



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

Dipartimento di Scienze della Comunicazione, Studi Umanistici e Internazionali
(DISCUI)

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN STUDI UMANISTICI

CURRICULUM: SCIENZE UMANE

CICLO XXXVII

Critica e limiti del Green Deal europeo

SSD: PHIL-01/A

Tesi redatta con il sostegno finanziario del programma FSE-REACT-EU, PON “Ricerca e Innovazione”
2014-2020 (D.M. 1061/2021) Azione IV.5 “Dottorati su tematiche *Green*”

Coordinatrice: Ch.ma Prof.ssa Liana Lomiento

Supervisore: Ch.mo Prof. Venanzio Raspa

Dottorando: Giulio Ballarini

ANNO ACCADEMICO
2023/2024

Prefazione.

Vino buono vendesi senza fiasca.

Scrivere dovrebbe essere un atto di sintesi. Tuttavia, “sintesi” non è sinonimo di brevità – se così fosse, lo stesso proposito di *pensare scrivendo*, che è la procedura specifica del lavoro filosofico, verrebbe meno.

C’è una formuletta che capita di sentir menzionare, che sostiene esista il “dono” della sintesi. Deve trattarsi di qualcosa di legato al gusto, all’estetica, o al portamento perché solo in questi casi può mai dirsi che la sintesi sia qualcosa di innato.

Sintesi non è risoluzione, ma articolazione, scissione necessaria ed unione impossibile: qualcuno ha descritto la maniera di ragionare della filosofia come ‘sintesi disgiuntiva’, una definizione provocatoria ma azzeccata.

D’altro canto, anche quando si saranno lette queste prime righe dal tono evocativo, resterà un qualche ragionevole dubbio sull’uso che si può fare del termine “sintesi”, soprattutto di fronte a qualche centinaio di pagine spese per trattare un unico tema. La questione, in fin dei conti, si risolve con un paio di considerazioni: che si scelga di scrivere per *bulletpoints*, esprimendo tesi come si tira il grilletto di un fucile, o che si decida per uno sviluppo più annacquato e circolare, il lavoro che vien fatto a monte della stesura, è sempre e comunque un lungo processo di digestione, di scissione e ricomposizione ripetitiva e magmatica di stringhe di ragionamento. Non c’è un ordine prestabilito di questi tasselli, quanto invece una loro concentrazione, dato che sembrano gravitare attorno a dei corpi più gravi, meno chiari, in via di definizione. Questi corpi indefiniti, questi elementi concettuali *vivi*, tengono in movimento ogni pretesa di pensiero, ogni vagito razionale.

L’ordine contraddittorio delle sintesi attraversa quei concetti che ingaggiano il confronto con l’indeterminato, con ciò che è più reale del reale. La contraddizione, il sito dell’errore, è il nocciolo d’indeterminatezza con cui ogni lavoro filosofico entrerà in relazione, anche dovesse decidere per la più conservativa delle strategie o la più pavida delle schivate.

Il tratto fondamentale delle contraddizioni si percepisce anche immediatamente, ed è la loro angosciante partecipazione al reame della concretezza. Per noi “concreto” significa *operativo*. Ciò che è operativo si intesse allo stato materiale delle cose. La contraddittorietà permea la realtà nel suo processo di continua scissione e mutamento.

La nostra ricerca, che sarà ben povera di questi temi generali, a causa della sua origine concreta potrebbe essere descritta in più modi. Si tratta di una rielaborazione teorica, consiste

nell'interrogarsi su un avvicinamento storico e su un tentativo di superamento di vecchie categorie. Di certo, è un lungo sorvolo di una questione contemporanea sull'onda di alcune considerazioni critiche. È anche, sicuramente, un pretenzioso tentativo di produrre della teoria e di ridare fiato ad operatori concettuali che, per via della loro complessità, oggi son presentati come farraginosi.

Tagliando corto con le definizioni altisonanti, se potessimo prenderci la responsabilità di farci un auto-complimento, vorremmo si usasse per questo nostro lavoro lo stesso appellativo con cui Maxim Gorki, una volta, ha definito il modo di scrivere di Lenin: un esercizio di 'teppismo filosofico'.

Il sovrapporsi di piani, utile alla guerriglia concettuale in cui ci siamo cimentati, è possibile solo in ragione delle condizioni di cui quest'opera è sintesi. Con un piccolo vezzo per il tragicomico, crediamo che una piccola riflessione, a riguardo, ci stia.

Questo progetto di tesi nasce da una serie di stanziamenti che l'UE mette a disposizione perché possano fare da catalizzatori per un piano in cui il risanamento economico e la riaffermazione egemonica del mercato europeo passi per la transizione ecologica. La struttura stessa del bando allinea tre punti: la questione del *Green Deal*, le speranze (e le clausole) per un nuovo intreccio fra mondo del lavoro e industria accademica, la sempreverde pretesa di costruire un'identità "europea" nell'immaginario comune.

