né malattie e quanto occorreva veniva da sé» (*Ath.*, VI, 26 b-d).

Qui il cibo stesso invoca l'uomo di essere mangiato! Che necessità ci sarebbe stata del lavoro, visto che tutto si produceva spontaneamente e senza fatica²¹? Nei *Therioi*, Cratete prevede un futuro senza schiavi; per gli anziani che ne avranno bisogno sarebbero previsti lavabi in cui far scorrere acqua calda o fredda proveniente direttamente dal mare. Sempre secondo l'autore dei *Deipnosofisti*, Cratino racconta in modo simile nei *Ricchi* la vita ai tempi di Crono (*Ath.*, VI, 267e) e Cratete (fr. 14, Kock, I, p. 133; *Ath.*, VI, 267e-f), mentre in un passo degli *Animali selvatici* immagina un futuro in cui

«nessuno possiederà schiavi, né maschi né femmine» (*Ath.*, VI 267e-268a).

5. Fuori dalla storia

I Greci consideravano tuttavia le ipotesi su questo tipo di società come fuori dalla storia, collocate cioè in una sorta di periodo precedente alla civiltà e alla costruzione delle società realmente esistite ed esistenti²². In esse, la schiavitù non si sarebbe mai palesata per via dei minori bisogni di sussistenza. Seppur mai realizzato, nel loro immaginario politico ideale esisteva comunque «uno spazio anche per società senza schiavi, o meglio,

²⁰ V. COCCHIARA 1980, pp. 180-182

²¹ Cf. BALDRY 1953, pp. 49-60.

²² VIDAL NAQUET 2006, pp. 230-233.

per società che ignoravano la schiavitù, e non che l'avessero abolita dopo averla praticata»²³. Questo vale in un certo senso anche per Erodoto, il quale, come abbiamo visto, rimanda all'epoca leggendaria in cui i Pelasgi vivevano ancora in Attica; potrebbe valere per Ferecrate, secondo il quale l'assenza di schiavitù è legata a società di piccoli nuclei antecedenti al sinecismo ellenico, caratterizzato dall'unione di più villaggi in una sola *polis* e da cui derivano le successive forme di organizzazione politica²⁴; e vale, tendenzialmente, anche per Timeo di Tauromenio, per il quale lo stesso livello "primitivo" si poteva realmente riscontrare nei villaggi non fortificati delle aree della Grecia considerate arcaiche, cui lo stesso Tucidide attribuiva un tipo di vita "all'antica" (Tuc., I, 5, 3)²⁵. Nel caso delle città greche che praticavano una schiavitù di tipo ilitico il problema si poneva in altri termini. A partire dalla fine del V secolo era diffusa infatti l'opinione secondo cui le origini storiche di questa forma di schiavitù fossero riconducibili all'epoca delle invasioni doriche (o a un periodo immediatamente successivo). Ma anche in questo caso l'esistenza della schiavitù è inscindibilmente legata alla formazione delle stesse comunità civiche.

Aristotele affermava che la sparizione della schiavitù sarebbe stata possibile con lo sviluppo delle macchine, strumento pratico e non poietico «il cui fine non è produrre un corpo esterno, estraneo all'atto produttivo, ma svolgere un'attività per se stessa, senz'altro scopo che il suo esercizio e il suo compimento»²⁶:

«se infatti ciascuno degli strumenti fosse in grado di portare a compimento la propria opera in virtù di un comando o di un presentimento, come dicono

²³ GARLAN 1984, p. 117.

²⁴ GARLAN 1984, p. 116.

²⁵ Per cui, «anche ora in molte parti della Grecia si vive in maniera antica, presso i locresi, gli ozoli, gli etoli, gli acarnani e i paesi situati da quelle parti» (Tuc., I, 5, 3; II, 80, 8; II, 94, 4). Timeo situa nonostante tutto l'apparizione della schiavitù-merce nel tempo storico, all'epoca di Filomelo e di Mnasone; e ciò a imitazione della teorie sull'origine della schiavitù antica di tipo ilitico formulate a partire dal V secolo (v. VATTUONE 1991, pp. 28-34).

²⁶ VERNANT 1981, p. 286.

facessero le creazioni di Dedalo o i tripodi di Efesto, che, a detta del poeta²⁷, si recano spontaneamente alla divina adunanza, allo stesso modo le spole tessessero da sé e i plettri suonassero da sé, allora i costruttori non avrebbero per nulla bisogno di aiutanti, né i padroni di schiavi» (*Pol.*, I, 4, 1253b)²⁸.

Non si trattava però di una proposta realmente attuabile²⁹. Anzi, secondo l'allievo di Platone la schiavitù rimaneva connaturata allo sviluppo stesso delle società. Le comunità prive di schiavi sono immaginarie, esterne sia all'ordine naturale sia al tempo storico; esse «non si collocano, infatti, in un orizzonte reale, quello della città, ma in un al-di-là cronologico e ontologico»³⁰.

Poco dopo la morte dello Stagirita, in età ellenistica, il re macedone Cassandro, figlio di Antipatro, avrebbe dato mandato a Evemero di realizzare dei viaggi nell'area circostante al Golfo Persico. Fra i luoghi che sembra aver visitato c'è un arcipelago la cui isola principale è l'immaginaria Panchaia, nella quale ci sarebbe stata una società retta da istituzioni antichissime volute dagli dèi, i quali prima di essere divinizzati erano stati legislatori³¹. Dei due passi di Diodoro Siculo di cui siamo a conoscenza in proposito, è nel secondo che Evemero favoleggia di queste isole

²⁷Hom., *Il.*, XVIII, 376. Come anticipato già in parte, lo stesso Timeo, ritiene che il lavoro dei giovani e delle donne rappresentasse una specie di periodo pre-schiavistico. Appare quasi capziosa, o comunque poco pertinente, la ricerca della fase storica precisa in cui ci sarebbe stato il transito da uno stato precedente verso il lavoro servile.

²⁸Lo Stagirita marca la differenza tra strumenti animati, gli schiavi, e inanimati, incapaci di obbedire a un ordine: «lo schiavo è una cosa posseduta animata» (*Pol.*, I, 4 1253 b): oggetto di proprietà, lo schiavo è dunque, «uno strumento d'azione» (I, 4, 1254 a).

²⁹AUBONNET 1960, p. 17 n. 4.

³⁰GARLAN 1984, p. 118.

³¹Diodoro discorre diffusamente dei *Panchaioi* (V 42, 2-46, 3), ma senza riferirsi esplicitamente a Evemero, del quale parla, invece, più avanti, fornendo le poche informazioni biografiche in nostro possesso (VI 1-4). Sono diverse le fonti, inoltre, che testimoniano la vita del regnante macedone: Diod. Sic., *Bibl. Hist.*, XVIII-XX; Giustino, XIII-XVII. Si vedano Plutarco, *Dem.*, 18, 31 e alcuni estratti di Arriano. Interessante risulta anche la bibliografia secondaria su Cassandro: su tutti, FORTINA 1965, p. 121-122; ma anche LANDUCCI GATTINONI 2003, p. 141-144.

meravigliose dell'Oceano Indiano (*Bibl. Hist.*, VI, 1), mentre nel primo si occupa di storia della religione greca (V, 41-46). A Panchaia la vegetazione è rigogliosa e fiorente: palme, noci, viti in abbondanza. L'isola è abitata da uomini generati dalla terra, i Panchei, e da stranieri e cioè Oceaniti, Indiani, Sciti e Cretesi. I suoi abitanti possono possedere solo una casa; il corpo civico è diviso in tre parti: i sacerdoti (ai quali sono legati gli artigiani), i contadini e i soldati. Tesori individuali e collettivi sono conservati dai sacerdoti e non sono previsti schiavi.

Quello di Evemero non sarebbe stato l'unico racconto con questi connotati narrativi. Secondo Diodoro Siculo, un tale Iambulo fu autore di un racconto collocabile in età ellenistica in cui si tratteggiavano i connotati di un'isola felice a sud della penisola arabica, i cui abitanti raccoglievano i frutti cresciuti spontaneamente in quantità superiori alle necessità degli abitanti, mentre tutti si occupavano a rotazione dei servizi per l'intera comunità (*Bibl. Hist.*, II, 55) e avrebbero assunto incarichi pubblici, senza necessità di schiavi.

Conclusioni

L'utopia non sopperisce all'assenza di un pensiero antischiavista nella Grecia antica ma funziona come una critica più o meno accentuata della società esistente, dei suoi vizi e malfunzionamenti, alludendo in maniera soltanto indiretta – come «una specie di proiezione in avanti della narrazione tradizionale e comune sull'esistenza di un'età dell'oro»³² – alla costruzione di una nuova possibile società più razionale e meno squilibrata. Nonostante questi idealisti larvatamente “riformatori”, i Greci rimangono convinti che la schiavitù rappresenti un fenomeno più o meno inevitabile³³. Ci sono state certo anche voci critiche contrarie agli abusi o alla cattiva gestione dei sistemi schiavistici: si pensi a sofisti come Ippia d'Elide (Plat., *Prot.*, 337c) o allo stesso Platone, il quale polemizza aspramente contro l'improduttivo modello spartano e pensa addirittura alla partecipazione dei *douloi* all'educazione cittadina (*Leg.*, VI, 776b-778)³⁴.

³² VIDAL NAQUET 2006, p. 194.

³³ Cf. GARNSEY 1996, pp. 23-34.

³⁴ V. MASONE 2022, pp. 426-427.

Ed esistevano talvolta leggi che garantivano agli schiavi tutele minime (Lyc., *Leocr.*, 65)³⁵. Ma tutto ciò non rendeva meno disumane le loro condizioni di vita.

Le proposte ideali che abbiamo visto rappresentano dunque più un tentativo di fantasiosa fuga dalla realtà, o di consolazione morale, che un'autentica piattaforma di emancipazione. Di ordinamento democratico o oligarchico che fossero³⁶, per le società greche la schiavitù era un elemento strutturale e determinante per l'intero sistema di produzione, così che nelle istituzioni e nelle coscienze – e soprattutto tra le *élite*³⁷ – essa aveva un'ampia e profonda accettazione. L'immaginazione di alcuni pensatori più eccentrici appartiene, pertanto, solo alla storia della cultura o delle idee, non certo alla storia materiale delle società.

Traduzioni

ACCATTINO, PAOLO, 1997

Platone, Politico, Laterza, Roma-Bari, 1997.

CURNIS, MICHELE — PEZZOLI, FEDERICA, 2012

Aristotele, La Politica, Libro II, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2012.

PARADISO, ANNALISA, 1990

Ateneo, Schiavi e servi, Palermo, 1990.

REALE, GIOVANNI, 2006

Diogene Laertio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi, Milano, 2006.

Riferimenti bibliografici

AUBONNET, JEAN, 1960

Aristotele, Politique, Collection des Universités de France, I, Paris, 1960.

BALDRY, HAROLD C., 1953

The idler's Paradise in Attic Comedy, "Greece and Rome", 22, pp. 49-60.

BALDRY HAROLD C., 1959

³⁵ LEWIS 2018, pp. 185-186.

³⁶ Cf. FORSDYKE 2021, pp. 161-199.

³⁷ Cf. FINLEY 1980, pp. 67-92.

Zeno's Ideal State, "Journal of Hellenic Studies", 79, pp. 3-15.

BERTELLI, LUCIO, 1976

Il modello della società rurale nell'utopia greca, "Pensiero Politico", 9, pp. 183-208.

BERTELLI, LUCIO, 1982

"L'utopia greca", in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Einaudi, Torino, pp. 463-524.

ID., 2012

"La geografia politica di Aristotele", in M. Polito —C. Talamo (a cura di), *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico*. Atti della Giornata Internazionale di Studio, Fisciano 30 settembre-1 ottobre 2010, Tored, Tivoli, pp. 49-68.

BURKERT, WALTER, 2003

La religione greca, Jaca Book, Milano.

COCCHIARA, GIUSEPPE, 1980

Il paese di Cuccagna, Boringhieri, Torino.

COLE, THOMAS, 1967

Democritus and the Sources of Greek Anthropology, Western Reserve University Press, Cleveland.

DEL FIGLIUOLO, SERENA, 2013

«Solo il sapiente è libero, gli stolti sono servi» (*Diogene Laerzio, VII, 121*). *Un modulo di approfondimento fra antico e presente*, "Bollettino della società filosofica italiana", 209, pp. 52-67.

FINLEY, MOSES ISRAEL, 1980

Ancient Slavery and Modern Ideology, Chatto & Windus, London.

FORSDYKE, SARA, 2021

Slaves and Slavery in Ancient Greece, Cambridge University Press, Cambridge.

FORTINA, MARCELLO, 1965

Cassandro, re di Macedonia, SEI, Torino.

GALLOTTA, STEFANIA, 2021

"L'ordine pubblico delle città: gli Sciti nella polis di Atene arcaica, un problema controverso?", in L. Gallo — S. Gallotta (a cura di), *Administration, Politics, Culture and Society of the Ancient City*, L'erma di Bretschneider, Roma, pp. 101-108.

GARLAN, YVON, 1984

Gli schiavi nella Grecia antica. Dal mondo miceneo all'ellenismo, Mondadori, Milano.

EAD., 2006

“L’anti-esclavagisme a-t-il existé en Grèce ancienne?”, in M. Cottias — A. Stella — B. Vincent (a cura di), *Esclavage et Dépendences serviles*, L’Harmattan, Paris, pp. 187–194.

GARNSEY, PETER, 1996

Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine, Cambridge University Press, Cambridge.

GIANNINI, ALESSANDRO, 1967

Mito e utopia nella letteratura greca prima di Platone, “Rendiconti dell’Istituto Lombardo, classe lettere”, vol. 101, Milano, pp. 101-132.

ISNARDI PARENTE, MARGHERITA, 1979

Città e regimi politici nel pensiero greco, Loescher, Torino.

LANDUCCI GATTINONI, FRANCA, 2003

L’arte del potere: vita e opere di Cassandro di Macedonia, Steiner, Stuttgart.

LANA, ITALO, 1973a

L’Utopia di Ippodamo da Mileto, “Studi sul pensiero politico classico”, Guida, Napoli, pp. 107-137.

LANA, ITALO, 1973b

Le teorie egualitarie di Falea di Calcedone, “Studi sul pensiero politico classico”, Guida, Napoli, pp. 215-230.

LEWIS, DAVID M., 2018

Greek Slave Systems in their Eastern Mediterranean Context, c.800-146 BC, Oxford University Press, Oxford.

MASONE, LEONARDO, 2022

Nessun antischiasmismo nel mondo antico. Una posizione da ribadire, “Materialismo Storico”, 2, pp. 421-435.

MASSON, OLIVIER, 1973

“Le noms des esclaves dans la Grèce antique”, in *Actes du Colloque 1971 sur l’esclavage*, Les Belles Lettres, Paris, 9-23.

MAZZONI, MARCO, 2003

L’uomo e la nascita della società: mythoi antropologici e sociogonici all’interno dei dialoghi di Platone, “Etica & Politica”, 3.

MIGLIORI, MAURIZIO, 1996

Arte politica e metretica assiologica, Commentario storico filosofico al Politico di Platone, Vita&Pensiero, Milano.

PARADISO, ANNALISA, 1991

Forme di dipendenza nel mondo greco. Ricerche sul VI libro di Ateneo, Edipuglia, Bari.

TUCI, PAOLO ANDREA, 2004

Arcieri sciti, esercito e democrazia nell'Atene del V secolo, "Aevum", 78, pp. 3-18.

VALLAURI, GIOVANNA, 1956

Evemero di Messene. Testimonianze e frammenti con introduzione e commento, Università di Torino, Torino.

VATTUONE, RICCARDO, 1991

Sapienza d'Occidente. Il pensiero storico di Timeo di Tauromenio, Patron, Bologna.

VERNANT, JEAN PIERRE, 1981

Mito e società nell'antica Grecia. Religione greca, religioni antiche, Einaudi, Torino.

VIDAL NAQUET, PIERRE, 2006

Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico, Feltrinelli, Milano.

**Altri studi:
materialismo storico,
geografia, geopolitica**

La Grande Convergenza e il revival del colonialismo occidentale

Stefano G. Azzarà (Università di Urbino)

1. Dal “guevarismo” alla riabilitazione del colonialismo

In un libro del 1931, *Der Mensch und die Technik*, un Oswald Spengler impegnato a combattere la Repubblica di Weimar ma soprattutto a impedire che la sua crisi avesse un esito rivoluzionario, e dunque intenzionato a delegittimare i comunisti che intendevano riproporre l'esperienza bolscevica in Germania, notava che «anche i popoli “sfruttati” all'interno dei paesi europei e degli Stati Uniti», in spregio alla retorica internazionalista dei partiti marxisti (compresa la SPD), hanno in realtà a loro volta «beneficiario dello sfruttamento internazionale». Anche le classi subalterne, anche gli operai che lamentano rumorosamente la sotmissione del regime di fabbrica e l'estrazione di plusvalore, a guardar bene, hanno goduto e godono di un «lussuoso tenore di vita», se confrontato con quello dei popoli extraeuropei. E questo in virtù dell'«alto salario dell'operaio bianco», un salario di lusso che «si basa esclusivamente sul monopolio fondato dai capitani d'industria» e dunque sulla compartecipazione ai sovraprofiti coloniali¹.

Si trattava certamente di un espediente retorico, volto a contrapporre alla versione marxista del socialismo quella versione “nazionale”, già esposta in *Preußentum und Sozialismus* (1919)², che postulava un interesse comune e una comune responsabilità tra l'operaio e l'imprenditore, entrambi al servizio della comunità. Nelle sue parole c'era tuttavia qualcosa di vero, dato che a suo tempo anche Lenin aveva inquadrato questo fenomeno e aveva dovuto mettere in guardia dal socialsciovinismo della socialdemocrazia, la quale con Bernstein e altri suoi esponenti aveva pensato già diversi anni prima di risolvere la questione sociale tramite l'espansione coloniale³. Lenin chiamava in causa a questo proposito il ruolo delle aristocrazie operaie e cioè degli strati superiori e specializzati

¹ SPENGLER 1970, p. 119.

² SPENGLER 1994.

³ BERNSTEIN 1899, 1900a, 1900b, 1907.

del mondo del lavoro, determinati a difendere i propri privilegi corporativi⁴. Rimane il dubbio, tuttavia, che si nasconda invece qui un problema molto più profondo e strutturale, che non può essere risolto scaricando semplicemente le colpe sulla parte meno affidabile e più “borghese” della classe operaia. Un problema di lunga durata, oltretutto, tant’è che oggi, all’incirca un secolo dopo, Zhao Tyngiang – uno dei più importanti filosofi cinesi contemporanei e tra i più conosciuti in Occidente – è costretto a scrivere considerazioni non troppo dissimili e non meno provocatorie, alle orecchie dei marxisti occidentali, di quelle formulate da Spengler. Se in generale le nazioni dell’area euro-americana godono di un vantaggio netto rispetto a tutte le altre, dice Zhao, anche i ceti popolari bianchi di queste nazioni possono vantare una posizione di privilegio che «li ha differenziati dai popoli sfruttati del mondo». Anche nella prospettiva delle classi subalterne, perciò, «l’interesse dei popoli europei e americani non è lo stesso di quello dei popoli del mondo»⁵.

In realtà, continua Zhao, «sebbene siano tutti lavoratori», sebbene condividano una posizione gerarchicamente subordinata nell’ambito delle rispettive società di appartenenza, i lavoratori bianchi e i lavoratori del Terzo Mondo «non appartengono assolutamente alla stessa classe». E qualora si cerchi di determinarne la situazione comune alla luce delle categorie marxiane, intese in maniera binaria e semplicistica – proletariato contro borghesia –, si cade in un equivoco e si nega il riconoscimento della specificità coloniale o post-coloniale. Di fatto, nonostante lo sfruttamento subito nelle loro società d’appartenenza, i subalterni d’Occidente «non formano ancora la stessa classe» con i proletari del Terzo Mondo in quanto hanno semmai spesso interessi in conflitto quanto quelli delle rispettive nazioni di appartenenza. E perciò, finché viene ignorato «lo sfruttamento internazionale» – e dunque la questione nazionale irrisolta che grava sui popoli sottomessi e la questione coloniale –, finché non ci si pone l’obiettivo di rimuovere «le regole del dominio imperialista», anche «il concetto di classe» coniato da Marx è insufficiente e il suo uso «è estremamente sospetto». Se i lavoratori bianchi dei paesi capitalistici opulenti combattono giustamente contro la borghesia, qual è invece l’interesse prevalente dei lavoratori del mondo ex-coloniale, quello

⁴ LENIN 1966 (1912).

⁵ ZHAO 2020, *passim*.

di sfuggire allo sfruttamento a danno dello sviluppo economico complessivo del proprio paese o quello di favorire questo sviluppo al fine di consentire che il proprio paese possa conseguire l'indipendenza economica? Può esserci emancipazione reale del lavoro e dei lavoratori in una nazione che è a sua volta subordinata alle grandi potenze capitalistiche perché ne è dipendente sul piano economico o tecnologico? Solo Lenin, si può dire, era riuscito a sfuggire a questa semplificazione occidentocentrica e aveva compreso questo «sistema moderno di dominio internazionale». Innovando drasticamente il marxismo con un'integrazione decisiva e reinterpretando il capitalismo nel suo «stadio supremo» non più in chiave economicistica ma in una prospettiva diversa e più politica; una prospettiva che tiene conto non solo dei rapporti di dominio all'interno dei singoli Stati ma di quelli globali e cioè ridefinendolo come «imperialismo».

L'intuizione leninista è andata interamente perduta però nei «pensatori radicali degli ultimi anni», lamenta ancora Zhao, i quali sono tornati semmai alle originarie «idee di Marx sull'unità dei proletari nel mondo» e hanno dimenticato la persistenza dell'imperialismo. Avviene così con l'idea di un'«imposta sul patrimonio mondiale immaginata da Thomas Piketty»⁶, dice; ma avviene così anche nella «rivolta della “Moltitudine” contro il capitalismo» e nei «movimenti popolari collettivi autonomi volti a gestire democraticamente i “beni comuni”, immaginati da Hardt e Negri» in *Empire* e in altri libri⁷. Nessuna di queste posizioni, che guardano il mondo a partire dai problemi del suo centro capitalistico bianco, «può rispondere alla domanda di Mao Zedong sulla disuguaglianza tra i “Tre Mondi”» e cioè sulla specificità del mondo ex-coloniale⁸. Certamente «l'uguaglianza e la democrazia» che le varie forme di marxismo occidentale perseguono attraverso le diverse varianti della lotta di classe «possono cambiare la distribuzione della ricchezza all'interno di un paese»; e però esse «non sono sufficienti per cambiare il posto subordinato dei paesi deboli nel sistema internazionale». Così che le politiche ispirate unicamente a questi principi astratti possono a volte persino peggiorare la situazione di questi paesi, per i quali la contraddizione fondamentale non è o non è ancora quella tra borghesia e proletariato ma è quella tra

⁶ In PIKETTY 2016.

⁷ Cfr. HARDT — NEGRI 2000, 2004.

⁸ Cfr. MAO 1991.

dominio imperialista e autodeterminazione nazionale. Nella situazione concreta, la lotta di classe intesa in senso classico – lavoratori contro padroni – può infatti indebolire, in nome della richiesta di un'«autonomia collettiva» dei ceti popolari, i paesi in via di sviluppo; delegittimandoli per via delle loro società ancora disuguali, destabilizzandone i governi e portandoli a perdere ancora più «competitività», sino a renderli ancora più dipendenti dalle potenze imperialiste. Certamente «la visione “globale” dei radicali europei e americani può contribuire al miglioramento degli interessi dei popoli nel loro paese», allora. In quanto non si pone ancora la questione dell'imperialismo e non vede il problema della democrazia su scala internazionale, in nessun modo può però essere «utile per l'eliminazione dello sfruttamento e dell'oppressione globali», per affrontare i quali bisogna invece porre il problema di «modificare le regole disuguali del gioco internazionale».

Sono parole certamente scomode e urticanti per l'intellettualità europea ancora progressista e legata al progetto emancipazionista. Descrivono però una situazione di crisi della solidarietà internazionalistica che è oggi molto diffusa e che investe sia i ceti intellettuali, alle prese con un grave deficit teorico (che come abbiamo visto inficia la stessa teoria marxista), che le classi popolari, le quali sono spontaneamente portate oggi a considerare il mondo intero come “roba propria” per interposta civiltà, i dividendi coloniali come diritti inalienabili e le popolazioni lontane come esseri viventi insignificanti e inevitabilmente a disposizione. Del resto, la coniugazione della richiesta di giustizia sociale all'interno della comunità dei liberi e di forme di discriminazione verso gli esclusi non è un fenomeno nuovo⁹. Tutta la storia degli Stati Uniti, soprattutto nei periodi di progresso sociale come l'era jacksoniana, lo attesta (Jackson era oltretutto il “presidente del popolo” contro le élites). E che dire della nazionalizzazione imperialistica delle masse nell'Inghilterra vittoriana di Disraeli e Rhodes? Lo aveva ben compreso un nemico delle classi subalterne come Nietzsche, il quale, all'inizio ferocemente antisemita, si accorse ad un certo punto che proprio l'antisemitismo “sociale” alla Stöcker, con la criminalizzazione degli ebrei esclusi dalla comunità politica, si accompagnava all'integrazione delle classi subalterne e allo sviluppo di processi di

⁹ Cfr. LOSURDO 2006, cap. 9.

democratizzazione nello Stato bismarckiano. E divenne così un altrettanto feroce anti-antisemita.

È sempre stato così in ogni epoca? No, e chi ha ormai una certa età e ha vissuto le profonde trasformazioni della società e della mentalità avvenute negli ultimi decenni può testimoniare. Faccio un esempio molto semplice, tratto dalla cultura popolare. Nel 1976, uno sceneggiato televisivo di grande impatto trasmesso dalla televisione pubblica (tratto dai romanzi scritti a cavallo tra XIX e XX secolo, e cioè in piena epoca imperialista, da uno scrittore italiano di storie esotiche d'avventura, Emilio Salgari, e trasmesso dalla televisione pubblica e dunque destinato a un pubblico di massa) esordiva con questa introduzione, scritta dal regista Sergio Sollima:

«La Compagnia delle Indie, fondata sul finire del 1500, rappresentò per oltre 250 anni lo strumento di penetrazione economica e commerciale della Gran Bretagna nei territori dell'est asiatico come l'India e la Malesia. Verso la metà dell'800, durante il lungo regno della regina Vittoria, la Compagnia costituiva ormai la struttura portante dell'amministrazione inglese d'oltremare e si preparava a cedere le sue prerogative alla corona aprendo così la strada alla costituzione dell'impero britannico. Le vicende della trasformazione di un dominio commerciale in una vera e propria sovranità territoriale videro all'opera, soprattutto nei mari della Malesia, uomini spregiudicati pronti a usare tutti i mezzi per assicurare all'Inghilterra lo sfruttamento delle risorse naturali di quei paesi...»¹⁰.

Poco dopo, lo sceneggiato – *Sandokan* – proseguiva con questo dialogo tra due personaggi, il reggente della Malesia e il governatore britannico Brooke:

«... “No questo non è un trattato commerciale questo è un furto; se accetto di firmare consegno tutte le ricchezze del principato alla Compagnia delle Indie”.

“Non tutte, solo l'80% ma vi diamo la possibilità di godere di ciò che vi resta”.

“Lei crede perché sono un malese che io non sappia che volete da noi? Le materie prime, il carbone per far camminare le vostre navi, l'antimonio...”.

¹⁰ CRESPI 2016, pp. 159-160.

“Mi consenta di fare una precisazione politica e di offrirle un buon consiglio. In pochi anni l’Inghilterra si piazzerà saldamente in questo emisfero, non crede che sarebbe un vantaggio esserle già alleati?”...»¹¹.

Siamo di fronte a una spiegazione divulgativa ma esaustiva delle dinamiche imperialistiche della seconda metà dell'Ottocento, valide ancora nei loro aspetti fondamentali durante il XX secolo. Una spiegazione che non solo presuppone un pubblico culturalmente attrezzato e capace di dominare i concetti qui impiegati, che hanno una certa complessità ma presuppone anche un pubblico “guevarista”, sentimentalmente pronto a identificarsi con le ragioni del mondo colonizzato che lotta per la propria liberazione, come era in parte avvenuto durante la Resistenza contro il nazifascismo, e a riconoscere autocriticamente le responsabilità dell’Ocidente (la tradizione di aggressione marittima anglosassone è qui chiamata direttamente in causa) e di un suprematismo bianco che deborda sul piano razziale.

2. *Dalla «Grande Divergenza» alla «Grande Convergenza»*

Erano grossomodo gli anni in cui il Partito Comunista Italiano raccoglieva donazioni di sangue per il Vietnam. Gli anni in cui, per citare un episodio legato al mondo della musica popolare, non potendo più rientrare nel Cile di Pinochet gli Inti Illimani trovavano ospitalità e successo in Italia. Sarebbe possibile tutto questo oggi? No: sarebbe anzi letteralmente impensabile. Solo una percentuale residuale del pubblico televisivo sarebbe in grado di comprendere il significato logico del discorso che abbiamo appena visto e saprebbe collocarlo nel giusto contesto storico. Soprattutto, ogni eventuale simpatia nei confronti dei popoli sottomessi, i quali combattono necessariamente facendo ricorso alla guerra di guerriglia e anche alla pirateria – come nel romanzo e nello sceneggiato il governatore Brooke spiega sin da subito all’ufficiale di Sua Maestà britannica Fitzgerald, anticipando una tematica che sarà tipica della guerra partigiana e che ancora oggi è attualissima ma del tutto rimossa – verrebbe immediatamente criminalizzata e tacciata di intelligenza con il nemico e

¹¹ TOMAIUOLO 2021.

di filo-terrorismo (come avviene in effetti sistematicamente con la resistenza palestinese all'oppressione israeliana e con chiunque anche in Occidente osi difenderla). Siamo infatti oggi in una fase storico-politica completamente diversa e tra le tante cose che sono cambiate rispetto a quel periodo ne è cambiata una decisiva: conclusa l'onda lunga della decolonizzazione (e la sua influenza sui sentimenti morali), ci troviamo di fronte a un vero e proprio revival del colonialismo. Al termine di un'operazione di revisione della storia che dalle accademie è arrivata ai mezzi di comunicazione di massa, ciò di cui nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale le potenze industriali si vergognavano e che cercavano di rimuovere o nascondere, l'orrore di quella conquista coloniale che costituisce la faccia nascosta dell'Occidente, viene adesso esplicitamente riabilitato, trasfigurato, discusso nei convegni internazionali e riproposto al pubblico della società dello spettacolo nelle forme di una nuova missione civilizzatrice. Una missione volta a diffondere su scala globale non più il cristianesimo o il progresso scientifico moderno, come avveniva un tempo, ma la democrazia liberale, identificata con il vertice insuperabile della civiltà umana ed eretta in tal modo a feticcio del quale imporre il culto. «Abbiamo liberato troppo in fretta questi stati, troppo in fretta e troppo semplicisticamente», diceva Popper a "Der Spiegel" già nel 1992, ed è stato «come abbandonare a se stesso un asilo infantile»¹². «L'Africa è a portata di mano e sarebbe una preziosa risorsa per tutti i Paesi europei che vi hanno lasciato tracce del loro passaggio», lamenta oggi l'ex ambasciatore Sergio Romano, intellettuale liberale tra i più ascoltati in Italia, ma purtroppo «è stata abbandonata alla Cina»¹³. E non si contano gli articoli e le pubblicazioni sulla medesima falsariga.

Cosa è successo? Come siamo arrivati a questo punto? La caduta del campo socialista nel periodo tra il 1989 e il 1991 è stato l'atto conclusivo di una fase della lotta di classe nella quale la dimensione internazionale e quella interna alle singole società sono state inestricabilmente intrecciate¹⁴. In questa prospettiva, la fine dell'Urss e il crollo del socialismo in Europa sono stati la premessa della crisi strutturale della democrazia moderna, ovvero l'antefatto di quel suo esaurimento che stiamo oggi

¹² POPPER 1992.

¹³ ROMANO 2019.

¹⁴ Per un'ampia discussione di queste tematiche rinvio ad AZZARÀ 2014.

vivendo. Paradossalmente, la presenza di un'alternativa integrale di sistema aveva favorito l'affermazione della democrazia nel mondo capitalistico e la trasformazione in chiave democratica del liberalismo. Da un lato, rafforzava la consapevolezza delle classi subalterne, dando loro un'identità e un mito di mobilitazione che le rendeva capaci di confliggere in maniera compatta in nome di un ideale e di difendere i loro interessi e diritti. Dall'altro, aveva funzionato come un deterrente che aveva costretto i regimi capitalistici a dotarsi di efficienti sistemi di Welfare e di protezione del lavoro, al fine di redistribuire almeno una parte delle risorse (ricchezza, potere, riconoscimento), favorire la diffusione del benessere e prevenire in tal modo ogni proposito rivoluzionario. Scuola pubblica, sanità pubblica, pensioni pubbliche, imposta progressiva, suffragio universale integrale: queste conquiste, che costituiscono gli elementi di modernità della democrazia (la quale, da parte sua, sa convivere anche con la schiavitù...), e che speriamo siano almeno in parte irreversibili, sono il risultato di un lungo conflitto di classe condotto dal movimento socialista in Europa ma sono in qualche modo anche conseguenze della Guerra fredda. Non a caso, nel momento in cui l'alternativa socialista ha cessato di esistere, ormai privo di avversari strategici e trovando rapporti di forza estremamente favorevoli, il liberalismo non ha avuto più bisogno di scendere a compromessi con l'avversario. Ed è iniziato così il ciclo neoliberale, con la frantumazione delle classi subalterne, lo sconvolgimento postfordista del mercato del lavoro, il dilagare della precarizzazione dei processi produttivi e delle stesse vite umane, la colonizzazione intensiva delle esistenze, la sperimentazione di forme neobonapartiste di potere politico, l'emergere di forme di coscienza postmoderne all'insegna dell'individualismo più competitivo. Ne è risultata, come detto, la fine della democrazia moderna – la cui parabola storica è stata assai breve ed è coincisa con i “Trenta Gloriosi” – e l'emergere di regimi che sono sì formalmente democratici ma ben diversi da essa. Regimi che rispecchiano rapporti di forza ormai estremamente squilibrati, nei quali il conflitto politico-sociale viene esercitato unicamente dall'alto e dai più forti, senza alcuna capacità di resistenza o controffensiva delle classi popolari.

La conclusione della Guerra fredda ha avuto però anche un'altra conseguenza non meno importante, che di solito riceve minore considerazione. Ha segnato cioè un salto di qualità nel disegno imperialista,

consentendo alle grandi potenze capitalistiche, e agli Stati Uniti in particolare, di contrastare l'onda lunga della decolonizzazione e di dare inizio a un processo di sempre più intensa riscoperta del colonialismo¹⁵. Un processo che passa ancora per il controllo da parte delle istituzioni politiche e finanziarie internazionali, come già nel neoimperialismo del secondo dopoguerra. Ma che non disdegna adesso di dispiegarsi anzitutto sul terreno militare, con la rottura programmatica del tabù della guerra che era stato introdotto parzialmente alla fine della Seconda guerra mondiale (abbiamo oggi la dottrina della "guerra preventiva") e con il ripristino di quello spirito fanatico di crociata che ha sempre caratterizzato gli interventi dell'Occidente nel mondo non bianco lungo tutta l'epopea coloniale classica (compresa quella conquista del West americano che aveva ispirato Hitler e Rosenberg). Iniziava così già nei primi mesi del 1991, con l'intervento contro l'Iraq quando ancora l'Urss era formalmente in vita, una catena ininterrotta di conflitti che passeranno poi per la Jugoslavia, l'Afghanistan, la Libia, la Siria, e che tuttora perdurano. Conflitti nel corso dei quali l'Occidente esprimerà tutta la sua arroganza distruttiva, depredando territori, imponendo il proprio ordine o disordine mondiale, sterminando spesso le popolazioni civili, e facendolo nel nome dell'irreversibilità e inarrestabilità della globalizzazione intesa come globalizzazione capitalistica bianca, con i suoi corollari in termini economici (commercio "libero" in favore delle potenze capitalistiche e istituzioni liberali pluripartitiche, ossia monopartitismo competitivo).

Non possono esserci dubbi sulla natura politica e non meramente economica o "tecnica" della cosiddetta globalizzazione e cioè della costruzione di un ambiente internazionale all'insegna del libero scambio imperniato per tutta una fase sugli accordi di Bretton Woods e sulle istituzioni che ne attuavano gli indirizzi, come la Banca Mondiale, il Fondo Monetario Internazionale e il GATT, e quelle che seguiranno dopo la fine del Gold Standard negli anni Settanta: si trattava per gli Stati Uniti di consolidare sul piano economico, ma indirettamente anche su quello politico, un blocco sovranazionale compatto e cioè un'area atlantica di contenimento dell'Unione Sovietica, ribadendo al contempo la leadership della nazione americana come garante dell'architettura economico-politica internazionale. È un progetto che non ha trascurato il proprio lato culturale

¹⁵ V. su queste questioni AZZARÀ 1999.

e persino estetico e che, ormai privo di ostacoli geopolitici significativi, ha potuto trovare pieno compimento proprio dopo il 1991, quando la divisione bipolare del mondo ha ceduto il passo all'unipolarismo della potenza statunitense, sancito con la Prima guerra del Golfo e con la simultanea diffusione dell'*American Way of Life* come stile di vita a quel punto davvero "globale".

Non sempre le ciambelle riescono con il buco, però. E spesso, in virtù dell'eterogenesi dei fini, le conseguenze delle azioni e dei progetti umani non sono completamente controllabili, con buona pace dei complottisti oggi sulla cresta dell'onda. Ecco così che quelle istituzioni e quelle procedure che avrebbero dovuto rendere perpetuo l'ordine mondiale occidentocentrico e americanocentrico, per tutta una serie di vie tortuose hanno finito per stimolare anche processi assai diversi. In particolare – oltre a favorire la fioritura di molteplici fondamentalismi religiosi reattivi nel mondo islamico – hanno offerto ad alcuni paesi non occidentali, già protagonisti di un imponente processo di decolonizzazione, l'occasione di dare avvio a un ancor più impetuoso sviluppo autonomo; uno sviluppo che nelle nuove condizioni di crescente apertura dei mercati internazionali ha fatto leva su importanti vantaggi competitivi contingenti, come il basso costo del lavoro o il tasso demografico, per acquisire un vantaggio competitivo duraturo che alla lunga ha modificato i rapporti di forza internazionali.

Da qui, alla fine di una fase assai travagliata, un esito molto diverso da quello preventivato dai *Think Tank* americani di entrambi gli orientamenti politici: alla fine del 2021, gli equilibri mondiali sono molto diversi da quelli dei primi anni Novanta e una parte considerevole del mondo che un tempo era succube del colonialismo e dell'egemonia occidentale, la Cina *in primis*, è oggi padrona di sé e protagonista di una crescita senza precedenti. E, pretendendo ciò che le spetta, questa avanguardia si fa battistrada di un mondo multipolare. E all'interno dell'architettura globale costruisce strutture che anticipano gli equilibri possibili del futuro (pensiamo alla *Belt and Road Initiative* e al suo ruolo in quello che Parag Khanna definisce un po' ottimisticamente come l'incipiente «secolo asiatico»¹⁶): «Il modello occidentale si è rotto», commentava Pankaj

¹⁶ KHANNA 2019.

Mishra¹⁷. Ebbene, tutto questo non poteva lasciare inalterato l'ambiente circostante ma doveva inevitabilmente ridurre la quota di ricchezza e di potere globale a disposizione dell'Occidente. Pensiamo a questioni dirimenti come il consumo energetico e i problemi ambientali, oltre che all'approvvigionamento delle materie prime o dell'acqua e alle quote di mercato: non abbiamo più oggi una coppia di *players* che agiscono secondo precise gerarchie, gli USA e l'Europa, ma abbiamo invece numerosi *players* che mettono in discussione gli equilibri consolidati e che spezzano o possono spezzare l'asse sinora dominante. Con tutti i contraccolpi negativi che ne derivano per le nostre società occidentali, abituate a lungo ad altissimi livelli di consumo a spese altrui, ma costrette ad un certo punto a prendere atto che le risorse a disposizione non sono più illimitate come erano state un tempo, dato che non solo esiste un'emergenza ambientale ma che altri e nuovi protagonisti hanno ormai conseguito un peso che non può più essere trascurato e pretendono anch'essi di accedere alla modernità e al benessere.

Ecco perciò, come spesso accade, un'inattesa sorpresa dialettica della storia umana: una controrivoluzione atlantica che, mascherata da globalizzazione, avrebbe dovuto contenere l'espansione di ogni alternativa di sistema al modo di produzione capitalistico, rendendo più efficiente la divisione internazionale del lavoro ma perpetuando o accrescendo il *gap* tra le economie tecnologicamente avanzate e il resto del mondo, ha condotto in realtà a un esito diametralmente opposto. Ad un vero e proprio cataclisma geopolitico che, come Domenico Losurdo sottolineava spesso¹⁸, ha rovesciato contro le intenzioni dei suoi fautori la «Grande Divergenza» che Pomeranz aveva mostrato essersi approfondita fino al Novecento inoltrato¹⁹, e che aveva a lungo riservato all'Occidente una posizione di assoluta superiorità», in un processo inverso; un processo grazie al quale il resto del mondo ha recuperato significativamente terreno rispetto alle ex potenze coloniali. Dando vita, in ultima istanza, a una nuova e inavvertita tappa della rivoluzione internazionale. Una rivoluzione che – come teorizzato da Deng Xiaoping – prosegue ora con mezzi diversi e prevalentemente economici e tecnologici quella

¹⁷ MISHRA 2014.

¹⁸ Cfr. LOSURDO 2014.

¹⁹ POMERANZ 2000.

precedente rivoluzione democratica che, abbattendo sul piano militare e politico il colonialismo, era stata la premessa dell'autodeterminazione di popoli di grande civiltà storica ma a lungo considerati subumani dai bianchi.

3. La risposta occidentale alla «Grande Convergenza» e l'assenza della Sinistra

Come ha reagito l'Occidente di fronte a questa inattesa e indesiderata conseguenza delle proprie stesse azioni? Non c'è dubbio che ciò che dal punto di vista della Cina e dei paesi emergenti si presenta come una grande opportunità, per quelle potenze che pensavano di avere ormai campo libero rappresenta un problema e un'amara delusione, perché ne restringe di molto il raggio d'azione rendendo decisamente più ridotte le risorse alle quali attingere. Da qui la risposta occidentale a quella dinamica che Richard Baldwin ha chiamato «Grande Convergenza»²⁰. Una risposta che si è da subito tradotta nel tentativo di rimuovere ogni ostacolo al progetto della globalizzazione americana e di arrestare perciò ogni spinta decolonizzatrice. Riproponendo con la massima energia possibile un nuovo processo di ricolonizzazione del mondo che, a partire dall'impiego e dal controllo della tecnologia più avanzata, fosse in grado di contenere sin dall'inizio la rivolta delle ex colonie attraverso una serie di interventi militari strategici; interventi che, soprattutto in Medio Oriente, ribadissero i rapporti di forza che erano stati alterati e stringessero un cerchio militare attorno ai rivali di domani.

Da qui, in maniera inestricabile, il soffocamento impietoso del ciclo progressista in America Latina, un altro continente in odore di sganciamento dalle gerarchie imperialistiche, attraverso il ricorso a tecniche classiche di "rivoluzione colorata", come avvenuto in Brasile con Lula e Dilma o in Bolivia con Evo Morales. Da qui l'inasprirsi delle conflittualità diretta con le potenze emergenti, fino a far parlare di recente studiosi come Allison di una vera e propria «sindrome di Tucidide» foriera di nuove catastrofi²¹. Da qui, però, anche una nuova scoperta rivalità tra gli

²⁰ BALDWIN 2016.

²¹ ALLISON 2017.

stessi partner occidentali di un tempo, gli USA e la “vecchia” UE, due poli che di fronte a un’improvvisa riduzione delle risorse a disposizione vedono accrescere i loro conflitti di interesse rispetto al pur notevole interesse comune. Da qui, infine, il ricorso a un management della crisi che, all’interno dell’Occidente stesso, scaricherà in primo luogo proprio sulle classi subalterne e sui ceti medi i costi dell’improvvisa decurtazione dei dividendi imperiali. Un management che, oltretutto, avrà gioco facile nel ricondurre la colpa di questo improvviso impoverimento e di questa drastica riduzione delle prospettive di vita all’approssimarsi di una minacciosa “rivolta dei barbari”. Una rivolta che si affaccia nell’ascesa dell’ex Terzo Mondo e nella concorrenza industriale e commerciale delle ex colonie, certamente. Ma che si manifesta soprattutto, in forme ancora più concrete, nell’invasione fisica che da questo stesso Terzo Mondo promette nelle nostre città attraverso le migrazioni dei popoli, orchestrate da chissà quali Quinte Colonne ma destinate comunque a concludersi con la fine della nostra civiltà e delle nostre tradizioni culturali e forse persino con una possibile sostituzione genocida dei popoli bianchi da parte di quelli di colore (la leggenda del “Piano Kalergi”²²). Una nuova «marea montante dei popoli di colore» postmoderna, si potrebbe dire²³.

«La giungla è tornata a crescere» e la giungla va estirpata prima che invada i terreni coltivati, ha avvertito minaccioso Robert Kagan²⁴ con una metafora di chiaro taglio suprematista bianco ripresa più di recente in maniera abbastanza sfacciata dal responsabile della politica estera della UE Josep Borrell²⁵. La ricolonizzazione del mondo in risposta alla Grande Convergenza, con la sua rilegittimazione della guerra e la sua esaltazione della violenza e del conflitto di civiltà, è dunque la cornice

²² CAMUS 2011.

²³ Cfr. STODDARD 1920.

²⁴ KAGAN 2019.

²⁵ Dd avviso di Borrell, l’Unione Europea sarebbe «la migliore combinazione di libertà politica, prosperità economica e coesione sociale che l’umanità è stata in grado di costruire: tutte e tre le cose insieme»; se questa Europa è «un giardino», il resto del mondo somiglia invece a una «giungla che potrebbe invadere il giardino», ragion per cui gli europei devono «andare nella giungla» ed «essere molto più coinvolti nel resto del mondo», perché in caso contrario «il mondo ci invaderà»: v. ARDENI 2022.

strutturale che, mentre aggredisce i popoli più deboli, sollecita e incanala al contempo il revival populista della xenofobia e della discriminazione razziale, in un Occidente che si vede oggi assediato da un mondo divenuto improvvisamente pericoloso e ribelle al suo guinzaglio e che si asserraglia, perciò, a difesa della propria fortezza. E a questa degenerazione – va detto in conclusione – la sinistra ha dato purtroppo il suo contributo, sia nella sua versione moderata che in quella radicale.

È in nome del trionfo planetario della democrazia definita secondo i criteri liberali che l'imperialismo conduce oggi i suoi conflitti, scatenando l'indignazione di massa attraverso il monopolio dei mezzi di comunicazione e mobilitando anche le emozioni contro quei paesi che, riottosi ad adeguarsi alle regole di Washington, vengono definiti come dittatoriali, autoritari, addirittura totalitari. Ed è l'ideologia dei diritti umani da difendere ad ogni costo dai tiranni che opprimono i loro popoli, diritti anch'essi definiti nella prospettiva liberale, che presiede a quelle gigantesche operazioni di manipolazione che forniscono consenso alle "guerre umanitarie" e agli interventi di "regime change". Ciò che è universale secondo l'Occidente bianco, però, è parziale e strumentale secondo il resto del mondo: si tratta di una forma di universalismo falso e aggressivo, avvertiva Domenico Losurdo, e cioè di un universalismo astratto e immediato che non riconosce nessun percorso verso lo sviluppo e la democrazia che sia diverso da quello capitalistico e che pretende di uniformare il mondo ai propri valori. Dismesso il marxismo e con esso anche ogni capacità di analisi critica, e non avendo più un'autonoma visione del mondo, di questo universalismo si è fatta principale fautrice proprio la sinistra, la quale compete oggi con la destra nell'incarnare alla massima potenza i valori dell'Occidente e nell'affermare la superiorità della visione del mondo e del modello di convivenza occidentale. Sia in occasione della crisi in Libia che in quella della Siria, per citare solo i casi più recenti, proprio la sinistra ha più di ogni altra parte politica richiesto ad alta voce l'intervento militare, al fine di smantellare regimi ritenuti sanguinari e ostili ai diritti umani anche a costo – come verificchiamo ogni giorno ancora oggi – di scatenare una guerra civile che ha condotto a una situazione decisamente peggiore di quella precedente. Questa sinistra può anche combattere le disuguaglianze e il neoliberalismo nella metropoli capitalistica, come abbiamo visto, ma è da tempo «assente» quando

si tratta, invece, di affrontare le profondissime ingiustizie e discriminazioni che sono presenti nei rapporti tra le nazioni, avendo già voltato da tempo le spalle alle sorti del mondo ex-coloniale. Non diversamente dalla socialdemocrazia socialsciovinista criticata da Lenin e in generale da quei marxisti presi in giro perfidamente da Spengler, essa è perciò una «sinistra imperiale», la quale trova la propria identità in una sorta di osceno “imperialismo dei diritti universali”.

È una dinamica che si manifesta anche su altri piani e nelle forme più diverse, come ad esempio avviene con ciò che può essere definito “neocolonialismo climatico”: le potenze liberali capitalistiche non vogliono modificare il loro modello produttivo e gli stili di vita e di consumo delle loro popolazioni. Per questa ragione, vorrebbero scaricare il costo della transizione ecologica, che pure è assolutamente necessaria e urgente, sui paesi in via di sviluppo, ottenendo anche il risultato di impedire la crescita economica e politica del terzo mondo. Ieri sfruttati come colonie, oggi sfruttati per consentire ai bianchi ricchi di continuare a consumare da ricchi ma anche per consentire ai bianchi meno ricchi e persino ai bianchi poveri di consolarsi della loro miseria. La crisi ambientale ma soprattutto il pericolo sempre in atto della guerra (con il rischio che il conflitto tra Nato e Russia per interposta Ucraina degeneri in un nuovo catastrofico conflitto mondiale) e la persistenza di profondi squilibri e di intollerabili disuguaglianze planetarie, che vedono lo sfruttamento intensivo di interi popoli ridotti in una condizione di schiavitù postmoderna di fatto, ci parlano dunque anche di noi. Senza una profonda autocritica – un’autocritica che guardi in faccia la questione coloniale e faccia i conti con il persistente atteggiamento occidentocentrico di gran parte del marxismo occidentale – è difficile, infatti, che questa tradizione filosofico-politica possa risollevarsi dalla propria crisi, intercettare i problemi del mondo e tornare ad essere un punto di riferimento per chi ritiene ancora necessario impegnarsi per trasformare la realtà.

Riferimenti bibliografici

ALLISON, GRAHAM, 2017
Destined for War: can America and China escape Thucydides’ Trap?, Houghton Mifflin Harcourt, Boston.

ARDENI, PIER GIORGIO, 2022

Oltre il giardino, L'Europa alla nuova guerra, “il Manifesto”, 22 ottobre.

AZZARÀ, STEFANO G., 1999

Globalizzazione e imperialismo, La città del sole, Napoli.

ID., 2014

Democrazia cercasi, Imprimatur, Reggio Emilia.

BALDWIN, RICHARD, 2016

The Great Convergence: Information Technology and the New Globalization, Belknap Press, Cambridge.

BERNSTEIN, EDUARD, 1899

Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Dietz, Stuttgart.

ID., 1900a

Sozialdemokratie und Imperialismus, “Sozialistische Monatshefte”, 5, pp. 238-251.

ID., 1900b

Der Sozialismus und die Colonialfrage, “Sozialistische Monatshefte”, 9, pp. 549-562.

ID., 1907

Die Kolonialfrage und der Klassenkampf, “Sozialistische Monatshefte”, 11, pp. 988-996.

CAMUS, RENAUD, 2011

Le Grand Remplacement, David Reinharc Éditeur, Neuilly-sur-Seine.

CRESPI, ALBERTO, 2016

Storia d'Italia in 15 film, Laterza, Roma/Bari.

HARDT, MICHAEL — NEGRI, ANTONIO, 2000

Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione, Rizzoli, Milano.

ID., 2004

Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale, Rizzoli, Milano.

KAGAN, ROBERT, 2018

The Jungle Grows Back: America and Our Imperiled World, Knopf, New York.

KHANNA, PARAG, 2019

The Future is Asian, Simon & Schuster, London.

LENIN, 1966 (1912)

Discussioni in Inghilterra sulla politica operaia liberale, in *Opere complete*, XVIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 345-351.

LOSURDO, DOMENICO, 2006

Controstoria del liberalismo, Laterza, Roma/Bari.

ID., 2014

La sinistra assente, Carocci, Roma.

MAO ZEDONG, 1994

Dichiarazione sulla suddivisione in tre mondi (febbraio 1974), in *Opere*, XXV, Edizioni Rapporti Sociali, Milano, p. 91.

MISHRA, PANKAJ, 2014

The Western Model is Broken, “The Guardian”, 14 ottobre.

PIKETTY, THOMAS, 2016

Il capitale nel XXI secolo, Bompiani, Milano; ed. orig. *Le capital au XXI^e siècle*, Seuil, Paris 2013.

POMERANZ, KENNETH, 2000

The Great Divergence. China, Europe, and the making of the modern world economy, Princeton University Press, Princeton.

POPPER, KARL R., 1992

«*Kriege führen für den Frieden*», “Der Spiegel”, 23 marzo.

ROMANO, SERGIO, 2019

L'Occidente tramonta, “Corriere della sera”, 14 aprile.

TOMAIUOLO, SAVERIO, 2021

La televisione dell'Ottocento: i vittoriani sullo schermo italiano, Mimesis, Milano, ed. digitale.

SPENGLER, OSWALD, 1970

Ascesa e declino della civiltà delle macchine. Contributo a una filosofia della vita, Edizioni del Borghese, Milano, revisione della trad. it. di A. Treves per la prima ed. italiana, *L'uomo e la macchina*, Corbaccio, Milano 1931, 1933; ed. orig. *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, Beck, München 1931.

ID., 1994

Prussianesimo e socialismo, Edizioni di Ar, Padova; ed. orig., *Preußentum und Sozialismus*, Beck, München 1919.

STODDARD, LOTHROP, 1920

The Rising Tide of Color against White World-Supremacy, Scribner's Sons, New York.

ZHAO TINGYANG, 2020

Alles unter dem Himmel, Suhrkamp, Frankfurt a.M., ed. digitale.

Transizione al capitalismo e forme di coscienza sociale: un dibattito su percorsi di sviluppo e geopolitica*

Marcos Aurélio da Silva (Università Federale di Santa Catarina, Brasile)

This article discusses the socio-geographical differences verified in the process of transition to capitalism, questioning, from a Gramscian perspective, its relations with the theme of the paths of development present in the interior of Marxist thought, as well as with the formulations of the Lukács about from the ideological decadence of the bourgeois mode of production and its geopolitical expansionism.

Geography of Transitions; Development Pathways; Forms of Consciousness; Geopolitics.

1. Spazio-tempo come campo di forze

Scriveva Marx nella Prefazione a *Per la critica dell'economia politica* che

«Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini stabiliscono rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale»¹.

È noto come questo passo sia servito a marxisti e non marxisti per accusare Marx di determinismo economico. Tuttavia, come ha ricordato Gramsci, sappiamo che un cauto materialista storico – il *filosofo della*

* Questo articolo, che qui appare con qualche aggiornamento, è stato pubblicato per la prima volta in portoghese nella rivista “Práxis e hegemonia Popular”, 9, vol. 6, 2021. La traduzione italiana è di Antonino Infranca rivista da Stefano G. Azzarà.

¹ MARX 1980, p. 24 [tr. it., p. 957; NdT].

prassi – non deve dimenticare «l’affermazione di Engels che l’economia solo in “ultima analisi” è la molla della storia»². E allo stesso modo, muovendo ancora una volta da Engels, anche Georg Lukács ha avvertito che «il materialismo storico ammette nella concreta realtà sociale complicati rapporti di dipendenza reciproca»³ tra motivazioni materiali e forme di coscienza. Si tratta di un aspetto fondamentale dello sviluppo ineguale e combinato – e cioè della «sintesi di molte determinazioni ed unità, quindi, del molteplice» – a cui il *concreto storico* è inevitabilmente soggetto, come ancora Marx ha detto in una rigorosa esposizione della dialettica della storia⁴.

Per quanto riguarda il nostro tema, questo è tanto più corretto quanto più si osserva che la transizione al capitalismo nel contesto europeo (ma non solo in quello) ha scontato evidenti differenziazioni spaziali o socio-geografiche, esse stesse elementi della totalità richiamata da Gramsci e Lukács. È una problematica che rimanda alla categoria di *formazione socio-spaziale*, della quale ha parlato Milton Santos nel ricordare la dialettica per cui le formazioni sociali, definite da Marx su un piano teorico, «esistono» realmente soltanto» in ragione «dei loro aspetti concreti»; quegli aspetti, cioè, «che consentono di tenere conto della specificità di ciascuna società» in quanto questa costituisce una «realtà storicamente determinata, fondata su una base territoriale»⁵. Si tratta perciò di «identificare» ma anche di «designare» caso per caso le «formazioni sociali nate dallo sviluppo ineguale delle forze produttive e dalle trasformazioni nelle relazioni sociali»; totalità che possiedono «una struttura interna» e «relazioni esterne» ben precise e che proprio per questo si presentano come una «società determinata»⁶. Esse, in altre parole, non possono essere studiate «senza considerare quei due insiemi di relazioni» definite da Lenin come «*relazioni orizzontali*» e «*relazioni verticali*»: se le prime ci danno «la struttura interna della società», le ultime indicano «le relazioni

² GRAMSCI 1975, p. 1592.

³ LUKÁCS 1981a, p. 148.

⁴ MARX 1980, p. 218 [tr. it., p. 1161].

⁵ SANTOS 2008, pp. 237-238.

⁶ SANTOS 2008, pp. 240-241, citazioni da N. Mathieu e V. Gerratana.

di una società con le altre società», ragion per cui «l'evoluzione di un paese interessa non soltanto a se stesso» ma allo stesso modo «agli altri»⁷.

È da questa prospettiva che si comprende il senso della categoria di *spazio* alla quale si riferisce Milton Santos, una realtà che rivela «la molteplicità di situazioni» all'interno dell'«unità della storia» e che, proprio perché parte di questa unità, è già essa «una natura trasformata o socializzata», ovvero una «Seconda Natura» che risulta dall'accumulazione ineguale dei tempi⁸. Ed è per questo che tale spazio è «uno spazio quadrimensionale», uno *spazio-tempo* che simultaneamente si presenta come «*spazio relativo*», lo «spazio considerato come un sistema di relazioni o come un *campo di forze*»⁹. Siamo di fronte a una dimensione che il geografo brasiliano sviluppa in dialogo con la *Scienza della logica* Hegel e che proprio per questo è completamente inerente alla «categoria di *totalità*», quell'«eredità consegnata da Hegel a Marx» che implica la capacità di determinazione «del tutto sulle parti» nei movimenti della storia¹⁰. Del resto, per Santos è «tutto il *problema delle transizioni e delle crisi*

⁷ SANTOS 2008, p. 245.

⁸ SANTOS 2008, pp. 246-247 e 256.

⁹ SANTOS 2008, p. 252.

¹⁰ SANTOS 2008, p. 184, cit. da Lukács. Il riferimento allo Hegel della *Scienza della Logica*, base teorica della nozione di spazio relativo, è il seguente: «Ogni cosa ha proprietà, queste sono, prima di tutto, le sue relazioni con le altre cose [...] ma sicuramente la stessa cosa [...] ha la proprietà di provocare questo o quell'effetto in un'altra cosa e di esteriorizzarsi, nelle sue relazioni in maniera originale» (SANTOS 2008, p. 187-188). Nell'opera *Metamorfoses do Espaço Habitado* Santos ha migliorato questa nozione appoggiandosi al geografo nigeriano Akin Mabogunje, per il quale lo spazio può essere *spazio* assoluto, «una cosa in sé, con esistenza specifica, determinata in maniera unica», *spazio relativo*, prodotto delle «relazioni tra gli oggetti e che esiste soltanto per il fatto che questi oggetti esistono e sono in relazione gli uni con gli altri» e *spazio relazionale*, un «contenuto» che rappresenta «all'interno di sé anche altri tipi di relazione che esistono tra oggetti» (SANTOS 1988, p. 26). Lo spazio, pertanto, «non è una cosa, né un sistema di cose, semmai una realtà relazionale: cose e relazioni insieme» (SANTOS 1988, p. 26). A rigor di termini, più che quella di sistema è la nozione hegeliana di totalità, che viene qui riaffermata, quella cioè di un «universale» che allo stesso tempo in cui supera la «parte» non lo fa senza «mediazione» (LO-SURDO 2011, p. 168).

che è così posto come il problema principale del materialismo storico e della pratica politica»¹¹.

Non stupisce che queste formulazioni siano assimilabili alle formulazioni teoriche avanzate da Gramsci – anch'egli così attento al problema della totalità sociale –, secondo il quale «Marx non si è mai proposto questa indagine intorno alla *causa ultima* della vita economica» perché questo problema era «appunto vanificato dalla dialettica»¹². Siamo di fronte a rapporti che permeano sin dall'inizio il *blocco storico* e cioè l'«unità tra la natura e lo spirito (struttura e superstruttura) unità dei contrari e dei distinti»¹³, secondo l'analisi magistralmente svolta nel Quaderno 13. Quando, cioè, Gramsci richiama la nostra attenzione all'intreccio dei «momenti» che ineriscono a «un rapporto di forze sociali strettamente legato alla struttura» e che accadono in modo «obbiettivo» e «indipendente dalla volontà degli uomini» e a quelli che riguardano il «rapporto delle forze politiche» *nei loro vari gradi*, i quali costituiscono la «mediazione» tra il momento politico-militare, «immediatamente decisivo volta per volta», e quello delle relazioni di forze oggettive intorno alle quali «lo sviluppo storico oscilla»¹⁴.

I rapporti spaziali inerenti a questa dialettica sono per Gramsci molto chiari e sono totalmente assimilabili alle riflessioni di ispirazione leninista – ma nella stessa misura hegeliana – che saranno proposte da Milton Santos:

«Nella storia reale questi momenti si implicano reciprocamente, per così dire orizzontalmente e verticalmente, cioè secondo le attività economico-sociali (orizzontali) e secondo i territori (verticalmente), combinandosi e scindendosi variamente [...] Ancora bisogna tener conto che a questi rapporti interni di uno

¹¹ SANTOS 1982, pp. 12-13.

¹² GRAMSCI 1975, pp. 441 e 445.

¹³ GRAMSCI 1975, p. 1569.

¹⁴ GRAMSCI 1975, pp. 1583-1585. I momenti citati da Gramsci sono: 1. Il momento «economico-corporativo»; 2. il momento dell'emergere della «questione dello Stato» sul semplice terreno di «una eguaglianza politico-giuridica»; 3. Il momento «più schiettamente politic[o]», quello che «segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse». Ivi, pp. 1583-1584.

Stato-nazione si intrecciano i rapporti internazionali, creando nuove combinazioni originali e storicamente concrete»¹⁵.

Gli studi sui *percorsi di sviluppo* e sulla loro dimensione spaziale devono partire da questo quadro teorico. Il concetto di percorso di sviluppo «fu utilizzato da Lenin nell'interpretazione della storia russa (e anche nell'analisi comparativa con la formazione nord-americana)» e fu ripreso in seguito da Lukács, il quale «ampliò il concetto nel tentativo di costruire un'interpretazione della particolarità storica del capitalismo in Germania»¹⁶. Anche «diversi altri autori del campo marxista useranno poi questa espressione» per cercare «di spiegare le peculiarità locali, regionali o nazionali» delle forme assunte dal capitalismo «nei differenti quadranti del globo»¹⁷. È proprio perché «il progresso nella ricerca delle particolarità di ciascuna formazione sociale trascende tali particolarità, richiedendo concetti e categorie di maggiore profondità analitica» – tra cui l'«analisi della formazione dei territori»¹⁸ – che la categoria di formazione socio-spaziale è perciò imprescindibile. Già il suo *contorno geografico*, così come le articolazioni spaziali ad esso inerenti, ci consentono di arrivare a questa conclusione. Il focus principale è sullo Stato-nazione, perché anche se si ritiene «utile considerare gli aspetti simili tra paesi di uno stesso continente»¹⁹, o della macroregione continentale, «sarebbe esagerato negare il ruolo specifico dell'accumulazione storica e di quella del presente nelle caratteristiche individuali di ciascun paese». Allo stesso modo, l'«applicazione della categoria di formazione sociale al caso concreto di una zona depressa» non cessa di essere al tempo stesso una ricerca sulla formazione territoriale, in quanto è un esempio del «significato del particolare dentro il generale»²⁰. È certamente la centralità dello Stato-nazione territoriale, forma per eccellenza della geografia delle transizioni, che andrà però ad articolare le altre formazioni spaziali così come

¹⁵ GRAMSCI 1975, pp. 1584-1585.

¹⁶ MORAES 2011, p. 25.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ivi, 30.

¹⁹ SANTOS 2008, p. 243.

²⁰ Ivi, p. 245.

le forme di coscienza e le questioni geopolitiche ad esse collegate e delle quali ci occuperemo in questo articolo.

Prima di terminare questa introduzione vanno discusse ancora due questioni di ordine terminologico.

In primo luogo, il tema della transizione al capitalismo richiede di fare un confronto tra due periodi storici ben diversi. Il movimento originario della transizione, che corrisponde alla formazione sociale dell'Inghilterra e i cui tratti conclusivi fondamentali troviamo nel XVII secolo, richiede di risalire a processi che hanno origine già nel XIII secolo. D'altro canto, le transizioni di tipo tardivo, soprattutto quelle corrispondenti alle formazioni dell'Est e del Sud Europa, si trascinano per secoli e si concluderanno soltanto nel XIX secolo. Ora, la categoria di *geopolitica* appare per la prima volta soltanto alla fine del XIX secolo con il sociologo svedese Rudolf Kjellén, il quale sviluppa influenze ricevute dal geografo tedesco Friedrich Ratzel, il primo a usare l'espressione *Politische Geographie* in un'opera dedicata allo studio della «geografia degli Stati, del commercio e della guerra»²¹ (opera definita dalla lettura un po' unilaterale di Jules Sion come un «vero manuale dell'imperialismo»²²). Questo non significa che non ci sia stata una geopolitica della fase preimperialistica, anche se oggettivamente (filologicamente, per dirla con Gramsci) essa era tutt'altra cosa. Lo vediamo in quella che Franco Farinelli ha chiamato «la geografia di marca aristocratico-feudale», con i suoi «geografi di corte» e la sua «dittatura cartografica», che era incentrata soltanto sulle mappe di guerra e contro la quale si solleverà la «geografia critica borghese» di Alexandre Humboldt e Carl Ritter associata allo sviluppo della vita civile emersa dalla Rivoluzione del 1789²³.

In secondo luogo, considerare come centrale la categoria di *formazioni socio-spaziali*, intendendo indicare che lo spazio è un momento della totalità sociale, non comporta che si faccia sempre riferimento a questo vocabolo. Come ha sottolineato Milton Santos, l'importante è essere consapevoli che una «scienza geografica così riformata sarebbe la disciplina delle formazioni socio-economiche-spaziali o, per abbreviare, delle formazioni socio-spaziali», anche se, dato che «queste non si

²¹ MORAES 1990, p. 8.

²² SION 2016, p. 108.

²³ FARINELLI 2014, pp. 14-18.

realizzano in alcun modo fuori dello spazio»²⁴, potremmo «parlare esclusivamente di formazioni sociali».

2. *Il dibattito sulla transizione*

Occupandosi delle teorie dello sviluppo storico allora egemoni e muovendo dalla critica che Marx aveva rivolto a Mommsen, Antonio Gramsci, in una lettera alla moglie Giulia all'inizio degli anni Trenta, faceva riferimento alle «proporzioni morbose» che stava assumendo la tendenza a «trovare “capitalistica” ogni economia “monetaria”», posizione difesa da storici come Rostovtzev, «russo che insegna in Inghilterra», e dall'italiano Corrado Barbagallo, «un discepolo di Guglielmo Ferrero»²⁵. Nel paragrafo 9 del Quaderno 11 Gramsci torna a criticare Ferrero e Barbagallo come rappresentanti della sociologia positivista, seguaci di quella metodologia storica di Ettore Ciccotti che «finisce col perdere il concetto di distinzione e di concretezza “individua” di ogni momento dello sviluppo storico»²⁶. La sequenza dei paragrafi dall'inizio del Quaderno 11 non lascia dubbi sull'argomentazione di Gramsci riguardo all'andamento della storia, che muove dalla visione «progressiva e dialettica» dell'hegeliiano Bertrando Spaventa per criticare il «meccanicismo abbastanza empirico e molto vicino al più volgare evolucionismo» della pedagogia di Labriola e Gentile²⁷.

Non possiamo ricostruire qui come la critica di Gramsci al modello mercantile della storiografia positivista abbia influenzato direttamente la ricerca marxista europea degli anni Quaranta e Cinquanta. Fatto sta che fu Maurice Dobb, economista inglese con forti relazioni con la cultura comunista italiana, a dare il maggiore contributo in questa direzione con il suo *Studies in the Development of Capitalism* del 1946²⁸.

²⁴ SANTOS 2008, p. 240.

²⁵ GRAMSCI 1996, p. 310.

²⁶ GRAMSCI 1975, p. 1373.

²⁷ GRAMSCI 1975, pp. 1368 e 1366.

²⁸ Dobb, ad esempio, conobbe attraverso Piero Sraffa, Giorgio Amendola e con Sraffa viaggiò nell'estate del 1930 in URSS per visitare in ospedale la moglie di Gramsci, Giulia Schucht, viaggio al quale la stessa sorella di Giulia, Tatiana,

Dobb sviluppa un argomento sostenuto da Marx nel Libro III de *Il capitale*, secondo il quale il «nuovo modo di produzione [che] si sostituirà all'antico, non dipende dal commercio, ma dal carattere stesso del vecchio modo di produzione»²⁹. Paul Sweezy mise in questione l'argomentazione di Dobb in una critica pubblicata su "Science and Society" della primavera del 1950 ma l'ampio dibattito che seguì il libro dell'economista inglese e la critica di Sweezy finirono per confermare le conclusioni di Dobb³⁰, facendone una sorta di interpretazione paradigmatica. Anche Robert Brenner, il quale negli anni Settanta ha dato avvio a una nuova fase del dibattito modificando alcune importanti conclusioni di Dobb, continuerà a criticare la tesi che Gramsci aveva identificato con la storiografia positivista. Come Dobb, Brenner mette in discussione l'argomento per cui l'«impatto commerciale» sarebbe satato «capace di disintegrare il potere dei proprietari terrieri»³¹. E proprio come Dobb definisce il modo di produzione feudale come una «relazione tra il produttore diretto» e «il suo superiore immediato, o il suo signore», condizionata «dal contenuto economico-sociale dell'obbligazione che lega l'uno all'altro»³², insistendo sul fatto che più che «concetti vaghi come l'«espansione del mercato» o l'«ascensione dell'economia monetaria»»³³, sia stata la «rivolta dei piccoli produttori» quella «lotta di classe cruciale» che ha determinato il «collasso» «dello sfruttamento feudale»; e anche Brenner insisterà sulla «necessità di interpretare adeguatamente i mutamenti nelle forze economiche e demografiche» a partire dai «rapporti di classe storicamente costituiti e specialmente dai differenti equilibri di potere di classe»³⁴.

aveva pensato di partecipare. Queste relazioni sono testimoniate nelle note 1 e 2 delle lettere di Gramsci a Tatiana del 2/6/1930 e 28/6/1930, elaborate dai curatori brasiliani delle *Cartas do Cárcere* (HENRIQUES E COUTINHO 2005, pp. 24, 426 e 434).

²⁹ MARX *apud* DOBB 1987, p. 51 [ed. it., p. 76].

³⁰ SWEETZY *et al.* 2004.

³¹ BRENNER 1988, p. 54 [tr. it., p. 39].

³² DOBB 1987, p. 44 [tr. it., p. 69].

³³ DOBB 2004, p. 211.

³⁴ BRENNER 1988, p. 54.

Sono queste relazioni di classe che in entrambi gli autori consentono una migliore comprensione delle differenze spaziali nei processi di transizione. Ed è questo che rende incomprensibile la differenza radicale che il geografo Robert Moraes tenta di stabilire tra loro, soprattutto quando sostiene che Dobb «aiutò a sedimentare la visione della particolarità inglese come modello universale»³⁵. Lo stesso Dobb ha insistito nel parlare «non di una singola storia del capitalismo e della figura caratteristica che questa assume, bensì di una serie di storie del capitalismo»³⁶; storie la cui comprensione esige il ricorso alla comparatistica spaziale, perché sebbene una «“rivoluzione sociale” [...] sembri implicare la nozione di discontinuità», nel senso «di un brusco mutamento di direzione», accade che «il significato di tale discontinuità non è più così semplice, nel momento in cui cessiamo di rappresentarlo mediante un’analogia spaziale»³⁷. A rigor di termini, dunque, quando si occupa di una «storia geografica della costituzione dell’economia mondo»³⁸, la critica di Moraes cerca di ripristinare il modello mercantile, anche se lo fa muovendo adesso dalla categoria economia-mondo di Immanuel Wallerstein (la quale fu criticata da Brenner assieme agli schemi di Sweezy e Gunder Frank come espressione di un marxismo neosmithiano³⁹).

Lungi dal delimitare l’emergere del modo di produzione capitalistico, come nell’influente interpretazione dello storico Henri Pirenne – per il quale il capitalismo significava soltanto «la tendenza alla continua accumulazione di ricchezza»⁴⁰ –, per Maurice Dobb l’espansione del commercio a partire dal secolo XII aveva implicato in molte regioni d’Europa un vero rincrudimento delle relazioni feudali di produzione, secondo un movimento che Engels, riferendosi all’Europa orientale, aveva definito come una seconda servitù. Certamente, avvertiva Dobb⁴¹, l’espansione commerciale ha agito come fattore di declino del feudalesimo nella misura in cui cresceva i bisogni di rendita della classe dominante feudale,

³⁵ MORAES 2011, p. 26.

³⁶ DOBB 1987, p. 30 [tr. it., pp. 53-54].

³⁷ DOBB 1987, p. 22 [tr. it., p. 45].

³⁸ MORAES 2011, p. 18.

³⁹ BRENNER 1979.

⁴⁰ HILTON 2004, p. 183.

⁴¹ DOBB 1987.

interessata al crescente commercio di lusso. Tuttavia, fino al Trecento essa è stata accompagnata dalla sottifeudazione, dalla guerra, dal banditismo e dalla crescita demografica senza espansione delle terre coltivate e dopo questo periodo dal declino della popolazione nella maggior parte dell'Europa occidentale. Fu questo insieme di forze a intensificare la pressione per maggiori esazioni sui produttori diretti, fatto scatenante di numerosi *conflitti di classe* che incontrarono però soluzioni particolari a seconda delle differenti regioni: gli stessi conflitti che finirono per agire come motore decisivo del processo di transizione, espressione della dialettica interna al modo di produzione feudale tanto disprezzato nella lettura di Sweezy⁴², legata all'idea del «carattere intimamente conservatore e statico del feudalesimo dell'Europa occidentale» e per la quale «il commercio non può in alcun modo essere considerato come una forma di economia feudale»⁴³.

Per Dobb, fu in Inghilterra che la crisi delle rendite feudali trovò la strada di un vasto sviluppo capitalistico. Già nel XIV secolo lo spopolamento delle campagne conseguente a questa crisi comportò una tendenza al miglioramento della proprietà signorile, oltre che a una riduzione della sue dimensioni attraverso l'affitto ai contadini⁴⁴. Tra il XV e il XVII secolo, questo permise una differenziazione sociale all'interno dell'economia rurale che ha prodotto uno strato di agricoltori prosperi – il “piccolo modo di produzione” di agricoltori e artigiani ricchi – datori di lavoro salariato per i loro vicini poveri. Infatti, se anche per l'Inghilterra possiamo parlare del fenomeno della rendita dei grandi esportatori e della loro feudalizzazione, dobbiamo aggiungere che questo era ristretto all'oligarchia commerciale delle grandi compagnie londinesi, le quali si affidavano ai privilegi monopolistici della Corona per controllare i mercati, «attraverso il Mare del Nord e il Mediterraneo» (Eastland Company, Russia Company, Spanish Company) ma anche in Africa e nel Levante (Africa Company, Turkey Company, East India Company)⁴⁵. Nel frattempo, la borghesia di provincia dava corso all'accumulazione capitalistica con l'intensificazione della divisione sociale del lavoro e lo sviluppo

⁴² TAKAHASHI 2004.

⁴³ SWEETZY 2004, pp. 43 e 49 [tr. it., pp. 23 e 27].

⁴⁴ DOBB 1987.

⁴⁵ DOBB 1987, p. 120 e segg. [tr. it., pp. 150 e segg.].

di un mercato interno che rompeva l'autosufficienza delle unità economiche più antiche (i villaggi signorili), processo che approfittava della violenta espropriazione iniziata «nell'ultimo terzo del XV secolo e nei primi decenni del XVI secolo»⁴⁶.

Se abbiamo detto in precedenza che la lettura di Dobb è satata continuata da Robert Brenner⁴⁷, è necessario precisare che ci sono differenze importanti tra le due interpretazioni e questo anche se prendiamo in considerazione il dibattito che ne è seguito negli anni Cinquanta.

In primo luogo, Brenner estende la portata della controversia al campo della storiografia non marxista. Si confronta con il neomalthusiano Le Roy Ladurie⁴⁸, il quale enfatizzava l'equilibrio delle tendenze di lungo periodo dell'Europa medievale e degli inizi dell'Età Moderna. Un equilibrio che sarebbe avvenuto mediante cicli agrari a due fasi, segnati da a) un periodo di crescita demografica, che a fronte di una tecnica stagnante aveva prodotto un aumento dei prezzi a favore della produzione agricola rispetto a quella manifatturiera; b) un successivo processo di autocorrezione, quando la tendenza demografica si invertì a causa della penuria, della fame e delle epidemie. Per Brenner, questo ciclo demografico è valido solo se può essere integrato nell'analisi delle *differenze geografiche nei rapporti sociali di proprietà*, un criterio che appare cruciale per superare le carenze di questo modello per quanto riguarda l'interpretazione dei progressi nella specializzazione, dell'investimento di capitale e del cambiamento tecnologico, i quali a rigore si manifestano in modo geograficamente disomogeneo.

In secondo luogo, Brenner – e qui c'è una differenza di fondo – non sembra sottoscrivere la tesi, già presente in Marx, di un profondo rivolgimento sociale nella campagna inglese, determinato dal fatto che i contratti tra affittuario e signore rimanessero fissi («i contratti d'affitto erano a lunga scadenza, spesso avevano la durata di novantanove anni») mentre la produttività della terra che il primo coltivava cresceva, così come, a partire dalla fine del XV secolo, crescevano i suoi profitti in conseguenza

⁴⁶ MARX 1988, p. 254 [tr. it., p. 884].

⁴⁷ BRENNER 1988.

⁴⁸ LE ROY LADURIE 1988.

dell'inflazione generale dei prezzi⁴⁹. Per Brenner⁵⁰, poiché i signori inglesi, dalla fine del XIII secolo, controllavano nei loro domini circa un terzo della terra coltivata, mentre un altro terzo era soggetta a esazioni arbitrarie (decime, laudemi), all'inizio dell'Età Moderna la maggior parte della campagna inglese era nelle mani dei signori, cosa che consentiva loro di introdurre contratti di affitto per periodi determinati (annuali o vitalizi) e sempre più subordinati a forme di gestione strettamente economiche (adattabili alle leggi del mercato). Da qui il superamento delle relazioni feudali di produzione basate sulla coercizione extraeconomica.

Comincia qui la differenziazione geografica di cui parlavamo prima. Mentre la *formazione inglese*, organizzata nella gerarchia tripartita *signori commercianti, affittuari capitalisti e lavoratori salariati*, arriva al XVII secolo già con una divisione sociale e territoriale del lavoro dinamica (la zona centrale passa alla produzione di grani per la pastorizia e all'industria mentre il Sud si specializza nella produzione di cereali, base alimentare dei lavoratori che permetteva di riprodurre a basso costo il lavoro salariato), la Francia, con l'85% fino al 90% della terra coltivata libera da qualsiasi imposizione arbitraria, attraversa il XVIII secolo con una produttività agricola estremamente bassa (circa l'8% tra il 1700 e il 1789, contro il 47% dell'Inghilterra).

Senza dubbio, almeno per quanto riguarda i risultati sociali a lungo termine – l'emancipazione economica degli strati subalterni nel corso del processo storico – la situazione francese sembra ripetere qualcosa dello sviluppo bloccato dell'*Europa orientale e mediterranea*. Si tratta, tuttavia, di un'apparenza. Vediamo.

Nella grande *formazione ad est dell'Elba*, i signori della terra, reagendo alla stagnazione della manodopera migrante che almeno fino alla grande pestilenza del 1348 affluiva dall'Occidente, avanzarono nella condizione di mercanti intermediari – sfruttando il ricco commercio delle esportazioni di grani verso l'Europa occidentale – con l'imposizione di pesanti esazioni extraeconomiche alle comunità contadine, che fino ad allora godevano di un tipo di servitù diffusa pagando rendite fisse e con lo *status* di persona libera.

⁴⁹ DOBB 1987; MARX 1988, pp. 271 e segg. [tr. it., pp. 914 e segg.].

⁵⁰ BRENNER 1988.

Erano le stesse esazioni che, ancora alla metà del XVIII secolo, colpivano i contadini napoletani. Collocati nell'area di influenza di una città dominata da grandi mercanti esportatori i quali da molto tempo agivano come un'aristocrazia di rentier, essendo stati alleati dei grandi signori della terra almeno dal XIII secolo⁵¹, questi contadini non pagavano in denaro nemmeno una decima parte del loro fabbisogno di consumo. Una realtà sociale, si può dire, che mette a nudo le *falle del modello interpretativo mercantile*, rivelandone il carattere dualistico ed evolucionista in quanto legato all'associazione meccanica tra città e capitalismo da un lato e campagna e feudalesimo, dall'altro⁵². Si tratta, per quanto riguarda le ripercussioni spaziali di questi processi, di ciò che Gramsci chiamava il paradosso delle «città del silenzio», quelle in cui «esiste, tra tutti i gruppi sociali, una unità ideologica urbana contro la campagna»⁵³. Un fenomeno che in Italia è classicamente napoletano ma è molto presente nella *formazione territoriale* di tutto il *Mezzogiorno* (il Sud e le isole) e anche in quelle città dell'Italia centrale che presero la strada di una «*via di mezzo* tra Nord e Sud»⁵⁴.

Tuttavia, sebbene il capitale commerciale e le città medievali non fossero considerati agenti della transizione, in Brenner non è decisamente il commercio che promuove la seconda servitù, come tendono a sostenere gli interpreti schierati con Dobb. Per Brenner questa argomentazione non farebbe che rovesciare la tesi del modello mercantile, con la conseguenza di prestare poca attenzione alla struttura delle relazioni di classe storicamente costituite e in particolare alle differenze geografiche osservate nei rapporti di forza tra le classi.

Così, avverte Brenner⁵⁵, quando si tratta della *formazione sociale francese* sarebbe necessario fare attenzione a non includerla nelle formazioni sottoposte alla seconda servitù. In Francia, i proprietari terrieri, divisi da una struttura politica caratterizzata da molteplici giurisdizioni (la norma del feudalesimo francese era «il vassallo del mio vassallo non è mio vassallo»), furono sconfitti dalle comunità contadine, che si tennero

⁵¹ HILTON 2004; MERRINGTON 2004.

⁵² MERRINGTON 2004.

⁵³ GRAMSCI 1975, p. 2036.

⁵⁴ GRAMSCI 1975, p. 2037.

⁵⁵ BRENNER 1988.

saldamente unite. Ed è questa l'origine dello Stato assolutista nella sua forma più tipica, perché i signori, di fronte a un forte calo delle rendite feudali in corso almeno dal XII e XIII secolo e già molto deboli per le imposizioni fiscali della monarchia, dovettero convertirsi in “cortigiani”, cioè occupare molteplici cariche pubbliche nell'amministrazione regia. La stessa amministrazione che, data la resistenza contadina, nel secolo XV e XVI avrebbe abolito la servitù della gleba nelle terre centro-orientali, oltre a lasciare la riscossione dei tributi regi a carico della comunità locale, indebolendo in tal modo ancor di più i signori. Si comprende, così, perché contrariamente all'Inghilterra la Francia fosse costretta a convivere con i vecchi limiti della proprietà contadina, segnata da bassa specializzazione, debole innovazione e tendenza alla parcellizzazione. Tutte cose che portavano a conservare il vecchio regime demografico, dominato dalla bassa età dei matrimoni.

Ma per Brenner non si tratta di pensare in maniera unilineare ogni percorso di sviluppo a partire da interpretazioni individualizzate delle storie dei singoli Stati. Una tendenza, va ricordato, che già Gramsci aveva contestato nello storicismo di Benedetto Croce, insistendo sul fatto che «nella storia e nella produzione della storia la rappresentazione “individualizzata” degli Stati e delle Nazioni è una mera metafora»⁵⁶.

È questa la strada dello storico marxista Guy Bois⁵⁷, bersaglio della critica di Brenner. In sostanza, Bois pensa il processo di differenziazione tra Inghilterra e Francia utilizzando la nozione di sviluppo ineguale in un senso che è soltanto temporale e cioè legato all'età del sistema. Secondo questa interpretazione, ogni regione di uno Stato potrebbe attraversare lo stesso modello di sviluppo, senza che alcuna precedente forma di evoluzione esterna possa influirvi in maniera diretta o indiretta. Secondo la critica di Brenner, «i meccanismi dell'accumulazione feudale erano “combinati”, oltretutto “inequali”»⁵⁸, vale a dire uno *sviluppo ineguale e geograficamente combinato*. Ecco come intendere nei dettagli l'evoluzione del processo inglese e il suo rapporto con quanto osservato nella formazione sociale francese. Il controllo sui contadini, che abbiamo visto essere centrale in Inghilterra, ha radici nell'organizzazione normanna che

⁵⁶ GRAMSCI 1975 p. 1222.

⁵⁷ BOIS 1988.

⁵⁸ BRENNER 1988, p. 301 [tr. it., p. 278].

caratterizzava il feudalesimo inglese sin dalle conquiste del territorio. Un'organizzazione segnata dalla supremazia del Duca nella regolazione delle dispute tra feudatari e coloni, un processo che derivava non tanto dal potere del Duca ma dal livello di solidarietà dell'aristocrazia normanna nel suo insieme. Di conseguenza, nella formazione britannica furono prevenute le guerre intestine (una cosa inconcepibile nel continente) e fu introdotta una procedura per cui ogni nuovo vassallo o colono giurava fedeltà non soltanto al signore immediato ma anche al re, e si organizzava una monarchia in cui il potere del re non era altro che l'espressione di una profonda ed estesa collaborazione feudale. Insomma, mutuo riconoscimento per controllare i contadini, le risorse finanziarie della corona e l'organizzazione militare, con l'obiettivo di agire contro le aristocrazie del continente.

Si capisce ora come possa aver operato il processo di sviluppo ineguale e geograficamente combinato: i grandi conflitti territoriali del periodo medievale non scuotevano l'Inghilterra. La campagna inglese non risentì della guerra dei Cento Anni (1337-1453), il cui scenario fu il territorio francese. E così si comprende oltretutto perché la formazione francese abbia dovuto realizzare, su una scala molto più grande, l'accentramento dello Stato assolutista. Un effetto diretto di quella *geopolitica delle transizioni*, concettualmente indefinita, che era legata alla *geografia di corte*.

3. *Questione agraria, decadenza ideologica e geopolitica*

Lenin ha parlato di due percorsi principali della transizione capitalistica. Uno è il *tipo nordamericano o classico*, dove «l'azienda del grande proprietario fondiario non esiste» o «viene frantumata dalla rivoluzione» e il contadino va «evolvendosi in *farmer* capitalistico»⁵⁹. Fu questa la via che interessò Maurice Dobb nella sua lettura della differenziazione sociale che produsse la *borghesia parvenu* della periferia britannica, poi trasformata nella classe dei grandi affittuari capitalistici ricordata da Brenner. Il secondo è il *tipo prussiano*, dove «l'azienda del grande proprietario fondiario fondata sulla servitù si tramuta lentamente in azienda borghese di tipo junker, condannando i contadini a decenni della più

⁵⁹ LENIN 1980, p. 30 [tr. it., p. 416].

tormentosa espropriazione e asservimento»⁶⁰. Il dettaglio da evidenziare ai nostri fini è che nella via prussiana siamo di fronte a una forma di transizione in cui sono ampiamente preservati «i principali pilastri della vecchia “sovrastruttura”»⁶¹.

Questo schema si basa sull'analisi marxiana della fallita rivoluzione tedesca del 1848, in cui il processo tedesco viene confrontato con le rivoluzioni inglese e francese, i principali simboli della dissoluzione del feudalesimo:

«Le rivoluzioni del 1648 e del 1789 non furono rivoluzioni *inglesi e francesi*, furono rivoluzioni di stile *europeo*. Non furono la vittoria di una classe *determinata* della società sul *vecchio ordine politico*; furono la *proclamazione dell'ordine politico per la nuova società europea*. In esse vinse la borghesia; ma la *vittoria della borghesia* fu allora *la vittoria di un nuovo ordine sociale*, la vittoria della proprietà borghese su quella feudale, della nazionalità sul provincialismo, della concorrenza sulle corporazioni, della divisione sul maggiorasco, del dominio del proprietario della terra sulla dominazione del proprietario da parte della terra, dell'illuminismo sulla superstizione, della famiglia sul nome della famiglia, dell'industria sulla pigrizia eroica, del diritto civile sui privilegi medievali...»⁶².

Niente di tutto ciò, sottolinea Marx, sarebbe stato realizzato dalla borghesia tedesca, in particolare quella renana, negli anni dopo il 1848. Presati dai moti popolari da un lato e – prerequisite dell'assunzione borghese del potere dello Stato⁶³ – dalle necessità finanziarie della Corona dall'altro, i suoi rappresentanti cercarono invece la via del compromesso, un tentativo di «lesinare sui costi di produzione del dominio borghese» che «gravò la borghesia dei milioni esorbitanti che costa la restaurazione del dominio feudale prussiano»⁶⁴. Di conseguenza, ci fu un rafforzamento dell'aristocrazia feudale delle vecchie provincie prussiane, della sua polizia, del suo esercito, della sua burocrazia e della sua magistratura, che fino al Novecento rimasero il cardine della conservazione del diritto

⁶⁰ LENIN 1980, p. 30 [tr. it., p. 226].

⁶¹ LENIN 1982, p. 10 [tr. it., 10].

⁶² MARX 1987, p. 56 [tr. it., pp. 158-159].

⁶³ MARX E ENGELS, 1991

⁶⁴ MARX 1987, p. 75 [tr. it., p. 168].

prussiano e cioè di un diritto penale, costituzionale, civile, amministrativo ed ecclesiastico preposto a garantire i privilegi feudali⁶⁵.

Questa lettura di Marx non ha influenzato solo Lenin. Anche il Lukács de *La distruzione della ragione* ne è fortemente dipendente. Ed è qui che sta la cosa che ci interessa e cioè il punto in cui convergono gli studi sui *percorsi di sviluppo* e le questioni *geopolitiche*. Per Lukács, se nel capitalismo la divisione sociale del lavoro si approfondisce e si difonde in ampiezza e in tal modo «si insinua profondamente nell'anima di ciascuno, provocando in essa profonde deformazioni» ideologiche⁶⁶, è nelle *formazioni a base agraria con forti residui feudali* e una debole tradizione democratico-borghese che questo processo si presenterà nelle forme più drammatiche. Saremmo di fronte all'esaltazione dell'irrazionalismo e dell'anticapitalismo romantico, massima espressione della fuga dalla realtà economica e sociale, o alla giustificazione del compromesso di classe «tra la borghesia e i residui del feudalesimo» – già proposta da Malthus – che dà la coloritura ideologica “essenziale” di questa evoluzione:

«L'irrazionalismo come concezione del mondo fissa questo svuotamento dell'anima umana da ogni contenuto sociale e lo contrappone in maniera rigida ed esclusiva allo svuotamento, altrettanto mistificato, del mondo dell'intelletto. [...] Parallelamente alla decadenza del capitalismo [...] l'irrazionalismo fa appello [...] ai peggiori istinti umani, alle riserve di animalità e di bestialità che necessariamente si accumulano nell'uomo in regime capitalistico. Se le menzognere formule demagogiche del fascismo invocanti “il sangue e il suolo” poterono incontrare una così pronta diffusione nelle masse piccolo-borghesi [...] grande è la responsabilità che oggettivamente ricade sulla filosofia e la letteratura della decadenza»⁶⁷.

È vero che, riconosce Lukács, come dicevano Marx ed Engels, lo sviluppo ineguale spiega come anche le situazioni più arretrate possano conoscere una fioritura culturale. Tuttavia, è forte nel filosofo ungherese l'idea che per «giustificare dal punto di vista ideologico i rapporti del Reich bismarckiano con la vecchia Germania semif feudale e semiassolutistica» fosse centrale

⁶⁵ MARX 1987, p. 53 e p. 77, nota 37 dei traduttori brasiliani [tr. it., p. 156 e p. 169].

⁶⁶ LUKÁCS 1981b, pp. 121-122.

⁶⁷ LUKÁCS 1981b, p. 127 [tr. it., p. 151 e pp. 168-169].

il ruolo «della filosofia romantico-reazionaria», intesa come una filosofia della decadenza⁶⁸. È l'ingresso nella fase imperialistica, coerente con la conservazione del compromesso tra la borghesia e il feudalesimo degli Hohenzollern, che definisce in ultima analisi questo processo. Lo troviamo nell'emergere della deformazione irrazionalista dell'anticapitalismo romantico di Tönnies, con la sua opposizione tra civilizzazione e cultura, nell'energico ritorno al passato della “filosofia della vita” di Nietzsche, nell’“esistenza autentica” che più avanti appare in Heidegger e anche nel sottile irrazionalismo di Max Weber, la cui difesa di una Germania democratica condivideva «con gli altri imperialisti tedeschi la concezione della missione geopolitica (colonizzatrice) dei “popoli di signori”»⁶⁹ eretta nel Reich guglielmino.

Non c'è dubbio che tutti questi sviluppi corrispondono al carattere reazionario che segnerà l'egemonia della Prussia nell'unificazione tedesca, un processo che si rafforzerà dopo la sconfitta dei *Brefreiungskriege*. Dopo l’“agitazione napoleonica”, motore della trasformazione capitalistica indotta dall'esterno, la Germania si immerse in una «crisi colossale dei miti», abbracciando «un'onda reazionaria e un torbido sciovinismo»⁷⁰. Tuttavia, va riconosciuto che la categoria di *decadenza ideologica* e l'imputazione al romanticismo tedesco che essa comporta implicano una sorta di visione escatologica che rimuove il monito dello stesso Marx «contro lo schematismo di una visione della società ridotta a un'unica e indifferenziata “massa reazionaria”»⁷¹. Prendendo le distanze da Lukács, Losurdo⁷² ci ricorda invece che il periodo che concluse le Guerre di Liberazione non può essere interpretato come del tutto reazionario, una configurazione che si concretizza sostanzialmente nella seconda metà del XIX secolo. Il filosofo italiano ci rimanda così a Engels. Fu il partner intellettuale di Marx, infatti, a ricordare che «anche il popolo tedesco ha la sua tradizione rivoluzionaria», come ci mostrano «la Riforma e la guerra dei contadini» ma anche «la “rivoluzione filosofica” (cioè lo sviluppo dell'idealismo da Kant a Hegel) che aveva preceduto e preparato

⁶⁸ LUKÁCS 1981a, pp. 136-137 [tr. it., p. 595].

⁶⁹ LUKÁCS 1981a, p. 153 [tr. it., p. 616].

⁷⁰ LOSURDO 2008, p. 15 [ed. or. it., p. 24].

⁷¹ LOSURDO 2006, p. 190 [ed. or. it., p. 167].

⁷² LOSURDO 1987.

lo scoppio della “rivoluzione politica” del 1848», cose che come le «riforme seguite alla disfatta di Jena» (1806) e alle Guerre di Liberazione segnano «l’inizio della rivoluzione antifeudale in Germania»⁷³.

Ancora una volta, va considerato che la conservazione dei rapporti feudali sancita dal diritto prussiano rimase molto rigida a est dell’Elba⁷⁴. Al tempo stesso, nella misura in cui ricorda qualcosa della *questione territoriale* presente nella transizione capitalistica italiana – lo *scambio ineguale tra campagna e città*, che attraversa le strutture regionali per raggiungere una dimensione nazionale –, questo processo non costituisce un fenomeno soltanto tedesco. Del resto, anche Dobb faceva riferimento a una «*politica coloniale interna*» a proposito dei capitalismi di fine XIX secolo, capaci di ricreare all’interno di ogni formazione «un sistema di metropoli e colonia», e vi includeva la Germania, la Russia e persino formazioni liberali come la Francia e gli USA⁷⁵.

Già riduttiva sul piano geografico, non c’è dubbio che l’assimilazione tra residui feudali tedeschi e decadenza ideologica non è in grado di cogliere la dialettica della storia, molto chiara nei moniti di Engels, anche se in questa dialettica – come concludeva Gramsci sulla scia di Hegel⁷⁶ – c’è talvolta un andamento «lento e silenzioso». Più che da una decadenza ideologica come espressione della via prussiana, la formazione tedesca sembra meglio interpretata dalla categoria gramsciana di rivoluzione passiva. La «questione nazionale e quella di classe» è stata risolta per via “intermedia” con la «fusione tra il vecchio e il nuovo», nel senso che se «le vecchie classi feudali rimangono come ceti governativo dello Stato», mantenendo «ampi privilegi corporativi nell’esercito, nell’amministrazione e sulla terra», esse «almeno... diventano gli intellettuali della borghesia»⁷⁷, costringendo la struttura dello Stato a una maggiore apertura.

A questo punto siamo pronti per una valutazione filologica della categoria di *geopolitica* intesa nella sua *accezione odierna*. Come abbiamo visto, essa ha origine nella *Politische Geographie* di Ratzel, il quale associava lo Stato a «regioni organiche nella loro variazione», secondo un

⁷³ LOSURDO 1987, p. 161.

⁷⁴ MARX 1987, pp. 77-78, nota 38 dei traduttori brasiliani [tr. it., p. 169].

⁷⁵ DOBB 1987, p. 197 [tr. it., p. 230].

⁷⁶ BURGIO 2002, p. 21.

⁷⁷ GRAMSCI 1975, p. 2032.

movimento istituito dalla «natura fluida» delle sue «popolazioni»; una concezione a partire dalla quale il geografo tedesco arrivava a contestare come «dogmatica e sterile» la descrizione del «territorio statale come oggetto stabile e interamente fisso»⁷⁸. Uno Stato che si sviluppa secondo una «logica» e «interessi propri», insomma, al cui centro domina l'«appetito territoriale», destinato a «garantire e accrescere lo spazio vitale»⁷⁹. Ora questo modo reazionario di concepire lo Stato è soprattutto figlio del periodo successivo al 1848. È l'epoca della *Realpolitik* di Rochau e Baumgarten, come dell'idea bismarckiana di una Germania «divenuta grande» non «attraverso il liberalismo e il libero pensiero» ma «per mezzo di governanti forti [...] che hanno avuto la massima cura delle forze militari e finanziarie dello Stato» e che con la loro «autocratica mano» seppero «gettarle con coraggio e senza scrupoli nella bilancia della politica europea non appena si presentò il momento favorevole»⁸⁰. Una categoria, cioè, direttamente correlata alla *fase imperialistica*, come fa giustamente notare Lukács, ma non alla fase ancora «estetico-letteraria» che aveva caratterizzato la Germania tra la fine del XVIII e la prima metà del XIX secolo⁸¹ e cioè ancora nel periodo del *Vormärz*, associato alle agitazioni politiche che precedettero le rivoluzioni del 1848 e alle origini di un'intera ondata di riforme. Risale a questo periodo l'idea che lo Stato non debba avere una configurazione infinita. Uno Stato, come definito da Hegel, che non tocca la sfera della famiglia, della società civile, dello spirito assoluto (l'arte, la filosofia e la religione), e non può sovrapporsi alla «storia del rapporto tra gli Stati»⁸². Uno stato, insomma, tutto diverso da quello che emerge dai paradossi presenti nelle formulazioni di Ratzel sulla *Politische Geographie*.

Proprio questa valutazione ci permette di concludere che non è corretta la tesi per cui la *Politische Geographie* ratzeliana sarebbe figlia del romanticismo tedesco e in special modo del movimento nazionalista che ne era emerso, come propone il geografo Robert Moraes⁸³ nell'associare

⁷⁸ RATZEL 1990, p. 176.

⁷⁹ MORAES 1990, p. 25.

⁸⁰ LOSURDO 1987, p. 30.

⁸¹ LOSURDO 1987, p. 36.

⁸² LOSURDO 1987, p. 119.

⁸³ MORAES 1990, pp. 16-19.

a Herder le tendenze espansionistiche delle formulazioni ratzeliane (in conseguenza di una lettura acritica e forse forzata de *La distruzione della ragione* di Lukács⁸⁴). Come ha sottolineato Isaiah Berlin, Herder fu un “anti-imperialista”, che «respinge[va] appassionatamente l’efficacia della conquista», essendo la sua francofobia nient’altro che una reazione all’arroganza dei «ufficiali francesi» inviati da Federico il Grande per «raddrizzare l’economia della Prussia Orientale»⁸⁵. Infatti, le eredità che Ratzel trae dalla cultura politica che risale alla svolta dal XVIII al XIX secolo lo legano alla geografia critica borghese di Carl Ritter e Alexandre Humboldt ed è da questa radice che deriva la sua cura – non percepita dalla critica di Jules Sion ma neanche dalla lettura simpatetica di Vidal de la Blache – di «non limitare la geografia a una geografia dello Stato e la geografia dello Stato alla *Politische Geographie*», una disciplina che costituiva una «forma di conoscenza» per lui «meno scientifica» ma anche «il più antico ramo della geografia»⁸⁶. Certamente, questa cura non impedì a Ratzel di invischiarsi in un “tragico paradosso” nel cercare di «adattare» la «funzione politica del sapere geografico» – che non negava – alle «nuove esigenze dell’organizzazione borghese, che coincidevano *tout court* con quelle dello Stato»⁸⁷. O, più precisamente, dello Stato al servizio dell’“imperialismo bismarckiano”, come anche le letture più edulcorate della *Politische Geographie* ratzeliana, inclini a ripetere anche le interpretazioni più inesplicabilmente ingenuie – come l’allargamento del significato dell’«imperialismo alla fine del XIX secolo» al fine di associarlo alla «migrazione umana» intesa come semplice «colonizzazione»⁸⁸ –, sono costrette ad ammettere.

⁸⁴ MORAES *passim*.

⁸⁵ JAHANBELGLOO 1996, pp. 131-132 [tr. it., p. 140].

⁸⁶ FARINELLI 2000, p. 952. La lettura della *Politische Geographie* di Vidal de la Blache è «esattamente contraria a quello che Ratzel disse» (FARINELLI 2000, p. 952). In effetti, per La Blache si può «dare al nome di geografia politica un senso più ampio ed estenderlo all’insieme della geografia umana» (LA BLACHE 2012, p. 403).

⁸⁷ FARINELLI 2000, pp. 951-952.

⁸⁸ È il caso di SEEMAN 2012, pp. 3 e 8. Ingenuità che la stessa *Politische Geographie* di Ratzel non sembra condividere quando conclude con «funesta lucidità» che «le differenze razziali» osservate negli Stati Uniti «si rivelano ben più

4. *Breve conclusione*

Le ricerche marxiste sul problema della transizione al capitalismo sono giunte alla conclusione che i grandi modelli esplicativi sono insufficienti a rendere conto delle storie concrete delle differenti formazioni e dei loro percorsi di sviluppo. Gli studi degli anni Quaranta e Cinquanta di Dobb e dei marxisti che lo hanno seguito, allontanandosi dal modello mercantile di Pirenne e Sweezy, hanno dato un notevole contributo in questa direzione. La categoria di formazione socio-spaziale elaborata da Milton Santos risponde alla necessità di cogliere queste storie concrete, in quanto consente di lavorare simultaneamente a livello teorico e storico, così che le particolarità spaziali (o socio-geografiche) emergono come momenti di una totalità e quindi anche come un campo di forze. Si tratta di un approccio in tutto e per tutto assimilabile alla categoria gramsciana di “blocco storico” e non solo perché esprime i rapporti dialettici tra struttura e sovrastruttura ma anche perché già Gramsci si era preoccupato della spazializzazione della totalità sociale. Poiché il blocco storico si riferisce alle relazioni sociali e politiche, non sorprende che Gramsci sia stato un precursore della critica del modello di transizione mercantile.

Le ricerche di Brenner negli anni Settanta hanno modificato alcune importanti conclusioni di Dobb. Queste conclusioni avevano permesso di cogliere ancor più in dettaglio le particolarità delle formazioni in transizione. Tuttavia, la critica del modello mercantile (adesso incentrata su Gunder Frank e Wallerstein) non è cambiata. Gli studi di Brenner ci consentono di concludere che i percorsi di transizione di cui parlava Lenin e associati al tipo classico e a quello prussiano non possono essere presi in maniera astorica. Anche Dobb, ad esempio, non distingueva bene tra la transizione francese e quella inglese, tendendo sempre ad associarle al percorso classico e trascurando gli effetti che la geopolitica delle transizioni aveva esercitato sulla prima. A rigor di termini, fu lo stesso Lenin a segnalare questo pericolo, indicando che nella realtà concreta sono possibili «infinite combinazioni varie degli elementi dell'uno o dell'altro tipo di evoluzione capitalistica»⁸⁹.

durature che l'“abolizione della schiavitù”», un fenomeno che ha lasciato «conseguenze [...] in Europa ancor più che in Asia» (LOSURDO, 2015, p. 302).

⁸⁹ LENIN 1982, p. 11 [tr. it., p. 10].

Le analisi che cercano di tracciare una linea diretta tra via prussiana, decadenza ideologica e geopolitica colonialista rivelano il medesimo problema di assenza di concretezza storica. L'analisi del "tragico paradosso" della *Politische Geographie* di Ratzel, embrione del futuro concetto di geopolitica al servizio del fascismo internazionale del XX secolo – lo spazio come "campo di forza" per eccellenza –, diventa incomprensibile da questa prospettiva di analisi, inaugurata in senso stretto da Lukács. La formazione tedesca, permeata fino al 1848 da lotte democratiche e popolari che corrispondono allo sviluppo della rivoluzione antifeudale in Germania – il *Vormärz* –, non può essere inglobata in una rigida interpretazione della via prussiana. La categoria gramsciana di rivoluzione passiva, richiamandosi alla maggiore concretezza storica richiesta da Lenin e registrando già nella sua espressione verbale l'andamento dialettico della storia – per quanto «lento e silenzioso»: «molecolare», nelle parole di Gramsci, il quale intendeva questi processi anzitutto come «criterio di interpretazione» – è una categoria molto più feconda per la soluzione di questi problemi.

Riferimenti bibliografici

BRENNER, ROBERT, 1979

Los orígenes del desarrollo capitalista: crítica del marxismo neosmithiano, "Teoría", 3.

Id., 1988

"Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial", in *El debate Brenner, estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, a cura di T. H. Aston e C. H. E. Philpin, Barcelona, Editorial Crítica; ed. it. Einaudi, Torino 1989, pp. 13-71.

BOIS, GUY, 1988

"Contra la ortodoxia neomalthusiana", in *El debate Brenner: estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, Editorial Crítica, Barcelona.

BURGIO, ALBERTO, 2002

Gramsci storico, Laterza, Roma/Bari.

DOBB, MAURICE, 1987

A evolução do capitalismo, VII ed., Guanabara, Rio de Janeiro; ed. it. *Problemi di storia del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 1971, IV ed.

ID., 2004

“Do feudalismo para o capitalismo”, in P. Sweezy et al. (a cura di), *A transição do feudalismo para o capitalismo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

FARINELLI, FRANCO, 2000

Friedrich Ratzel and the nature of (political) geography, “Political Geography”, 19.

ID., 2014

“Guida al Viaggio dei viaggi”, in A. Humboldt, *Viaggio alle regioni equinoziali del nuovo continente*, Quodlibet, Macerata.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni del Carcere, Einaudi, Torino.

ID., 1996

Lettere dal Carcere (1926-1937), Sellerio, Palermo.

HENRIQUES, LUIZ SÉRGIO, 2005

“Introdução”, in A. Gramsci, *Cartas do Cárcere*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

HILTON, RODNEY, 2004

“Capitalismo – o que representa esta palavra?” in P. Sweezy et al, *A transição do feudalismo para o capitalismo*, Paz e Terra. Rio de Janeiro [Questo saggio non è presente nella traduzione italiana; NdT].

JAHANBELGLOO, RAMIN, 1996

Isaiah Berlin: com toda liberdade, Perspectiva, São Paulo; ed. it. Armando, Roma 2012.

LA BLACHE, VIDAL DE, 2012

“A geografia política: a propósito dos escritos do Sr. Friedrich Ratzel”, in R. Haesbaert, — S.N. Pereira — G. Ribeiro (orgs.), *Vidal, vidais: textos de geografia humana, regional e política*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

LENIN, VLADIMIR ILICH, 1980

O programa agrário, LECH, São Paulo; tr. it. in Id., *Opere complete*, vol. XIII, Editori Riuniti, Roma 1965.

ID., 1982

O desenvolvimento do capitalismo na Rússia, Nova Cultural, São Paulo; ed. it. in Id., *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma 1956.

LE ROY LADURIE, EMMANUEL, 1988

“Una réplica al profesor Brenner”, in T. H. Aston — C. H. E. Philpin (a cura di), *El debate Brenner: estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, Editorial Crítica, Barcelona.

LOSURDO, DOMENICO, 2006

Antonio Gramsci: do liberalismo ao “comunismo crítico”, Revan, Rio de Janeiro; ed. or. it. Gamberetti, Roma 1997.

Id., 2008

A Revolução, a nação e a paz, “Estudos Avançados”, 62; ed. it. or. “La rivoluzione, la nazione e la pace” in P. Chiatti (a cura di), *Pensare e costruire la democrazia*, Morlacchi, Perugia 2009, pp. 13-37.

Id., 2011

Hegel e la libertà dei moderni, La Scuola di Pitagora, Napoli.

Id., 1987

La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel, Guerini e Associati, Milano.

Id. 2015

Il revisionismo storico. Problemi e miti, Laterza, Roma/Bari.

LUKÁCS, GEORG, 1981a

“Determinações para a crítica particular do desenvolvimento da sociologia” in J.P. Netto — C. N. Coutinho (a cura di), *Lukács – Sociologia*, Ática, São Paulo; ed. it. in Id., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1974, p. 610.

Id., 1981b

“A decadência ideológica e as condições gerais da pesquisa científica”, ivi; ed. it. in Id., *Il marxismo e la critica letteraria*, Einaudi, Torino 1977.

MARX, KARL, 1988

O Capital, Livro I, vol. I, Nova Cultural, São Paulo; tr. it. D. Cantimori, Einaudi, Torino 1975.

Id., 1980

Contribuição à crítica da economia política, Martins Fontes, São Paulo; tr. it. in Id., *Il capitale*, vol. II, appendici, Einaudi, Torino 1975.

Id., 1987

A burguesia e a contra-revolução, Ensaio, São Paulo; tr. it. M. Pflug, in *Opere complete*, vol. VIII, Editori Riuniti, Roma 1976.

MARX, KARL — ENGELS, FRIEDRICH, 1991

A ideologia alemã, Hucitec, São Paulo; ed. it. Editori Riuniti, Roma 1977.

MERRINGTON, JOHN, 2004

“A cidade e o campo na transição para o capitalismo”, in P. Sweezy et al., *A transição do feudalismo para o capitalismo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

MORAES, ANTONIO CARLOS ROBERT, 1990

“A antropogeografia de Ratzel: indicações”, in A.C.R. Moraes (a cura di), *Ratzel – Geografia*, Ática, São Paulo.

Id., 2011

Geografia Histórica do Brasil: capitalismo, território e periferia, Annablume, São Paulo.

RATZEL, FRIEDRICH, 1990

“As leis do crescimento espacial dos Estados” in A.C.R. Moraes (a cura di), *Ratzel – Geografia*, Ática, São Paulo.

SANTOS, MILTON, 1982

Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método, in Id., *Sociedade e Espaço*, Vozes, Petrópolis.

Id., 2008

Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica, Edusp, São Paulo.

Id., 1988

Metamorfoses do Espaço Habitado, Hucitec, São Paulo.

SEEMANN, JÖRN, 2012

Friedrich Ratzel entre Tradições e Traduções. Uma breve abordagem contextual, “erra Brasílis (Nova Série)”, 1.

SION, JULES, 2016

A segunda edição da Geografia Política de Friedrich Ratzel, “Revista de Geopolítica”, 2, vol. 7, jul.-dez.

SWEETZ, PAUL, 2004

“Uma crítica” in P. Sweezy et al., *A transição do feudalismo para o capitalismo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro; ed. it. Savelli, Roma 1973.

TAKAHASHI, KOHACHIRO, 2004

“Uma contribuição para o debate” in P. Sweezy et al., *A transição do feudalismo para o capitalismo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

State, territory and globalization: dialogues between Jürgen Habermas and Milton Santos

Renata Rogowski Pozzo (State University of Santa Catarina, Brazil)

Iole Iliada Lopes is a Brazilian geographer, holding an MA and a PhD in human geography from Universidade de São Paulo. With strong ties to the Partido dos Trabalhadores (Workers' Party), she has already held posts as the party's secretary for international relations and vice president of Fundação Perseu Abramo, a research and education institution linked to PT.

Her book *O Território, o Direito e os Estados Pós-Nacionais: um diálogo entre Habermas, a Geografia e as Relações Internacionais*¹ results from her doctoral thesis in human geography, defended at Universidade de São Paulo in 2005, first supervised by Armando Correa de Silva (1931-2000) and, after his death, by Antônio Carlos Robert Moraes (1954-2015). Lopes is the heir, thus, of a notable geographic lineage, considering that Professor Armando Correa da Silva², known among us as the “philosopher of Brazilian geography” formed a representative group of extremely thorough, critical and creative geographers, such as Antônio Carlos Robert Moraes himself, Ruy Moreira, Amélia Luisa Damiani, among others.

Initially, it is essential to situate her thesis, written at a moment in which the fall of the Berlin Wall still encouraged discourses about the end of the world socialist project and, together with it, the end of history, the end of grand narratives (beginning with historical materialism) and... the end of territory! This last issue would become the most notable path through which such *fin de siècle* deconstructions arrived in geography – not only in Brazil – raising metaphors (or fables of globalitarianism, as geographer Milton Santos wrote³) such as the famous “time-space compression”.

¹ LOPES 2022.

² His most representative works are the books *O Espaço Fora do Lugar* (1978), *De Quem é o Pedacão?* (1986) and *Geografia e Lugar Social* (1991).

³ SANTOS 2000a.

In the 1990s, internationally, critical theory is traversed by these questions, which intertwine with a new world map formed by the post-Fordist mode of economic regulation, neoliberalism and the discourse of post-modernity.

It is in this context, thus, that German philosopher Jürgen Habermas makes globalization a central topic of his analysis, as he begins to discuss how the principle of communicative action, developed by him in the previous decade, could extend to institutional forms of state and social organization in contemporary times.

Drawing a parallel with Brazilian geography, in the 1990s Milton Santos (1936-2001), too, elaborates on the issue of globalisation. However, while Santos clearly positions himself in defence of the territory state as a form of resistance against the postmodern transnational state (notably in the 1993 essay *O Retorno do Território*⁴ (*The Return of Territory*), at the same time he points to the possibility of a «universal consciousness» as «another globalization» as a horizon (for instance, in the 1998 book *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*⁵ (*For another globalisation: from hegemonic thought to universal consciousness*), Habermas elaborates controversial territorial conceptions by proposing the organisation of post-national states and a cosmopolitan democratic society.

Thus, throughout the book's 268 pages, published only in Portuguese until the present moment, the author seeks to understand “to what extent Habermas's theories about the post-national or cosmopolitan state would have succumbed to a current that, by accepting the inevitability of globalization, claimed to recognise in that process a *deterritorialization* of society – the radicalization of which would culminate in a sort of end of territories”⁶, even though Habermas is an insistent critic of postmodern ideas, which frequently underpin such analyses. In the introduction to the book, a discussion of the concept of territory for geography and Habermasian thought regarding globalization set the tone for a reading of the work.

⁴ SANTOS 2014.

⁵ SANTOS 2000a.

⁶ LOPES 2022, p. 2.

It is worth stressing that the work's background argument, that of "re-affirming the importance of territory not only as an analytical category, but in its materiality for the functioning of societies engendered by capitalist modernity" is reactualised among other phenomena of reality, in the 17 years between defence of the thesis and its publication, by the deepening of territory transnationalisation processes carried out by countries and corporations, but also by the emerge of China and BRICS, by political recognition of the "global South" and, in Brazil, by the 2016 parliamentary coup against president Dilma Rousseff, from Partido dos Trabalhadores, and full-fledged embrace of the neoliberal system, disguised beneath the nationalist discourse of president Jair Bolsonaro (elected in 2018 and later defeated in his attempt at re-election in 2022 by Luís Inácio da Silva). Furthermore, in the face of the irrationalist and negationist wave that emerged in Brazil during the COVID-19 pandemic, it is worth stressing the current renewed importance of attentive reading of a philosopher like Jürgen Habermas and his wager on human knowledge for the emancipation of society.

The book comprises three parts, each of which is developed in three chapters. The first part is titled "The social theory of Jürgen Habermas and the thesis of post-national states." It is considerably the longest part of the book, presenting a review of Habermasian thought.

In the first chapter, "The theory of communicative action," the author explores the essential elements of this theory presented by Habermas in 1981, when the philosopher undertakes his "linguistic turn," abandoning the paradigms of subject and self-consciousness, instead choosing «communication directed to intersubjective understanding as the foundation that will support his project for the emancipation of society and recovery of modern ideals [...]»⁷. As a starting point for that discussion, Habermas chooses moral and legal norms, given the importance that discourse ethics occupy in his theses, in the footsteps of Kant, for whom norms that could be generalised would be considered morally valid. In the first chapter, therefore, the author establishes connections between territory and law, the latter figuring as a possibility of universalisation, or formation of a cosmopolitan communicative community – something that could

⁷ Ivi, p. 39.

motivate approximations with Hegelian philosophy, but which is not explored by the author.

The second chapter, “Between facticity and validity: communicative reason as a foundation of law and democracy” deepens these reflections, with an attentive look at *Between Facts and Norms*” written by Habermas in the early 1990s. Here, the philosopher concludes that law is a category of social mediation between facticity, that is, the coercive nature of law, and validity, or the legitimation of norms. Lopes then investigates the relations between this idea and the theory of communicative action, as a theory of society that expresses Habermas’s conception of democracy, and through which processes law, in a non-coercive perspective, may legitimate the democratic organisation of complex societies.

After establishing this “theoretical background,” the chapter titled “Habermas and Post-national States” discusses Habermas’s proposal for overcoming the impasses of the welfare state caused by globalisation, highlighting the 2001 *A Constelação Pós-Nacional (The Post-National Constellation)*, a collection of essays by the author on the topic. In that work, it is possible to identify the author’s recognition that the welfare state was established between the 1950s and 1970s in western European democracies and to a lesser degree in the United States, that is, in a very limited historical period and geographic space, as Lopes stresses. In his view, such a state was capable of conducting the pacification of class conflicts, ensuring better conditions for democracy and citizenship. Globalisation, however, diminished the state’s ability to regulate the economy and distribute wealth. A response to the crisis of the welfare state regarding its maintenance and a continued harmony between economic growth and social equity could be the constitution of post-national democratic constitutional states.

At this point, Habermasian theory postulates that “from the reality of national states themselves a political project to overcome their limitations in the face of global order should be constructed – even if such a project ends up, contradictorily, causing that historical form to be superseded”⁸. According to Habermas, it would be possible to establish a relation between the two forms of integration identified by him as the system (vectors of globalisation) and the lifeworld (the place), that is, between

⁸ LOPES 2022, p. 156.

instrumental rationality and communicative rationality. Lastly, emancipatory struggles should not demand national sovereignty, but engagement with what he distinguishes as the beginning of a post-national state, the European Union.

The second part of the book, where the author analyses certain theses positioned in favour of the idea of loss of territoriality, received the title “Discourses about the end of territory: is this concept losing its materiality and explicative validity?”. This section is an especially interesting read for geographers, as the discourse regarding the end of territories also generated crises internal to geography. In Brazilian geography, an example of this moment is *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade* (*The Myth of Deterritorialisation: from “the end of territories” to multiterritoriality*), by Rogério Haesbaert⁹.

Through the three chapters that compose this part, the author seeks to clarify her argument that, even if Habermas accepts ideas about the end of territory at first sight, his theory actually presents a territorial slant that is not sufficiently developed. Lopes selects two works, *O Fim dos Territórios* (*The End of Territories*), by French political scientist Bertrand Badie, published in 1995, and *Um Outro Território* (*Another Territory*), by Brazilian sociologist Renato Ortiz, published in 1999, to demonstrate the main arguments of that line of thought. Each of these books is presented in a chapter: “Bertrand Badie and the crisis of the principle of territoriality” and “Renato Ortiz and uprooted territoriality,” with the author presenting her syntheses in the third chapter, “Critical considerations on theses of deterritorialization”.

Lopes considers both analyses to stem from the realization that nation, state and territory are localised historical forms, and questions why both theories, identifying the transformations undergone by these forms in the current historical moment, point to their disappearance rather than transformation: «What we would like to put in question here, then, is not whether these forms are being historically transformed, but to what extent this transformation has reached that threshold at which, in dialectic terms, it is possible to identify a qualitative alteration that allows us to speak of *superseding*»¹⁰. She further argues: «Anyway, the problem

⁹ HAESBAERT 2004.

¹⁰ LOPES 2022, p. 218.

which seems to us central here is that if globalisation is rooted in a productive restructuration that intensifies the transnationalisation of economy, and if the circulation of information, goods and money gains world space, on the other hand the organisation of political power continues to be grounded on the structure of the national state, whose sovereignty, as seen, can only be defined territorially»¹¹.

At this point, the author raises the important reflection that theses about the end of the state find an echo in the historic observation that the state has been serving as a tool for capitalist accumulation and that its operation, in certain contexts, is marked by authoritarianism and violence. However, such theses end up, contradictorily, corroborating the neoliberal set of ideas that seeks precisely to use the state as an agent for facilitating accumulation.

This question, in fact, demands an important distance to be drawn between Habermas and such theses, as he proposed a theory and a «social project that would presuppose an established legal order and institutionalised power». That is why Lopes argues that his democratic project based on law would be «inherently territorial», given that there is no legal order without definition of a jurisdiction, nor institutional power without delimitation of scope.

Thus, the third part of the book is reached: «Post-national states and the cosmopolitan society of Jürgen Habermas: from inherent territory to absent territory», in which the author indicates why Habermas's theses should not be immediately identified with those about the end of territories, while pointing to the limits of his project.

Returning to Habermas's ideas, in the first chapter, "Inherent territoriality: the *territorial* democratic state of law as a foundation of the Habermasian emancipatory project," Lopes demonstrates that the territorial discussion underlies his thought: «Neither can his social theory abandon a spatial basis that defines the limits of the exercise of institutional power and the validity of law, nor can the other imagine a global society integrated only through 'networks,' as his discussion of social solidarity and forms of communication directed to understanding in the lifeworld

¹¹ Ivi, p. 221.

presupposes a circumscribed, “closed” spatial horizon – a referent social space»¹².

In the second chapter, “Amplified territoriality: the European Union as a post-national *territorial* state,” in turn, Lopes shows how Habermas, believing in the welfare state’s superiority, but simultaneously realising that globalisation unstructured its national bases, proposes such a state in the post-national sphere. His idea involves the expansion of this model, which should impose limits to the market and wealth redistribution, a «federative democratic state of law», in which, we highlight, «national identities would be preserved»¹³, «it would not be the case, after all, for abandoning borders, but for creating a new, amplified border, with its function of territorial delimitation remaining intact»¹⁴.

In the last chapter of the last part, “Absent territoriality: Habermas’s cosmopolitan democracy,” Lopes finally analyses Habermas’s more mature proposal for overcoming the impasses of globalisation after recognising the limitation of national forms of power. At the same time, she points at a movement in his thought from a cosmopolitan state (or an international order underpinned by the nation-state form), the impasses and limitations of which were demonstrated by theory, to a cosmopolitan democracy, marked by the publication of the essay *A Paz Perpétua (Eternal Peace)* in 1996. At this moment, Habermas starts to discuss the loss of political capacity by states and the supposed mundialisation of politics and communication, which would be constituting a «global public sphere». It is at this point that, according to Lopes, Habermas’s arguments lose consistency – even more so considering the context of the two first decades of the 21st century, with the hardening of USA external policy, the war in Ukraine, or the scandal involving fake news in the Brazilian electoral process: «It is precisely that material foundation – territory – what will be lost in his attempt to apply some principles of organization of modern state democracies to a “world” that, in this sense, is no more than an abstraction»¹⁵.

¹² Ivi, p. 239.

¹³ Ivi, p. 242.

¹⁴ Ivi, p. 243.

¹⁵ Ivi, p. 249.

Finally, after following this path in which, even though the chapters may be read separately, each of them builds on the previous ones, Lopes builds the complex final consideration that territory is not absent for Habermas but, since it is inevitable, it is actually neglected, “which contributes to make explicit the difficulties he finds to adjust his project to concrete global social reality”¹⁶. Then, the honest way in which the author approaches Habermas’s thought is commendable, warning us that «[...] we would like to remind the reader that a good “dialogue”, like the one intended here, is not necessarily made of consensus and agreement; rather, it represents the possibility of expressing disagreement and counterpoints»¹⁷.

In that sense, it is important to mention that Habermas aligns with the critique of neoliberalism, especially for his active reflection about the future, whereas *pensée unique* disputes hegemonies by making historical and current processes invisible and denying possibilities of another future – including beyond capitalism. In fact, «the idea that modernity is an uncompleted project is perhaps one of Jürgen Habermas’s most well-known ideas». He distances himself, in turn, from liberal currents, which according to him treat «rights as goods liable to possession and distribution [...] law is not a “thing”, but a relation – and [...] as such, to *have it* is not enough: one must *exercise it* to benefit from it»¹⁸.

Nevertheless, the superficiality of his territorial reflections unfortunately moves his ideals of freedom and democracy away from concreteness. We can, perhaps, look at his work from the perspective of Susan Buck-Morss’s critique of French Enlightenment in *Hegel e o Haiti (Hegel and Haiti)*, with a brilliant preface by Vladimir Safatle in its 2017¹⁹ Brazilian edition. The book, even though evidently not deploring universalist discourse, denounces the absence of slavery from European political philosophy and demonstrates how modern reason has clear geographical boundaries.

In fact, in this context, I believe that a topic opened by reading the book is: is modernity solely capitalist?

¹⁶ Ivi, p. 179.

¹⁷ Ivi, p. 4.

¹⁸ Ivi, p. 128.

¹⁹ BUCK-MORSS 2017.

Lastly, the contributions this work offers to Brazilian geography are notable, not only for the conceptual work it includes, especially about state and territory, but for the openings for dialogue between Habermas and Milton Santos. Perceiving Habermas's presence in Santos's concepts of horizontality and verticality is inevitable, and perhaps that also applies to Santo's proposal of the state as a federation of places²⁰.

These exchanges demonstrate the translatability of concepts and create openings for emancipatory universalist thought. Nevertheless, the contemporary world may force us to reassess the western idea of cosmos, to think about potent irradiations of history and territorialities from south to north for, as Milton Santos reflected:

«The world has significantly changed. All countries have changed immensely and so have diverse areas. We become astonished at these mutations. The results of the last census have been published in Brazil, and its contents indicate that much effort will be required of social scientists to reinterpret this country in relation to the world. The difficulty I face today is similar, but in an inverted manner. Because if I intend to produce a discourse that is not only about Latin America, but about the world, I do it from Latin America. Because all theorisations about the world are, ultimately, theorisations that have a geographic point of reference»²¹.

Bibliographical references

BUCK-MORSS, SUSAN, 2017
Hegel e o Haiti, n-1 edições, São Paulo.

HAESBAERT, ROGÉRIO, 2004
O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

LOPES, IOLE ILÍADA, 2022
O Território, o Direito e os Estados Pós-Nacionais: um diálogo entre Habermas, a Geografia e as Relações Internacionais, Dialética, São Paulo.

²⁰ SANTOS 2000b.

²¹ Ivi, p. 87.

SANTOS, MILTON, 2000a

Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal, Record, Rio de Janeiro.

Id., 2000b

El territorio: un agregado de espacios banales, “Boletín de Estudios Geográficos”, 96.

Id., 2014

O retorno do Território (1993), in Id., *Da totalidade ao lugar*, EdUSP, São Paulo.

Note

«Non più parole ma piogge di piombo»¹. Il labirinto degli anni Settanta in libreria

Alessandro Barile (Università “La Sapienza” di Roma)

Vi è ancora un bisogno di verità che ruota attorno al lungo Sessantotto italiano. Ne è prova la persistenza editoriale del tema, che vede storia e testimonianza – sovente uno strano ibrido tra le due – catalizzare l’attenzione di un discreto pubblico di studiosi e appassionati. A conferma dell’esistenza di un significativo interesse pubblico appaiono soprattutto le numerose ristampe e riedizioni di opere di difficile reperibilità: ad esempio i ricordi di Prospero Gallinari (*Un contadino nella metropoli*, Pgreco 2023, I ed. 2006) o l’operaismo di Romolo Gobbi (*Com’eri bella, classe operaia*, Derive Approdi 2023, I ed. 1989), che si vanno ad aggiungere ai lavori “laterziani” di Valentine Lomellini (*La diplomazia del terrore*, 2023; Il “*Iodo Moro*”, 2022), al lavoro di Monica Galfrè (*Il figlio terrorista*, Einaudi 2022), nonché alla vasta ricostruzione di Miguel Gotor (*Generazione Settanta*, Einaudi 2022). Vogliamo qui concentrare l’attenzione sui ricordi di Guido Viale (*Niente da dimenticare*, Interno 4 edizioni 2022), e soprattutto sul discusso lavoro di Roberto Colozza (*L’affaire 7 aprile*, Einaudi 2023), letto alla luce di un altro libro importante e scomparso e meritoriamente rieditato da Chiarelettere, *La generazione degli anni perduti*, di Aldo Grandi (2023, I ed. 2003).

I confini “politico-cronologici” degli anni Settanta si dilatano o si contraggono a seconda delle interpretazioni (e delle convenienze). Se Miguel Gotor li allunga non senza valide motivazioni («1966-1982»), Guido Viale li “decentra” con giustificazioni meno comprensibili ed esplicite («dal 1962 al 1976», p. 15). Possiamo giocare con le genealogie: se ne può individuare una di lungo respiro (il 1956 come crisi e scomposizione del marxismo italiano)²; oppure il 1962 (gli scontri di piazza Statuto a Torino, la nascita della rivista «Quaderni rossi»)³. Si potrebbe, invece, postdatare il Sessantotto all’Autunno caldo del 1969, la trasformazione di una certa nuova sinistra nell’estrema sinistra dei gruppi (Lotta continua e Potere operaio, la radiazione del *manifesto*, la nascita del Collettivo politico

¹ Dall’inno di Potere Operaio, *Stato e padroni, fate attenzione* (1971).

² Cfr. CORRADI, in PETRUCCIANI 2015, pp. 11-42.

³ Cfr. REVELLI, in DELLAVALLE 2000, pp. 96-107.

metropolitano, Sinistra proletaria e, da queste due esperienze, le Brigate rosse).

È un fatto, però, che il lungo Sessantotto italiano culmina in tre eventi, che si pongono all’apogeo e – allo stesso tempo – ne innescano il groviglio di penetranti contraddizioni: la «terribile bellezza» del 12 marzo 1977 (secondo le note parole di Franco Piperno) – “acme insurrezionale” posto tra la cacciata di Lama dalla Sapienza (17 febbraio) e la morte di Giorgiana Masi (12 maggio); la «geometrica potenza» (sempre Piperno) del 16 marzo-9 maggio 1978 (rapimento e uccisione del presidente della Democrazia cristiana Aldo Moro, nonché dei cinque uomini della sua scorta); infine, i processi scaturiti dall’ordine di arresto emanato dal sostituto procuratore di Padova, Pietro Calogero, il 7 aprile 1979, reazione repressiva dello Stato alla crisi politica di tutto il decennio. Quest’ultimo evento è al centro dello studio di Roberto Colozza. Un passaggio cruciale della democrazia italiana su cui tanto si è scritto ma che per la prima volta vede una sistemazione storiografica compiuta.

Il “teorema Calogero” altro non è che il tentativo della procura di Padova di stabilire un collegamento organico tra i vertici dell’Autonomia operaia organizzata (e quindi del movimento “legale” e di massa) e quelli delle Brigate rosse (e quindi, per estensione, della lotta armata). Il vertice e la figura di raccordo cosciente (e organizzativo) tra le due componenti di uno stesso progetto eversivo veniva individuato in Toni Negri. Sin da subito, e ancor di più col senno del poi, la correlazione appariva non solo forzata, ma addirittura fantasiosa, col solo fine di smantellare il gruppo dirigente dell’autonomia operaia sulla scorta di un impianto accusatorio altamente improbabile e infatti smentito tra appello e cassazione. Colozza, però, introduce il discorso sottolineando il carattere «pionieristico» e «documentato», (ancorché «schematico») dell’ipotesi inquisitoria di Calogero (p. XIII). L’autore, dunque, sfida esplicitamente il lettore ad andare oltre un certo “luogo comune” nel tempo assestatosi nelle testimonianze di alcuni “addetti ai lavori”. È un dato di fatto che il teorema edificato da Calogero non abbia retto alla prova dei fatti, sia storici che giudiziari. Su di una incontrovertibile verità storica (l’alterità manifesta, sul declinare degli anni Settanta, dei progetti politici di Negri e delle Br) si è però innestata una vulgata, che potremmo definire “deresponsabilizzante”, promossa da alcuni protagonisti di quegli anni, e in primo luogo

dallo stesso Negri: l'estraneità dei movimenti dalla lotta armata. Vorremmo concentrare l'attenzione su questo punto.

Il teorema giudiziario costruito da Calogero è infondato perché, in buona sostanza, parte da una incapacità di capire il movimento di classe scaturito dal Sessantotto, un'incapacità che non è solo sua ma di tutto il sistema politico che lui, in questa occasione, rappresenta:

«Il terrorismo presenta [...] una tale ricchezza e profondità di articolazioni, di esperienza, di specializzazione teorica e pratica da evocare potentemente la complicità, il sostegno e la copertura di autorevoli e influenti personaggi gravitanti nel mondo della cultura, dell'economia, della finanza, della politica interna e internazionale e fors'anche in settori non secondari dell'apparato statale»⁴.

Non è pensabile, per Calogero, un così lungo e articolato periodo di lotte di classe, di partecipazione popolare e di disponibilità alla violenza politica, un periodo culminato con il drammatico binomio 1977-78, senza che questo non sia stato in qualche modo eterodiretto. Eterodiretto dall'alto, attraverso canali di appoggio politico e finanziamento economico, nazionali e internazionali⁵; ed eterodiretto "dal basso", attraverso l'azione diabolica di un gruppo dirigente «borghese e intellettuale»⁶ (dunque estraneo alle "vere" lotte di classe, ai "veri" interessi del proletariato) in grado di garantirne unità di propositi e organizzativa, un'unità che, mefistofelicamente, appariva pubblicamente disunita e polemica ma che, in realtà, era omogenea tanto ideologicamente quanto operativamente. Quel che Calogero voleva demolire era appunto l'idea di una autonomia progettuale della lotta politica delle classi popolari italiane, capaci di "tumultuare" ma mai di insorgere veramente.

Detto questo, bisogna anche riconoscere che il lavoro di costruzione del teorema (di vero e proprio teorema, infatti, si tratta) si fonda

⁴ *Procura della Repubblica di Padova – requisitoria del Pubblico Ministero Pietro Calogero nel procedimento penale contro Alisa Del Re ed altri del 18 maggio 1981*, in Atti della Commissione parlamentare d'inchiesta sulla strage di via Fani sul sequestro e l'assassinio di Aldo Moro e sul terrorismo in Italia, doc. XXIII, n° 5, Roma 1993 (d'ora in avanti definito *Requisitoria Calogero*), pp. 111-112.

⁵ *Ivi*, pp. 118 e 120.

⁶ *Ivi*, p. 116.

interamente su una documentazione politica effettiva, che Calogero «pionieristicamente», usando la definizione di Colozza, vaglia in profondità e a cui dà valore probatorio. Calogero “prende sul serio” le parole dei soggetti collettivi protagonisti del decennio, li fa parlare attraverso i documenti da loro stessi pubblicati, e attorno a questa ricostruzione storica giunge alla conclusione (giudiziaria) che la lotta armata è il progetto strategico dell’Autonomia operaia, di cui le Br costituiscono il braccio operativo. Lo scavo e lo studio di questa mole impressionante di dati fa luce su molti aspetti controversi degli anni Settanta. E sarà proprio questa documentazione a costituire il filo conduttore di una ricostruzione complessiva del periodo che Colozza accenna ma che non dispiega pienamente (d’altronde non è il focus del libro), appoggiandosi soprattutto sul già menzionato lavoro di Aldo Grandi, utilissimo strumento “euristico” per cogliere le vicissitudini di Potere operaio tra la sua nascita (autunno 1969) e la sua fine (convegno di Rosolina, maggio-giugno 1973).

Il nodo irrisolto è quello appunto della lotta armata. Il 1969 operaio vede un protagonismo della nuova sinistra (l’Assemblea operai-studenti di Torino) che culmina con la “rivolta di corso Traiano” del 3 luglio. Molto rapidamente l’organismo unitario di coordinamento delle lotte dentro e fuori la fabbrica si trova a fare i conti con l’esonazione di questa “insubordinazione operaia” nella metropoli. La nascita dei gruppi, preparata dalle lotte studentesche del Sessantotto, prende forma concreta attorno ad un problema politico e organizzativo al tempo stesso: la funzione dirigente degli organismi rivoluzionari cresciuti nelle e dalle lotte di fabbrica dell’Autunno caldo. Dall’Assemblea operai-studenti prenderanno forma Lotta continua e Potere operaio: la prima convinta del processo di ricomposizione del proletariato urbano attorno alle vertenze di fabbrica; il secondo ormai persuaso di un limite raggiunto dalla conflittualità sindacale, e non oltrepassabile rimanendo confinati alla sola vertenzialità operaia. Di qui la necessità del partito come strumento di generalizzazione della lotta operaia: il «partito dell’insurrezione». Questo partito «dell’insurrezione» è un soggetto che si propone esplicitamente di organizzare la lotta armata nel paese⁷. Sul punto converge tutto il gruppo dirigente di Potere operaio: alcuni più convinti ed espliciti (Franco Piperno, Oreste Scalzone, in generale i toscani e i romani), altri alla ricerca

⁷ Cfr. GRANDI 2023, pp. 219-231.

di una alchimia tra centralizzazione organizzativa e spontaneità di fabbrica (tra modello leninista e consiliarista, dirà Negri)⁸. Tutti, però, persuasi del salto di qualità di una lotta politica rivolta, a questo punto, direttamente contro lo Stato.

Il processo di formalizzazione di questo “salto di qualità” è rapido: al convegno di Roma del settembre 1971 viene istituita, all’interno di Potere operaio, l’area denominata Lavoro illegale, che “pubblicamente” prenderà il nome di Fronte armato rivoluzionario operaio (Faro), organizzazione combattente che, nella sua evoluzione organizzativa, collegherà il lavoro clandestino di Potere operaio con i Gap di Giangiacomo Feltrinelli, fino ad un con-fondersi di organizzazione e militanti. Sono vicende note, anche se, a volte, provocano imbarazzo. Vi è un procedere empirico, che nel momento stesso in cui opera per una lotta *parzialmente* clandestina (e sicuramente violenta), sperimenta anche una fugace alleanza organica con l’area del *manifesto* (nel 1971-72), nel tentativo di ridurre la frammentazione politica favorendo un processo di convergenza di una parte dei gruppi a sinistra del Pci⁹. “Neogramsciani” e “operaisti” saranno destinati a dividersi presto, ma il dato da cogliere è il tentativo di ricomposizione politica della sinistra rivoluzionaria degli anni immediatamente successivi all’Autunno caldo, che procede badando poco alle forme teoriche – che saranno esagerate (e mistificate) dagli interessati racconti postumi¹⁰ – e molto alla sostanza politica di un percorso che, peraltro, non esclude (ancora) il Pci come soggetto operaio con cui fare i conti, non solo nei termini della “nemicità”:

«Dopo le elezioni [del maggio 1972] si constatò che molti di noi erano andati a votare, in genere per il Pci perché l’odio contro Berlinguer, pur forte, era meno forte dell’odio di piccola setta contro il gruppo del Manifesto. Piperno, non so se da solo o d’accordo con Negri, decise di pubblicare sul numero successivo [di Potere operaio] un editoriale che lodava la classe operaia per aver votato, nonostante tutto, Pci»¹¹.

⁸ Documento citato nella Requisitoria Calogero, p. 372.

⁹ Cfr. GRANDI 2023, pp. 165-178.

¹⁰ Cfr. GRISPIGNI, in MORRA — CARLINO 2020, pp. 133-149.

¹¹ Testimonianza di Stefano Lepri riportata in GRANDI 2023, p. 317.

Il numero, del 21 maggio 1972, riconoscerà nel voto operaio al Pci un passaggio in avanti da salutare con la speranza che il Pci riesca a tradurre in lotta di classe il forte mandato elettorale¹².

Al centro delle discussioni interne all'organizzazione guidata da Negri e Piperno è, semmai, il carattere, la funzione e la natura della militarizzazione del movimento. Se questa “deve” darsi, appaiono insufficienti tanto la versione guevarista-antifascista dei Gap di Feltrinelli, sia quella compiutamente politico-militare dei brigatisti. L'una “tardo-resistenziale”, inadeguata ad esprimere le esigenze dell'operaio-massa nella congiuntura neocapitalista; l'altra avanguardistica nel suo dismettere il piano d'intervento pubblico. Occorre un soggetto politico in grado di collegare dunque l'azione di massa, alla luce del sole, con l'azione d'avanguardia, armata e clandestina. Il modello ideale che affascina soprattutto Piperno è l'Ira irlandese, che infatti ricorre nei ragionamenti proposti dal dirigente calabrese:

«La lotta armata è di lunga durata: ci interessa la situazione irlandese per il rapporto tra organizzazione armata e organizzazione politica, per il superamento dell'ipotesi insurrezionalista di conquiste militari: la lotta armata si intreccia con scioperi, con le lotte della casa... Nei GAP, RAF, BR quello che non è che un aspetto della lotta di classe è assunto a unico elemento informatore»¹³.

Eppure, anche il “doppio livello” sperimentato tanto nell'Irlanda del nord quanto nei Paesi baschi (con l'Eta) non convince pienamente i dirigenti di Potere operaio. Si individua un duplice rischio: da un lato, il politico che “usa” il militare – governando l'insubordinazione operaia piuttosto che esprimerla compiutamente (il rischio paventato è quello di una sorta di “riformismo armato”); dall'altro, il militare che fagocita la direzione politica sostituendosi ad essa (o identificandosi completamente con essa, staccandosi così dall'azione di massa). L'involontario risultato di questo precarissimo equilibrio sarà la tragedia di Primavalle (aprile 1973), scaturita da una cellula di giovani militanti vicina a Lavoro illegale. L'organizzazione, pur tentando una disperata difesa accusando polizia e

¹² *Lo scontro è fra le classi*, “Potere operaio del lunedì”, 11, 21 maggio 1972, p. 1.

¹³ Intervento di Franco Piperno riportato nella *Requisitoria Calogero*, p. 271.

magistratura di una «montatura»¹⁴ (ma indagando tra i suoi, in privato)¹⁵, non reggerà alle tensioni provocate da un livello militare disorganizzato e, proprio per questo, ingestibile: il convegno di Rosolina, sul delta del Po veneto, del maggio-giugno 1973, decreterà di fatto la frammentazione del gruppo: da un lato Toni Negri (e con lui Franco Tommei, Emilio Vescè, Mario Dalmaviva eccetera), che a Milano, attraverso il Gruppo Gramsci e la rivista «Rosso», darà vita a quella che verrà poi definita l'area dell'autonomia operaia; dall'altro i Collettivi politici veneti, instradati verso un percorso di più chiaro combattentismo armato, sebbene anch'essi gravitanti attorno all'area dell'autonomia. Ma soprattutto, la "frazione piperniana" (ma senza Piperno) a Roma proseguirà nel tentativo di costruzione di un magmatico apparato illegale composto da gruppi clandestini che, pochi anni dopo, confluiranno nelle Br.

Il 1973 è però anche l'anno della più grande mobilitazione alla Fiat culminata con l'occupazione della fabbrica di Mirafiori tra marzo e aprile e la vittoria sindacale degli operai, che strapperanno i più alti accordi contrattuali possibili, determinando un rapporto di forze con l'azienda mai più giunto a tali livelli. Il movimento dei "fazzoletti rossi" confermerà, agli occhi di tutta l'estrema sinistra di allora, la natura insurrezionale di un pezzo importante di classe operaia italiana, che, travalicando strutture sindacali e gruppi politici, esprimerà autonomamente un livello di lotte di fabbrica avanzato e una notevole capacità di direzione politica. Appare l'espressione più compiuta di quell'autonomia operaia che i gruppi intuiscono essere uno dei dati di fondo della congiuntura apertasi con l'Autunno caldo, non solo in Italia ma con più forza qui che altrove, almeno in Europa. Vi è l'evidenza di un "punto alto" della lotta capace di aggregare, attorno a sé, una progettualità politica generale, sia in termini di consenso diffuso che di conflittualità di classe. È quanto ci vedono le Brigate rosse, che proprio in questi mesi si insedieranno alla Fiat attraverso una serie di azioni a sostegno della vertenza (sequestro del dirigente sindacale missino Bruno Labate in febbraio; sequestro del capo del personale Fiat Ettore Amerio, in dicembre: ambedue rilasciati dopo poco tempo). È quanto ci vede Toni Negri e Potere operaio:

¹⁴ Cfr. COLLETTIVO DI "POTERE OPERAIO" 1974.

¹⁵ Cfr. MORUCCI 1999, pp. 89-90.

«Non c'è chi non veda come il programma comunista del salario politico e la parola d'ordine della lotta armata trovino in queste settimane alle Fiat un loro embrionale punto d'applicazione. La lotta operaia alla Fiat pone il problema dell'organizzazione a tutte le avanguardie del movimento. “Dalla lotta alla Fiat all'organizzazione di partito degli operai comunisti in Italia” [...]: questo è il passaggio che si deve cercare di praticare. Questo è il nodo con cui deve confrontarsi l'intera rete di avanguardie che compongono quel “partito informale” che è vissuto in questi anni»¹⁶.

Il “partito informale di Mirafiori” è la soluzione che alimenta i sogni insurrezionali di Potere operaio, la proposta in grado di garantire una militarizzazione a livello di massa, e non solo delle piccole cerchie di avanguardie armate. È su questa base – una suggestione legittimata da un livello di conflittualità interna alla fabbrica a dir poco esasperato – che viene avviato il confronto strategico con le Brigate rosse. Un serrato dialogo pubblico, che avviene sulle colonne di «Potere operaio del lunedì» in più occasioni¹⁷. Un confronto che farà dire, all'anonimo estensore dell'articolo pubblicato sulla rivista di Potere operaio (da Calogero identificato in Negri), che «tutte le azioni delle B.R. sono azioni di giustizia proletaria, di contrattacco, di rappresaglia e, insieme, rappresentazioni del potere proletario»¹⁸, e che porterà – questo è l'evento centrale a livello storico-politico, che infatti Calogero userà per comprovare l'accordo strategico¹⁹ – alla redazione congiunta della rivista «Controinformazione», a partire dall'ottobre 1973. La rivista, ideata da Toni Negri, Emilio Vesce, Fausto Tommei, Antonio e Luigi Bellavita, sarà di fatto co-gestita dalle stesse Br, come si evince dallo stesso libro-intervista curato da Soccorso rosso²⁰.

Questi alcuni dei fatti, peraltro ampiamente ricostruiti dallo stesso Aldo Grandi, e che testimoniano del tentativo di un pezzo di estrema sinistra italiana di sperimentare un coordinamento unitario al di là delle singole progettualità divergenti, e molto al di là – potremmo aggiungere

¹⁶ Editoriale, “Potere operaio del lunedì”, 43, 4 marzo 1973, pp. 1-3.

¹⁷ Cfr. l'intervista alle Brigate rosse ospitata sul n° 44 di “Potere operaio del lunedì”, 11 marzo 1973, p. 6; e l'ulteriore momento di confronto ospitato sul n° 46, *ivi*, 25 marzo 1973, p. 6.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. la Requisitoria Calogero, pp. 379 ss.

²⁰ Cfr. SOCCORSO ROSSO 1976, pp. 127-140.

– dei profili teorici dei diversi gruppi²¹. La violenza politica era, nei fatti, progettuale, e non “oppositiva”, come invece si evince dalle pagine del libro di Guido Viale. Per Viale l’origine della lotta armata è da ricavarsi dalla mancata volontà dello Stato di spezzare sul nascere le trame eversive dei suoi apparati “deviati”, culminate in piazza Fontana e nella successiva strategia della tensione. Fin troppo esplicitamente, Viale si domanda:

«La lotta armata sarebbe mai sorta dalle frange della nuova sinistra degli anni Settanta [...] se non ci fosse stata la sequenza delle stragi e delle manovre che per quasi dieci anni avevano alimentato la strategia della tensione? No. Non sarebbe sorta. All’origine del terrorismo di sinistra non c’era stato un ragionamento, ma un sentimento: l’indignazione per la strage di Piazza Fontana e quel che ne era seguito» (p. 73).

Si può concordare con Viale – meritoriamente distante da qualsivoglia dietrologia sul fenomeno – che l’azione “opaca” dello Stato in funzione terroristico-repressiva dei movimenti nel periodo 1968-74 abbia fornito un eccezionale carburante all’auto-percepita legittimazione di una violenza politica di sinistra in funzione di contrasto alle pulsioni golpiste di alcuni suoi apparati corrotti. Ma un ragionamento sulla violenza politica è precedente allo stesso Sessantotto, e va ben al di là della semplice reazione alle bombe in piazza o sui treni: vi è un’elaborazione che attraversa tutta l’estrema sinistra, che dura nel tempo, che si accresce man mano che si allontanano gli echi golpisti, e che soprattutto fa da sfondo a un tentativo insurrezionale ben più articolato della mera “resistenza antifascista” trasognata da Feltrinelli. Tutto questo è presente in Calogero, che però strumentalizza l’analisi storica deducendo arbitrariamente, da questo vasto (e traumatico) affresco politico-generazionale, l’incontrovertibile azione di un soggetto definito e apicale in grado di manovrare i fili di una scena invero altamente frammentata.

«A posteriori» – rileva Colozza – Calogero lamenta di essere stato «equivocato», di non aver mai stabilito un’unità organizzativa di Potere operaio e Brigate rosse, ma di aver operato congiuntamente in una superiore «entità unitaria» (p. 26). Al di là della confusa *excusatio* postuma, rimangono le parole della requisitoria, gli arresti, i lunghi anni in carcere

²¹ Ancora su rapporto Potere operaio-Brigate rosse, cfr. GRANDI 2023, pp. 277-286.

di militanti e dirigenti dell'estrema sinistra imputati di reati associativi a cui raramente ha fatto seguito una precisa responsabilità soggettiva dei reati ascritti.

Ma se l'ampia ricostruzione rimane sullo sfondo ed è, in qualche modo, data per buona dall'autore, centrale è il dipanarsi dei processi tra Padova e Roma, in uno sviluppo in cui la tecnicità dell'azione inquirente e giudicante offusca la dimensione "storico-politica" degli eventi. Questa può ricavarsi, paradossalmente, dall'azione del Pci, a cui Colozza dà giusto risalto. Il "compromesso storico" segna la fine di un rapporto incerto tra estrema sinistra e partito comunista, decretando – sono parole dell'autore – «l'irreversibile scelta di campo. Il Pci passava dalla parte delle istituzioni repubblicane» (p. 33). Il dibattito sulla fedeltà repubblicana e democratica del Pci è smisurato, e datarlo alla metà degli anni Settanta è opinabile. Il Partito comunista italiano aveva già dato ampia prova di "militare" nel campo della democrazia, pur nella sua strategia di superamento graduale del capitalismo. Di certo, se prima questa fedeltà si accompagnava ad arditi tentativi di tenere dentro alle ragioni del partito anche le varieguate spinte centrifughe, a partire dal "compromesso storico" questa stessa fedeltà cambia di segno e viene declinata ingaggiando una dura battaglia in seno alla propria *constituency* sociale. Questo passaggio determinerà non solo un'accelerazione nella marcia di avvicinamento all'area di governo, che troverà il suo inveramento proprio nel biennio 1976-78. Una delle conseguenze dirette sarà proprio la frattura radicale tra Pci ed estrema sinistra. Nel 1976 nasceva così la sezione "Problemi dello Stato", guidata da Ugo Pecchioli, sorta di ufficio di collegamento tra partito e magistratura col fine di contenere le spinte sovversive in seno al movimento operaio²². «Esplosi il "7 aprile" – continua Colozza – una malcelata adesione alle logiche dell'accusa pervase il Pci padovano» (p. 34). E ancora, «il Calogero-pensiero corroborava un partito che celebrava ora il proprio trionfo nella "guerra a sinistra" contro il comunismo eterodosso» (p. 33). Insomma, se la dimensione squisitamente politica degli anni Settanta rimane sullo sfondo, questa riemerge nell'azione di un Pci che parlava dichiaratamente di «guerra civile» in corso, salvo poi, a distanza di sicurezza, smentire tale carattere addossandolo totalmente alle fantasie dell'estremismo (cfr. p. 131). Lo spauracchio della "guerra

²² Cfr. NACCARATO 2015; LECIS 2016.

civile”, altro concetto polisemico e sovente strumentale (come lo stesso concetto di “terrorismo”)²³, era servito per giustificare i livelli repressivi, la legge sui collaboratori di giustizia, persino le torture della metà degli anni Ottanta²⁴, per poi addossarla alle presunte farneticazioni di chi, proprio in nome di un “riconoscimento storico” delle parti in conflitto, ne chiedeva una soluzione anche giudiziaria attraverso un’ammnistia per i detenuti politici.

Rimane il fatto che Calogero legge gli anni Settanta in una dimensione allucinata, ma non priva di aderenze con una realtà molto più magmatica di quanto poi si è tentato di ricostruire retrospettivamente, ricostruzioni sovente scovre di quei chiaroscuri²⁵ che invece costituivano la parte centrale dell’intero ciclo di lotte (il rapporto movimento-Pci; il ruolo della violenza politica, anche armata; l’internità delle avanguardie politiche nelle fabbriche del nord Italia; il valore reale delle elaborazioni teoriche), chiaroscuri che, al contrario, sono stati usati come clava da parte di chi aveva tutto l’interesse a demolire il ricordo stesso di quegli anni e di quel movimento. La vasta ricostruzione di Colozza, “usando” Calogero, fa il punto su di un passaggio cruciale della storia politica italiana del dopoguerra. Il suo tentativo di rimanere in algido equilibrio tra le ragioni dello Stato e quelle dei movimenti (ma potremmo anche dire del “diritto” e della vita degli inquisiti) avviene attraverso una sorta di “tecnicizzazione” degli eventi che, nel momento stesso in cui restituisce piena luce sui processi e gli itinerari degli inquisiti, appanna la comprensione politica della vicenda. Più utile allora leggerlo in connessione alla contestuale riedizione del libro di Grandi, e alle testimonianze alternative di Prospero Gallinari e Guido Viale, a cui non si chiede il rispetto di una metodologia storica (per quanto Viale rivendichi la dimensione veritativa della testimonianza), ma nondimeno contribuiscono a definire i contorni di una storia irriducibile alle “verità giudiziarie”.

²³ Cfr. l’intervista a Francesco Cossiga, in DEL BELLO 2005, pp. 85-102.

²⁴ Cfr. Francesca Morese, *Tortura di stato, il modello italiano*, “il manifesto”, 16 ottobre 2013, online: <https://ilmanifesto.it/tortura-di-stato-il-modello-italiano>.

²⁵ Di “chiaroscuri” parla anche GALFRÈ 2022, pp. VII-XV.

Riferimenti bibliografici

COLLETTIVO DI “POTERE OPERAIO”, 1974

Primavalle incendio a porte chiuse, Savelli, Roma.

COLOZZA, ROBERTO, 2023

L'affaire 7 aprile. Un caso giudiziario tra anni di piombo e terrorismo globale, Einaudi, Torino.

DEL BELLO, CLAUDIO (a cura di), 2005

Una sparatoria tranquilla. Per una storia orale del '77, Odradek, Roma.

DELLAVALLE, CLAUDIO (a cura di), 2000

Repubblica, Costituzione, trasformazione (1946-1996). Percorsi di cittadinanza, Franco Angeli, Milano.

GALFRÈ, MONICA, 2022

Il figlio terrorista. Il caso Donat-Cattin e la tragedia di una generazione, Einaudi, Torino.

GALLINARI, PROSPERO, 2023

Un contadino nella metropoli. Ricordi di un militante delle Brigate rosse, Pgreco, Milano.

GOBBI, ROMOLO, 2023

Com'eri bella, classe operaia. Storie, fatti e misfatti dell'operaismo italiano, Derive Approdi, Roma.

GOTOR, MIGUEL, 2022

Generazione Settanta. Storia del decennio più lungo del secolo breve 1966-1982, Einaudi, Torino.

GRANDI, ALDO, 2023

La generazione degli anni perduti. Storia di Potere operaio, Chiarelettere, Milano.

LECIS, VINDICE, 2016

L'infiltrato, Nutrimenti, Roma.

LOMELLINI, VALENTINE, 2023

La diplomazia del terrore 1967-1989, Laterza, Roma-Bari.

LOMELLINI, VALENTINE, 2022

Il "lodo Moro". Terrorismo e ragion di Stato 1969-1986, Laterza, Roma-Bari.

MORRA, MARCO — CARLINO, FABRIZIO (a cura di), 2020

Traiettorie operaiste nel lungo '68 italiano, La città del sole, Napoli.

MORUCCI, VALERIO, 1999

Ritratto di un terrorista da giovane, Piemme, Milano.

NACCARATO, ALESSANDRO, 2015

Difendere la democrazia. Il Pci contro la lotta armata, Carocci, Roma.

PETRUCCIANI, STEFANO (a cura di), 2015

Storia del marxismo. Vol. II, Comunismi e teorie critiche nel secondo Novecento, Carocci, Roma.

SOCCORSO ROSSO, 1976

Brigate rosse. Che cosa hanno fatto, che cosa hanno detto, che cosa se ne è detto, Feltrinelli, Milano.

VIALE, GUIDO, 2022

Niente da dimenticare. Verità e menzogne su Lotta continua, Interno 4 edizioni, Firenze.

Recensioni

Luciano Canfora: *La democrazia dei signori*, Laterza, Roma/Bari 2022, 88 pp., Isbn 9788858147405.

L'agile volume di Canfora tenta di offrire una analisi della deriva politica (e culturale) italiana, precisando quanto sia complessa la congiuntura che la determina: trasformazioni strutturali ed economiche, nonché di autopercezione da parte dei differenti e compositi strati sociali; equilibrismi istituzionali tra la dimensione delle singole sovranità nazionali e di quanto, più in alto, l'Europa "ci chiede"; la presunta esigenza di snellire le normali procedure costituzionali tendendo, attraverso eccezioni sempre più frequenti e consolidate – complice la prolungata situazione di emergenza determinata dalla pandemia di Covid-19 – di accentramento di potere legislativo nelle mani dell'esecutivo; l'intreccio amaro di propositi e necessità, come far funzionare l'apparato dello Stato e tutti i settori pubblici mentre, nel contempo, ci viene imposto di tagliare la spesa pubblica e smantellare quanto resta dello Stato sociale, considerato insieme alla Costituzione un asfittico residuo di altre epoche. La chiave di lettura che Canfora tiene presente e sovente ricorda a chi legge, è la complessa relazione tra la dimensione nazionale e quella internazionale del problema politico; la causa occasionale dell'analisi è offerta dal governo Draghi, e dall'anomalia, gravida di implicanze e conseguenze, che esso ha costituito rispetto al nostro quadro costituzionale.

Tra le categorie politiche che Canfora mette in discussione teoricamente e poi dimostra insufficientemente realizzate nella pratica contemporanea, c'è quella del "suffragio universale". Già Gramsci nella seconda metà del 1933, deluso dagli esiti "democraticamente" insufficienti prodotti dal suffragio universale, coniava il termine "elezionismo", denunciando anche come in un regime borghese quale il nostro «la razionalità storicistica del consenso numerico è sistematicamente falsificata dall'influsso della ricchezza» (il virgolettato viene dalla nota 30 del *Quaderno* 13). Canfora si richiama alla critica gramsciana come anche a Benedetto Croce, ma i protagonisti indiscussi del suo libro sono senz'altro i nostri ultimi – anzi penultimi, considerato che la stampa è del gennaio 2022 e la stesura del dicembre 2021 – avvicendamenti governativi.

La designazione di specialisti "aggiustatori" di situazioni complicate – Monti nel 2011 e Draghi nel 2021 – viene da Canfora commentata aspramente, da un lato proponendola come epifenomeno di una più profonda crisi politica e di democraticità delle nostre istituzioni, dall'altro suggerendone la "necessità" materiale tenuta conto la cattiva reputazione dell'Italia (e della Grecia) in fatto di eccesso nella spesa pubblica nel consesso europeo e la stessa severità del "fattore UE".

Se il caso greco era stato risolto dall'Europa, come ricorda Canfora, con le cattive maniere, in Italia il ruolo chiave è stato attribuito a Mattarella (e Mattarella *bis*) nel promuovere governi tecnici, che si giustificassero con – e allo stesso tempo continuassero ad alimentare – il contemporaneo suicidio delle forze politiche.

Canfora denuncia il riproporsi di governi tecnici come un segno gravissimo – afferma che il governo Mattarella-Draghi rappresenta «un tornante nella storia politica italiana» – dello Stato di salute della nostra democrazia. Il ripiego sempre più normale su mezzi per propria natura costituzionale straordinari – la designazione dall'alto di un Presidente del Consiglio legato da qualunque forza dell'arco parlamentare, il ricorso a decreti legge e DPCM invece che al codificato iter legislativo bicamerale – è prova manifesta di un progressivo svuotamento di potere e di senso non solo delle procedure e istituzioni

costituzionali, ma soprattutto della funzione del parlamento e del vincolo tra gli eletti e l'elettorato. Sotto questo aspetto, la mania di «convoca[re] “qualcuno” che metta le cose a posto» (virgolettato di Canfora) rientra nella stessa sintomatologia che include il crescente astensionismo e la perdita di personalità e identità ideologica dei partiti. E tra i governi tecnici, il caso Draghi in particolare è definito da Canfora «un caso limite». Il grave paradosso è che figure generalmente considerate emblematiche dell'uccisione della democrazia, come Erdoğan – definito da Draghi “dittatore” in seguito allo sgarbo della sedia – o Putin, il grottesco Bolsonaro e perfino i dirigenti sovietici, per ottenere la propria posizione al vertice, sono risultati in qualche modo vincitori di elezioni o selezionati all'interno di partiti in certa misura rappresentativi; mentre il nostro Draghi, nel cuore di una nazione occidentale tra gli Stati membri fondatori dell'UE, è stato letteralmente calato dall'alto, senza mai essere stato esponente di alcuna forza politica rappresentata nell'arco parlamentare. Si tratta di una anomalia tutta italiana che, insinua Canfora, «esorbita dalla cornice e dal senso del nostro ordinamento costituzionale» e, addirittura, puzza di *ancien régime*. Che possa essere normalizzata lavorando a un crescente acconsentimento – politico e culturale – collettivo a una riforma in direzione presidenziale, è piuttosto manifesto. L'anomalia Draghi, suggerisce Canfora, per quanto slegata tanto dal nostro quadro istituzionale quanto dalle nostre forze politiche, non è tuttavia campata in aria: la designazione dell'ex Presidente della BCE è stata una scelta felicissima – diciamo in senso strettamente funzionale – per trasmettere tranquillità ad un “vertice europeo” a cui il debito pubblico italiano e la sopravvivenza di un costoso Stato sociale risultavano decisamente ansiogeni. E non si è trattato solo di lasciar dormire alla UE, tutta costruita sull'ossessione dell'eliminazione del debito pubblico, sonni tranquilli: la designazione di Draghi a capo dell'esecutivo, suggerisce Canfora, è stata probabilmente una *conditio sine qua non* al fine di usufruire infine, e attraverso procedure snellite e semplificate, dei 209 miliardi del *Recovery fund* in cui l'Italia sperava. Si è trattata insomma di una rinuncia corposa della politica in favore dell'economia. Cosa resta dei partiti in un simile quadro?

Al riguardo, la lettura di Canfora è lucida quanto drammatica: il governo Draghi, tra incrinature costituzionali, designazioni monarchiche ed evaporazione dei partiti, rappresenta una sorta di regresso allo Statuto Albertino. L'accentramento di poteri nell'esecutivo e la subalternizzazione della politica ad altre cose più urgenti, non solo permettono, ma sembrano richiedere che i partiti rinuncino ai propri profili ideologici. L'omologazione di tutte le forze politiche su due soli comandamenti imprescindibili, la supinità diplomatico-militare a Stati Uniti e Nato e la subordinazione di quel che resta dello “Stato sociale” alla politica monetaria, è solo apparentemente contraddetta dallo sbandieramento di occasionali bandierine identitarie in fase elettorale (per taluni il DDL Zan e lo *ius soli*, per altri il *made in Italy* e le battaglie anti-migranti), utili a differenziare superficialmente forze politiche sempre più concordi sulle direttrici principali dell'azione politica. E in tale raggelante concordia di forze teoricamente contrapposte, non si può non ravvisare con Canfora una demoralizzante negazione pratica dell'art. 49 della nostra Costituzione, che rinviene il ruolo democratico e democratizzante dei partiti proprio nel «fecondo contrasto tra loro».

Per Canfora, non si tratta di un semplice, per quanto triste, declino della forma partito, ma di una consapevole riorganizzazione della vita politica del Paese in «una forma originale di partito unico internamente articolato», certo distinto dal monopartitismo legale fascista, per il non mettere fuori legge tutti i partiti meno uno, ma nel ridurli tutti al ruolo

di comparse completamente incapaci di incidere con le proprie eventuali peculiarità ideologiche. Privati delle proprie connotazioni ideologiche e cioè anche delle condizioni per lo scontro «con metodo democratico» – auspicava la nostra Costituzione – con gli avversari, i partiti perdono la propria ragion d'essere, deperiscono: non si arriva alla necessità di sospenderli o abolirli, perché se ne è già vanificata ogni capacità di incidere sull'azione politica dell'esecutivo.

Se una critica ormai tradizionale, e del resto condivisibile, vede la democrazia italiana da tempo ridotta alla forma della mera “democrazia elettorale”, in cui una convocazione poco più che formale alle urne di tanto in tanto per la scelta di partiti tra loro sempre più simili è l'unica forma di partecipazione politica attiva da parte del popolo-elettorato, la lettura di Canfora è ancora più cupa: lo stesso momento elettorale viene reso farsesco dall'equivalenza dei maggiori partiti – mentre, facciamo notare, i più piccoli e potenzialmente devianti da questa norma sono di fatto esclusi attraverso un sistema elettorale fortemente maggioritario e soglie di sbarramento astronomiche – e inefficace dal crescente astensionismo. Ad autoescludersi dall'esercizio del diritto di voto, nota Canfora, sono tendenzialmente i gruppi socialmente deboli, la cui situazione si aggrava dall'essere così, per giunta, politicamente non rappresentati: un proletariato e un sottoproletariato sempre più distanti dalla politica e abbandonati dalla “ex sinistra” o da ciò che ne resta. Si è venuto così a riprodurre in Italia artificialmente una sorta di «suffragio ristretto» su base censitaria: a votare, insinua Canfora, restano i gruppi socio-culturalmente privilegiati, gli “abitanti delle ZTL”. In apertura del volume, Canfora si era richiamato alla categoria “popolo”, precisando che può essere sensato demonizzarla in analisi critiche dei fenomeni più deteriori legati al “populismo”, ma che allo stesso tempo tale demonizzazione serve a svelare la “doppiezza” dei presunti democratici, che si rivelano autentici elitisti di fatto – se non aristocratici di matrice antipopolare. Tale snobismo antipopolare, istituzionalizzato in un parlamento eletto a suffragio ristretto e in un Presidente del Consiglio calato arbitrariamente dall'alto secondo le congiunture della politica monetaria internazionale, per Canfora può assumere le vesti di una vera e propria «democrazia dei signori», ovvero di una minoranza agguerrita e gelosa dei propri privilegi e disposta a conservarli pure al costo della deriva antidemocratica che sta trascinando gli spazi politici e le istituzioni italiane. Canfora riprende da Domenico Losurdo il concetto di *Herrenvolk Demokratie*, seppure intendendolo nel senso più ristretto di una aristo-plutocrazia, di un sistema politico controllato dalle élite culturali ed economiche ai danni del popolo, marginalizzato e privato di rappresentanza. E se per Losurdo l'“elitismo” politico è inerente di fatto anche ai più “progressisti” sistemi politici liberali, a causa della mancata universalizzazione della categoria di umanità storicamente imputabile al liberismo, che proprio sull'esclusione delle categorie più svantaggiate – su base censitaria, sessuale, razziale – dal concreto esercizio degli stessi diritti che formalmente dividevano con “i signori” ha fatto la fortuna di questi ultimi, la lettura di Canfora pur nel richiamare la categoria losurdiana, appare più circoscritta e meno radicale, nel denunciare i difetti del nostro sistema politico per come esso si sta deformando e deteriorando in direzione antipopolare – e non, possiamo dire, essenzialmente. D'altra parte, Canfora richiama la “ex sinistra” alla propria responsabilità nell'autocondannarsi all'irrilevanza, se continua – come continua – a fare la sua parte nella democrazia dei signori, nell'offrirsi di rappresentare «quella parte della società che se la passa bene» e nel raccomandare alla parte restante non solo di non invidiare troppo ai signori, ma di rassegnarsi a perdere anche quei residui diritti,

come uno straccio di welfare e di sanità pubblica, che vengono spacciati per un lusso obsoleto e insostenibile.

Se il bilancio conclusivo di Canfora è invecchiato male nel prevedere che le «nostrane forze politiche di tipo parafascistico» fossero troppo danneggiate per poter aspirare a diventare forza governativa, restano validi i suoi rimproveri alla ex-sinistra, come la sua denuncia delle letture troppo schematiche e manichee che non possono calzare la complessità della presente composizione sociale e demografica e dell'attuale congiuntura politica nazionale e internazionale. Forse non si dovrebbe esaltare troppo il richiamo ai partiti di posizioni contrapposte a riprendersi la propria identità ideologica, quale che sia, in nome della salute del sistema politico democratico, come una terapia democratica in quanto tale, mentre fa bene Canfora a rivolgersi in particolare alla "ex sinistra", nell'invitarla a riappropriarsi della propria ideologia non solo per amore del dibattito, ma anche e soprattutto per dimostrarsi concretamente capace di recuperare la propria credibilità presso il proletariato e il sottoproletariato: perché "popolo" non è una parolaccia, ma recuperare la volontà di rappresentare la classe lavoratrice e i gruppi socialmente marginalizzati senza la fobia di ricorrere a categorie come "classe", senz'altro fa parte dell'auspicabile recupero da parte dei partiti di "sinistra" della propria identità politica.

Alessia Franco

Luigi Punzo: *Antonio Labriola. Filosofia della praxis e impegno politico e civile*, Bilibion edizioni, Milano 2022, pp. 199, Isbn 9788833832012.

L'ultimo libro di Luigi Punzo raccoglie una serie di saggi, nove per la precisione, che testimoniano nella maniera migliore la continuità dei suoi studi sul pensiero di Antonio Labriola. I saggi in questione, infatti, sono stati pubblicati da Punzo in un arco di tempo di quasi vent'anni, tra il 1996 e il 2015, in riviste e volumi collettanei. Vengono qui riproposti in una nuova edizione complessiva, con qualche lieve mutamento formale, nella speranza, coltivata dall'autore, che possano «richiamare la curiosità e l'attenzione degli studiosi e indurre ulteriori riflessioni sul pensiero di Labriola», soprattutto per la «diversità dei temi in essi affrontati» (p. 34). Proprio questa diversità offre spunti per approfondimenti in molteplici direzioni, riflettendo al medesimo tempo la «complessa e variegata figura di pensatore» (p. 11) che Labriola incarna.

Si parte, così, con un saggio intitolato *Natura e funzione del diritto e dello Stato nel primo Labriola* (prima ed. in *Antonio Labriola filosofo e politico*, Guerini e Associati, Milano 1996), cui segue *Diritto e Stato nei Saggi sul materialismo storico* (prima ed. in *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della morte. Atti del Convegno di Studi, Cassino 7-8-9 ottobre 2004*, Università degli Studi di Cassino, Cassino 2006), a dimostrazione della «riflessione continua e insistente» (p. 37) di Labriola su questi temi, «testimonianza del suo modo di intendere la filosofia non come astratta teoria, ma come strumento di comprensione dei processi reali, indagati nel loro concreto manifestarsi» (p. 38). Si passa, poi, a *La teoria dell'epigenesi. Metodo genetico tra dialettica e scienze biologiche e psicologiche* (prima ed. in *Ethos e natura. Ricerche sul significato dell'etica per la Modernità*, Bibliopolis, Napoli 2009), saggio di vitale importanza nell'economia complessiva del volume, perché, nella visione fatta propria dall'autore, la teoria epigenetica della storia, formulata nella *Prelezione* del 1887, rappresenta un'acquisizione teorica fondamentale per tutto il successivo sviluppo del pensiero di Labriola. Nel capitolo intitolato *Positivismo, scienze positive e materialismo storico* (prima ed. in *Il positivismo italiano: una questione chiusa?*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2008), affrontando la questione del rapporto con la tradizione positivista, Punzo da un lato distingue l'«atteggiamento polemico» (p. 99) che Labriola ebbe sempre, in virtù della sua «netta avversione» (p. 104) a ogni forma di monismo, nei confronti di quella tradizione intesa come «specificata filosofia» che mirava, al pari dell'idealismo ma con categorie antitetiche, a una «spiegazione totalizzante della realtà» (p. 108); dall'altro sottolinea la sua insistenza sulla «necessità di costruire un rapporto organico tra indagine scientifica e riflessione filosofica» (p. 101), che nel *Discorrendo di socialismo e di filosofia* si traduce nell'idea della filosofia della praxis intesa come «filosofia immanente alle cose su cui filosofeggia», così si esprime Labriola, sintesi della «doppia esigenza della concretezza della ricerca storica e della possibilità di una sua considerazione unitaria» (p. 111). *Da Labriola a Gramsci: il marxismo come filosofia della praxis* (prima ed. in *«Il contesto è il filo d'Arianna»*. Studi in onore di Nicolao Merker, Edizioni ETS, Pisa 2009) si sofferma sul rapporto tra la riflessione di Labriola e quella di Antonio Gramsci, portando l'attenzione sulle pagine dei *Quaderni del carcere* in cui più vivo è il confronto del secondo con il primo. Se da una parte Punzo, riflettendo sulle «ragioni della «sfortuna» storiografica di Labriola» (p. 118), nota che le «radici» di un «giudizio contrastante» sul suo pensiero «possono essere rintracciate proprio negli scritti di Gramsci» (p. 119), dall'altra insiste molto sugli aspetti che accomunano i due pensatori:

l'idea «dell'autonomia ed autosufficienza della filosofia della praxis», che si riflette nell'«avvertita esigenza» di un «ritorno al pensiero autentico di Marx» (p. 122), e la centralità attribuita a una riflessione sul rapporto tra struttura e sovrastruttura che fosse critica di ogni forma di determinismo e tesa a valorizzare l'elemento soggettivo (pp. 123-128). La questione del rapporto tra struttura e sovrastruttura è fondamentale anche nel saggio successivo, *Sul concetto di egemonia* (prima ed. in *Egemonie*, Dante & Descartes, Napoli 2008), che propone una disamina degli aspetti della nozione di egemonia rinvenibili nel pensiero di Labriola, come l'idea, coltivata fin dagli anni giovanili, di una «funzione pedagogica ed etica dello Stato» (p. 135) e in generale di «ogni tipologia di struttura istituzionale» (p. 141) compreso il partito, a cui si lega anche una «riflessione sul ruolo degli intellettuali e sul loro rapporto con la classe operaia» (p. 142). *Dalla critica dell'utopia all'utopia concreta* (prima ed. in “Nuova Rivista di Studi Utopici”, 4-5, novembre 2015, Mimesis, Milano-Udine) a parere di chi scrive spicca per originalità. Punzo sottolinea l'importanza nei *Saggi* di Labriola della critica all'utopismo che già Marx ed Engels avevano svolto: la «critica di qualsiasi posizione teorica o anche progettuale che si muova sulla base di principi astrattamente affermati e che non hanno riferimenti nella concretezza della realtà storica» mostra nel miglior modo possibile «l'istanza realistica e pragmatica del “comunismo critico” sostenuto da Labriola» (p. 150). Al tempo stesso, però, chiarisce che tale critica «non esclude la presenza di una forte carica utopica» (p. 151) e richiama a questo proposito il concetto di “utopia concreta” elaborato da Ernst Bloch ne *Il principio speranza*, come chiave fondamentale per cogliere «l'unità tra speranza [...] e conoscenza effettiva del processo» (p. 153) che si trova anche in Labriola; nota, inoltre, che «il possibile implicito nel presente può realizzarsi solo attraverso l'impegno e l'azione dell'uomo» (p. 154) e in questo senso rimarca l'importanza del labrioliano «concetto integrale del lavoro» (p. 155), cioè della praxis. Il penultimo saggio, *Le riflessioni sul Risorgimento italiano* (prima ed. in *Le filosofie del Risorgimento*, Mimesis, Milano 2012), dato l'«interesse sempre vivo e presente negli studi e nelle ricerche di Labriola per la storia d'Italia», intende soprattutto evidenziare l'«evoluzione» che subiscono queste riflessioni «nell'incontro con la nuova metodologia della ricerca storica introdotta dalla filosofia della prassi» (p. 162), specialmente in termini di analisi “realistica” e di valorizzazione degli elementi economici, politici e sociali rispetto al piano etico-culturale. Il confronto fondamentale è quello con la prospettiva di Bertrando Spaventa e con il canone storiografico, proprio anzitutto dalla Destra storica, che proponeva una lettura continuistica delle vicende italiane. Il libro si chiude con il saggio *Pensiero unico e globalizzazione* (prima ed. in *Istanze etico-sociali e globalizzazione*, Milella, Lecce 2006), ampia riflessione sulle modalità con cui la tradizione filosofica ha compreso il processo di globalizzazione sotto il segno della legge del mercato del mondo contemporaneo, in cui è particolarmente valorizzato il contributo che il pensiero marxista può dare in tal senso. Punzo mette in guardia dai rischi insiti nell'adozione del monismo metodologico in questo genere di studi e individua nella figura di Labriola il rappresentante per certi versi anticipatore di un atteggiamento critico nei confronti di un pensiero unico il quale, essendo incapace di «cogliere le contraddizioni» di una data realtà socio-economica, difetta non solo sul piano della comprensione, ma anche su quello dell'elaborazione di possibili strategie per il cambiamento (pp. 191-192).

Viste le molteplici tematiche affrontate da Punzo nei suoi saggi, apparirà ancora più condivisibile l'idea che essi restituiscano di Labriola una figura di pensatore «complessa e

variegata» (p. 11). La questione fondamentale che allora si pone e che Punzo ha affrontato esplicitamente nell'imprescindibile *Introduzione* al suo volume è quella relativa alla possibilità di una «lettura unitaria del suo percorso di studi» (p. 12), sul cui sfondo si colloca l'esigenza, già prospettata da Angelo d'Orsi in occasione del Convegno di Cassino del 2004, ma ancora priva di risposta, di una nuova biografia intellettuale, elaborata anche alla luce delle più recenti conoscenze (pp. 10-12). La tesi di Punzo, condivisibile e al tempo stesso stimolante, è che, accanto al continuo e crescente impegno civile e politico, l'«interrogarsi sulla possibilità di spiegazione del divenire storico [...] rappresenta la linea di continuità della ricerca di Labriola» (p. 15) e la concezione materialistica della storia, quindi, la «possibile soluzione dei problemi teorici precedentemente individuati» (p. 11). Insomma, l'unità del percorso di Labriola è anzitutto un'unità di domande: sono i grandi interrogativi relativi al carattere dello sviluppo storico e al problema della sua conoscenza ciò con cui egli si confronta almeno da *Se l'idea sia il fondamento della storia* (1871) e fino alla fine della sua vita. Ma non è solo questo, perché nel corso degli anni e soprattutto a partire dalla *Prelezione* del 1887, che senza alcun dubbio rappresenta un fondamentale «punto di snodo» (p. 13), negli scritti di Labriola emergono alcuni motivi di fondo anche nella ricerca delle risposte. Se una delle questioni principali già dal 1871 è quella riguardante l'unità della storia, la teoria dell'epigenesi restituisce una «risposta non preconfezionata» all'esigenza di quest'unità, ove essa non è «idealisticamente presupposta», ma frutto di una ricerca caso per caso, sui «terreni specifici di interesse» (p. 14). «È in questo contesto che matura la critica ad ogni forma di monismo» (*ibidem*), l'aspetto del pensiero di Labriola che le pagine di Punzo valorizzano maggiormente. Di qui anche il «rifiuto di qualsiasi tipo di spiegazione deterministica» (p. 15), quindi il concetto di previsione «morfologica» (p. 16) e il superamento di una visione soltanto negativa della sfera ideologica (p. 17). Questi sono per Punzo i tratti distintivi della filosofia della praxis di Labriola. Ma, siccome il concetto di praxis, dall'undicesima *Tesi su Feuerbach*, «ripropone il problema del superamento del momento della comprensione del processo storico per acquisire il momento del cambiamento delle condizioni date» (p. 23), la ricerca del cassinate va per lui intesa più specificamente come tentativo di «spiegare il prodursi del mutamento nell'ambito di una concreta e determinata situazione storico-sociale» (p. 31), in direzione di una «teoria organica della rivoluzione» (p. 23). La concezione epigenetica serve allora a sottolineare la «peculiarità del momento di trapasso» (p. 24) e in questi termini essa può rendere ragione persino della filosofia marxiana, com'è stato suggerito da Davide Bondi, le cui tesi vengono riprese. L'intreccio che fa della filosofia della praxis una più avanzata «versione» dell'epigenesi suggerisce un «itinerario di ricerca» promettente per l'elaborazione di una biografia intellettuale di Labriola che lo presenti «non solo come interprete originale del marxismo», ma anche «come autore di una autonoma e originale concezione dello svolgimento storico» (p. 33). Luigi Punzo, come si vede, lascia gli studiosi di Labriola con tante indicazioni preziose per le ricerche degli anni a venire. A questo lavoro ulteriore stimola il libro di colui che è stato tra i principali animatori dell'Edizione Nazionale delle Opere del filosofo di Cassino e che anche in questo modo ha contribuito ad arricchirne l'immagine in una maniera che altrimenti non sarebbe stata possibile.

Anna Fantoni

Michela Ponzani: *Processo alla Resistenza. L'eredità della guerra partigiana nella Repubblica 1945-2022*, Einaudi, Torino 2023, pp. XVI.238, Isbn 9788806217242.

Recentemente apparso per i tipi Einaudi, *Processo alla Resistenza* è un volume che focalizza l'attenzione sulla vicenda, sottoposta a una generale rimozione, delle persecuzioni in sede giudiziaria subite da decine di migliaia di partigiani nei primi decenni del dopoguerra. L'autrice, attraverso un'ampia documentazione fondata su fonti d'archivio, istruttorie e fascicoli processuali, e con acume critico non privo di passione politica, mostra le modalità, gli appigli, le distorsioni, i pretesti attraverso i quali si è consumato il tragico paradosso che macchia le origini della vita repubblicana in Italia: la caccia alle streghe indirizzata verso coloro che avevano coraggiosamente scelto la via del riscatto nazionale e la contemporanea progressiva minimizzazione e rivalutazione di personalità gravemente compromesse con il regime di occupazione nazista e i suoi accoliti raccolti nella Repubblica Sociale Italiana. Parallelamente ai processi in sede giudiziaria, l'offensiva si era scatenata fin da subito anche sul piano della coscienza collettiva, con la diffusione di alcuni *leitmotive* della propaganda anti-resistenziale che ancora oggi inquinano il senso comune e la seria ricostruzione critico-storica riguardo alla vicenda partigiana.

L'ampia ricostruzione di Michela Ponzani traccia una mappatura di tale importante questione prendendo le mosse da un dato impressionante: sono tra i quindicimila e i ventimila i procedimenti giudiziari condotti contro personalità impegnate nella lotta di liberazione. All'interno di tale ampia fattispecie, si può rintracciare un tratto comune nella riduzione di azioni di guerra finalizzate a sottrarre armi e rifornimenti al nemico, a disarmare e talora togliere di mezzo personalità fortemente compromesse con il regime di occupazione, a delitti comuni, compiuti da personaggi mossi da intenti violenti o semplici fuorilegge, terroristi, eversori dell'ordine istituzionale.

Per inquadrare il fenomeno in esame, l'autrice traccia una periodizzazione tripartita. In una prima fase, immediatamente successiva al 25 aprile '45, furono le autorità militari alleate a gestire i primi processi, per lo più concentrati a condannare i partigiani per possesso illecito di armi in seguito alla smilitarizzazione delle brigate e delle bande legate al Corpo Volontari della Libertà. Già in questo frangente emerse il primo paradosso, dato dal fatto che ancora poche settimane prima il movimento resistenziale era stato incoraggiato proprio dalle stesse autorità a proseguire le azioni armate per aumentare l'efficacia e la completezza dello sgombero del territorio nazionale dalle truppe d'occupazione. Il disarmo delle bande partigiane, ottenuto in parte con modalità concordate e in parte appunto con strumenti coercitivi, rispondeva a un prioritario obiettivo politico degli Alleati: gestire in proprio, senza alcun intralcio da parte dei movimenti politici protagonisti della lotta partigiana, la transizione del Paese verso l'assetto del dopoguerra, scongiurando qualsiasi forma di cogestione nell'organizzazione della forza legittima istituzionalizzata. Al contempo, veniva avviato un lavoro di carattere ideologico volto a formare l'ideale del partigiano come patriota inquadrato nei reparti legati all'esercito regolare, che agiva sotto il comando di ordini superiori per rispondere all'ordinaria disciplina militare, privo di progettualità politiche che andassero nel senso della messa in discussione dei vecchi assetti. Si tentava così di estromettere dall'immaginario collettivo il contributo portato dalle bande irregolari, con particolare acrimonia verso quei gruppi che avevano concepito la lotta di liberazione come parte di una più complessiva rigenerazione della nazione. Si trattava del riverbero dell'incipiente clima di guerra fredda, nel cui quadro era diventato

impensabile fare sconti al Partito Comunista, che pure aveva contribuito maggiormente in termini di uomini e impegno (e al prezzo del martirio di buona parte delle forze militanti) alla Resistenza.

Una seconda fase prendeva origine da un evento periodizzante: il decreto presidenziale del 22 giugno 1946 – noto come amnistia-Togliatti –, proposto dal segretario generale del Pci e allora Guardasigilli nell’ottica, anche condivisibile nei suoi intenti, di gettarsi definitivamente alle spalle il clima di guerra civile e avviare finalmente la pacificazione del Paese, favorendo la ricostruzione post-bellica. Attraverso questo provvedimento, Togliatti, preso atto dell’intervenuto fallimento della politica di epurazione promossa da Ferruccio Parri, intendeva separare le responsabilità delle alte sfere gerarchiche fasciste dalle masse di corpi intermedi, circoscrivendo a questi ultimi un atteggiamento di clemenza che doveva servire anche al reinserimento di molte migliaia di persone nella vita civile. Ma l’atteggiamento corrivo di una Magistratura che si era formata nella temperie del ventennio, combinata con la genericità di alcune formulazioni della norma (ad onor del vero, c’è da dire che l’autrice inclina verso una maggiore asperità di giudizio contro Togliatti, a differenza dello scrivente), trasformò le misure di amnistia in una sorta di impunità generalizzata verso coloro che avevano aderito allo stato-fantoccio mussoliniano, ivi incluse personalità che si erano macchiate di crimini orribili. Hannah Arendt non aveva ancora scritto *La banalità del male*, e verso gran parte di tali crimini si usò particolare indulgenza in nome della *Befehlsnotstand*, ovvero l’idea che un individuo, seguendo gli ordini di un’autorità superiore, possa essere esentato dalla responsabilità penale per i crimini commessi. I partigiani, che già si erano visti prima disarmati, poi marginalizzati e frustrati nei loro desideri di rigenerazione nazionale, assistevano così allo smacco della scarcerazione di massa dei loro torturatori e persecutori, mandanti, esecutori e collaboratori di eccidi, rappresaglie, rastrellamenti e stragi a danno dei civili.

La terza fase viene identificata da Ponzani nell’atmosfera incandescente seguita all’attentato ai danni di Togliatti, compiuto da Antonio Pallante il 14 luglio 1948. Il vasto moto di indignazione e mobilitazione seguito nel Paese, con manifestazioni di protesta, scioperi di massa e altre iniziative delle forze politiche e sindacali di ispirazione social-comunista, venne subito preso a pretesto dalla classe dirigente centrista per approfondire l’offensiva anti-antifascista. Ebbe così inizio la fase più cruda della repressione degli ex combattenti della guerra di liberazione, ormai visti apertamente con sospetto e derubricati a perturbatori e potenziali eversori dell’ordine costituito. Il processo alla Resistenza divenne qui processo alla conflittualità politica in quanto tale. La criminalizzazione del dissenso e della critica verso gli istituti sociali assunse modalità spesso assimilabili proprio a quelle utilizzate nel ventennio fascista, che finiva così per ricevere una legittimazione a posteriori, in quanto, a partire da punto di vista, si potevano scagionare i criminosi metodi di repressione del regime o quantomeno giustificarli nel nome della difesa dalle offensive rivoluzionarie e dal “pericolo rosso”. Siamo, in pratica, molto vicini a uno dei motivi fondanti della concezione revisionistica della storia novecentesca, divenuta egemone a partire dalla fine degli anni ’80¹. Così, sulla base di tale velenosa retorica utilizzata da parte delle classi

¹ Si veda, in tal proposito, l’ampia analisi critica che Domenico Losurdo, in *Il revisionismo storico. Problemi e miti* [Laterza, Roma-Bari 1996 – n.ed.ampl. 2005, pp. 187-93], dedica all’opera di Ernst Nolte, il massimo volgarizzatore della concezione del nazi-fascismo come totalitarismo puramente

dirigenti, si genera un vero e proprio cortocircuito della memoria che conduce a un tragico paradosso: i partigiani, smobilitati, privi di soldi così come di adeguate ricompense, senza riconoscenza né gratitudine, persino dileggiati; nel mentre alcuni grandi gerarchi responsabili di atroci crimini di guerra come Rodolfo Graziani² ricevono celebrazioni di carattere pubblico.

Il volume di Michela Ponzani si lascia apprezzare per la accuratezza ricostruttiva, per il solido impianto storiografico sorretto da un'amplessima documentazione ricca sia dal punto di vista qualitativo che quantitativo. Il testo, inoltre, ha il merito di soffermarsi largamente intorno ad alcuni luoghi comuni che il revisionismo storico sulla vicenda resistenziale è riuscito a far filtrare nel senso comune, al punto da riuscire a far risignificare alcune parole con un lavorio tanto capillare da riuscire a far suscitare un non ben fondato orrore istintivo. Mi riferisco, a titolo di esempio, a una locuzione come quella di "triangolo della morte", che oggi fa pensare a una zona infestata da atti criminosi compiuti dai partigiani ma che, a un'analisi ben più rigorosa e profonda, risulta essere nient'altro che il cumulo di sedimenti di storie narrate con espedienti distorsivi, spregiudicate rimozioni e spudorate decontestualizzazioni. L'autrice, che ha lavorato a lungo insieme a Rosario Bentivegna, esponente di spicco dei Gap romani, istruisce inoltre a lungo una difesa dell'azione partigiana di via Rasella, assurta a simbolo di punta della clamorosa inversione di responsabilità e colpe compiuta dalla narrazione antipartigiana.

Nel complesso, il libro ha inoltre il merito di toccare numerosi nodi storico-politico-filosofici, come le radici della mancata epurazione e il cosiddetto problema della continuità³ [definizione dello storico Claudio Pavone], la bagattellizzazione degli orrori del fascismo - spesso minimizzato come regime da operetta o autoritarismo all'acqua di rose -, la rimozione del contributo della lotta partigiana a far sì che l'Italia venisse progressivamente coinvolta come Paese co-belligerante e non come nazione sconfitta, la rimozione della natura conflittuale dei processi sociali e politici. Si tratta di problemi cruciali, la cui comprensione è rilevante per studiare le radici di alcune gravi distorsioni che inquinano la vita politica italiana. La speranza, pertanto, è che gli studiosi traggano stimolo dalla discussione intorno a tale testo per condurre ulteriori approfondimenti critici e anche per intraprendere un lavoro di larga e storiograficamente corretta divulgazione.

In conclusione, il libro della Ponzani è un documento tanto più necessario ai giorni nostri, dal momento in cui i falchi del revisionismo storico, i referenti politici più intenzionati a gettar fango sulla Resistenza per poter legittimare le proprie nostalgie del regime fascista, sono ascisi a posizioni di guida del governo. Un testo capace di smuovere le coscienze che hanno a cuore la difesa della radice democratica dell'Italia repubblicana, e che induce, in quest'epoca di narrazioni distorte, a vigilare sull'operato delle istituzioni, sempre più determinate dagli epigoni dell'esperienza repubblicana, e a contrastare con energia e passione la sistematica opera di riscrittura revisionistica della storia.

Marco Paciotti

reattivo, ovvero come «replica e [...] misura profilattica nei confronti dell'orrore proveniente dalla Russia sovietica».

² Cfr. A. Del Boca, *Italiani brava gente*, Neri Pozza, Milano 2008, p.171.

³ Si veda il bel libro a cura di Marco De Nicolò e Enzo Fimiani: *Dal fascismo alla Repubblica: quanta continuità? Numeri, questioni, biografie*, Viella, Roma 2019.

Karl Marx — Friedrich Engels — Maurice Lachâtre: *Traduire Le Capital: une correspondance inédite entre Karl Marx, Friedrich Engels et l'éditeur Maurice Lachâtre*, a cura di François Gaudin, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, Mont-Saint-Aignan 2019, pp. 191, Isbn 979-1024012537.

Nella prefazione il curatore, professore di Scienze del linguaggio all'Università di Rouen e autore nel 2014 di una biografia dell'editore Maurice Lachâtre, spiega come sia giunto per mano di eredi di quest'ultimo al prezioso contenuto di una «vecchia valigia» (10): lettere di Louis Blanc, Félix Pyat, Eugène Sue, di molti comunardi, e anche di Marx ed Engels. I testi pubblicati nel volume consistono in 2 lettere di Engels e 20 di Marx a Lachâtre, 15 di questo a Marx, 6 di Just Vernouillet (direttore della casa editrice a Parigi) a Marx, e 3 di quest'ultimo a Vernouillet, 3 di Henri Oriol (impiegato della casa editrice) e una singola rispettivamente di Louis Lahure (stampatore), Adolphe Dervaux (impiegato e artista) e Charles Longuet a Marx.

Trascrizioni di tutte le lettere e riproduzioni a colori di molte di esse si alternano dopo una lunga introduzione. Riferimenti bibliografici lacunosi nelle note a piè di pagina fanno avvertire particolarmente la mancanza di una nota editoriale, che avrebbe potuto informare riguardo alle lettere, delle 53, provenienti dalla valigia e «messe all'asta a Dicembre 2018» (10) e a quelle invece, una buona metà, già da tempo conservate nell'archivio dell'Istituto internazionale di storia sociale (IISG) ad Amsterdam. Una traduzione inglese di più della metà delle lettere si trova ora in Marcello Musto (a cura di), *Marx and Le Capital: History, Evaluation, Reception*, Routledge, New York, 2022, pp. 227 sgg. Nel frattempo, ulteriori lettere appartenenti a questa costellazione sono state pubblicate in Patrick Mardellat (a cura di), «Cahiers d'économie politique», 78, Hermann, Paris 2020, pp. 7 sgg.

«Traduire» nel titolo si riferisce all'impresa collettiva dell'edizione francese del Primo Libro del *Capital*, che uscì a Parigi in fascicoli dal 1872 al 1875 grazie alla collaborazione tra Marx a Londra, il traduttore Joseph Roy a Bordeaux, operai e impiegati della stamperia e della casa editrice Maurice Lachâtre a Parigi, e lo stesso editore in esilio. Il carteggio mostra come questa catena produttiva internazionale si incagliasse in certi punti, non solo a causa delle condizioni di salute di Marx o per via del «reazionario e clericale» (165) Adolphe Quest, il gerente della casa editrice in seguito alla condanna di Lachâtre del 1874. A Ottobre 1872 il manoscritto con la traduzione del VII capitolo andò perso sulla via postale da Londra a Parigi (107) e Marx lo ritradusse. In altre lettere (116) l'autore si lamentava dei ritardi la cui «unica fonte» sarebbe «la stamperia Lahure» (74), e del fatto che «correzioni puramente tipografiche non vengono condotte in maniera sufficientemente accurata» (124). Anche la traduzione di Roy non soddisfaceva le aspettative, tanto poco che Lachâtre arrivò a dubitare che il traduttore fosse madrelingua francese, e Marx replicava: «Si sbaglia! Monsieur Roy è francese» (100).

I rapporti politici tremendamente avversi che si vivevano in Francia e Spagna rappresentavano il contesto di questo processo di produzione. Nel 1872 l'«editore impegnato[engagé]» (35) era in esilio nella spagnola San Sebastián, poi in pericolo a causa della guerra civile carlista lasciò la Spagna e a fine 1873 era a Bruxelles, nella primavera 1875 in Svizzera, da Giugno 1876 in Italia.

«Gracié-amnistié» (174), fu solamente nel 1879 di nuovo a Parigi. Sul rapporto tra limitate possibilità di pubblicità o difficoltà di distribuzione per l'opera a causa del «regime

“russo” [leggi “repressivo”]» che dominava in Francia e il contenuto del libro, Marx scriveva: «Comincio con l’analisi oggettiva dei rapporti economici, come essi sono, e perciò lo spirito rivoluzionario del libro si rivela solamente in maniera graduale. [...] Nondimeno ci sono nei primi capitoli battute [plaisanteries] antireligiose che potrebbero offendere i bigotti della repubblica rurale» (86).

Oltre agli affari (in appendice al libro si trova un contratto del 13.2.1872 tra le parti) tema del carteggio è la configurazione che la pubblicazione doveva assumere. Mentre Marx accolse favorevolmente il formato proposto da Lachâtre dei fascicoli periodici, seguito poi dall’editore tedesco Otto Meißner per la seconda edizione tedesca, affioravano divergenze di opinione ossia differenti sensibilità professionali riguardo a concrete questioni di forma. L’editore conferiva più peso di Marx a elementi del libro che favoriscono la ricezione: un ritratto dell’autore e altro paratesto, come la nota lettera *Au citoyen Maurice La Châtre* (Karl Marx, *Il capitale. Critica dell’economia politica*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Torino, Utet, 2013, p. 82; MEW 23, p. 29) e qualche pagina di carattere biografico sull’autore. Inoltre, criticava l’Avviso ai lettori in cui Marx attirava l’attenzione sulle «difettosità della traduzione» e suggeriva che si eliminassero questo e l’indice delle correzioni: attraverso entrambi questi elementi «denigrate il vostro proprio libro» (160). Lachâtre aveva da contestare anche in vista della comprensibilità: «Leggo i suoi trattati con ossequio, epperò senza comprenderli» e invitava Marx a «tradurre quelle teorie in un linguaggio che sia alla portata del volgo» (158). In relazione ad altre parti di testo veniva invece espressa «una molto viva soddisfazione; gli operai capiranno ciò che c’è qui, questo testo è comprensibile ad ogni intelligenza» (159). La reazione di Marx ci è consegnata in una lettera del 10 Maggio 1875 alla figlia Jenny: «Quello sciocco esprime la propria massima soddisfazione per le dernières livraisons [ultimi fascicoli], poiché esse sarebbero comprensibili per tutti, cioè persino per lui. Naturalmente non rispondo a questa roba, così come non ho risposto alla sua lettera da Bruxelles dove esprimeva insoddisfazione» (Karl Marx, Friedrich Engels, *Lettere 1874-1879*, Edizioni Lotta Comunista, Milano, 2021, p. 62; MEW 34, p. 141). Senza commento lasciava Marx anche le ricorrenti lodi dell’editore – nonostante la deludente vendita – per opera e suo autore (154).

La formula francese di cortesia «vous» non si ripete solo nei testi delle lettere. Si estende all’introduzione di Gaudin al volume, nella quale con essa il curatore si rivolge direttamente a Lachâtre (!). Questo stile, insolito per un lavoro scientifico, calza con il genere testuale introdotto e trascina chi legge. Il testo di introduzione è letterario anche per il fatto di calarsi nei panni di Lachâtre: «Nascosto per l’intera estate avete vissuto durante il primo periodo nella paura. A quelli non era stato abbastanza aver assassinato a sangue freddo Eugène Profilet, perché non avevano potuto trovarvi. Colpevole di essere Vostro cassiere, il fedele e innocuo Eugène! Cani di Versailles!» (11). L’immedesimazione nella condizione di Lachâtre avviene però in una maniera non così marcata da silenziare la voce degli altri protagonisti dell’«avventura editoriale» (55). A tracciare il loro profilo oltre lo spazio di tempo della produzione dell’edizione francese del *Capitale* è dedicata l’ultima parte dell’Introduzione, dove la formula dialogica viene abbandonata. In questo ambito veniamo tra l’altro a sapere che è l’Henri Oriol prima impiegato presso Lachâtre ad aver nel 1883 pubblicato nella Bibliothèque socialiste il compendio di Gabriel Deville *Le Capital de Karl Marx, résumé et accompagné d’un aperçu sur le socialisme scientifique*, così entra nel quadro anche quel tipico genere testuale della popolarizzazione del *Capitale*.

L'obiettivo di «scrivere la loro [delle lettere] storia» (10) il curatore lo raggiunge anche facendo attenzione alle dimensioni private della vita dei protagonisti come sentimenti, morte, famiglia. Ancora più strano, perciò, che proprio l'appellativo «papà [Papa]» in una lettera di Jenny venga ricopiato in maniera sbagliata come «Pape» ed equivocato come «uno dei numerosi soprannomi di Marx» (27).

Alessandro Cardinale

MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

A lungo protagonista del dibattito filosofico e storiografico, il materialismo storico non ha oggi più casa nell'accademia italiana e sembra definitivamente relegato al ricordo di una stagione conclusa.

Questa rivista vuole contribuire alla riscoperta e al rinnovamento della più originale versione italiana del marxismo e del suo legame con il pensiero dialettico di ispirazione hegeliana, rafforzando in tal modo anche il pluralismo del dibattito culturale nelle università.

Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione - e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche - "Materialismo Storico" vuole infine contribuire all'arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell'Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.