Dei tre, il primo, il più importante per chi, come noi, svolge un lavoro di ricerca più strettamente teorico, ha avuto vita breve. L'ordine economico del più grande mercato comune al mondo sta cambiando. I tre anni di questa ricerca hanno visto la fine del periodo pandemico, l'aumento degli eventi climatici distruttivi (in particolare quelle avvenute nelle regioni prossime all'Università di riferimento, con tre diverse serie di alluvioni ed esondazioni nella bassa Romagna, le più gravi nel 2023 sulle città di Ravenna, Forlì, Cesena e Rimini), l'alzarsi della soglia delle risposte popolari ai tentativi di gestione "dall'alto" delle dinamiche del mercato agroalimentare (segnatamente le proteste "dei trattori" e dei pescatori, dirette proprio contro gli organi dell'UE, scoppiate nel Gennaio 2024, e che in Francia, Belgio, Olanda e Germania hanno raggiunto numeri notevoli), e, soprattutto, il ritorno della guerra, materialmente, sul suolo europeo (con lo scontro fra blocco NATO e Federazione Russa sul terreno e sulle pelli degli Ucraini), e, concretamente, al centro delle strategie mondiali, in particolare col riaccendersi della mobilitazione di un fronte popolare contro un genocidio, in Palestina. Il periodo ha riportato la politica nel discorso economico europeo, pesando sempre più sulle direzionali che esso sta prendendo, e l'ha fatta nuovamente scoppiare nelle piazze (Roma, 5 Novembre 2024) e nelle università (con il movimento delle *acampade* e le occupazioni di sedi nell'intero occidente). Tutto questo, un bando di dottorato sul *Green Deal europeo* non poteva prevederlo.

Le speranze di trovarsi per le mani un po' di materiale sulla questione ecologica, che fosse già spendibile nel mondo del lavoro o nell'alta formazione necessaria all'egemonia culturale da accompagnare alla reindustrializzazione verde, sono probabilmente, oggi, un po' più pallide. È per stare a questo secondo punto, però, che le traversie del presente progetto hanno comportato la collaborazione (in senso letterale) con Cal Bianchino, un'azienda agricola indipendente dell'urbinate. Perfettamente non spendibile nelle prospettive attese "a monte", la partecipazione al lavoro agricolo e ai discorsi sulle lotte per la sua politicizzazione, per l'ottenimento di un riconoscimento formale della dimensione contadina, sono state l'origine di alcune delle posizioni tenute in questo testo. Nonostante il tempo e l'economia della scrittura non abbiano concesso di dedicarvi una sezione apposita (che avrebbe avuto come tema il marginalismo, dimensione produttiva particolare nel rapporto fra umanità e natura, fra soggetto e mondo), lo spazio di dibattito più franco sulla questione ecologica quale espressione del *lavoro* umano, è stato proprio quello che si è potuto avere con chi, di questa dinamica, ha fatto la propria vita.

Invece, abbiamo deciso di cominciare proprio con un'analisi della volontà di gestire l'immaginario comune attraverso proposte amministrative che esprimono le intenzioni e le strategie di una classe dominante. Il rapporto fra ideologia e dominio, fra produzione di sapere ed amministrazione materiale, è al centro dell'intero cantiere che abbiamo messo in piedi, e che ha come perno centrale la convinzione che, quando si lascia che i discorsi riguardo delle dinamiche reali (per quanto preoccupanti) abbiano sempre la stessa soggettività come portavoce, qualsiasi ricerca e studio si cercasse di condurre o esprimere, gli effetti prodotti resterebbero sempre, immancabilmente, monopolio ed usufrutto delle medesime strutture.

Ne abbiamo spalata tanta,
ne assaggeremo ancora.

2 aprile 2025

Note preliminari.

Lasciemo qui alcune note di carattere editoriale che, se omesse o se introdotte nel procedere del testo, avrebbero appesantito la scrittura.

La tesi si struttura in ‘Sezioni’ e non in capitoli, perché abbiamo ritenuto che l’uso delle sezioni permettesse di lasciar intendere meglio la dimensione processuale del testo, che chiaramente può essere letto per compartimenti, ma che utilizza strumenti sviluppati lungo il suo incedere, i quali rimarrebbero poco chiari a chi volesse estrapolarne solo alcune parti. L’ordine delle sezioni sarà spiegato nel testo, ma segue fondamentalmente l’assunto per cui, una volta equiparati immaginario e simbolico sul piano operativo, ogni sezione è un avanzamento dall’astratto al concreto, dalla concezione al posizionamento, dall’attivismo alla militanza. Più semplicemente: dalla sola esistenza all’attività organizzata.

Seguendo un consiglio, premettiamo che il nostro uso delle citazioni è *cinematografico*. Sulla scorta di Benjamin, crediamo che gli accostamenti, nel *montaggio*, non debbano essere formalizzati per produrre degli effetti. Per qualsiasi taglio che dovesse risultare sgradevole, vorremmo si ricordasse il vecchio adagio per cui la malizia, in fondo, è negli occhi di chi guarda.

Abbiamo sentito necessario fornire una nostra traduzione di tutte le citazioni estrapolate dalla *Teoria del soggetto* di Alain Badiou. L’unica traduzione in italiano attualmente in circolazione adotta alternative lessicali, per il linguaggio tecnico badiouiano, diverse da quelle adoperate comunemente per le altre opere di Badiou o per autori lui prossimi e che ne condividono i termini. La confusione che se ne sarebbe venuta a creare sarebbe stata, crediamo, eccessiva. Perciò la traduzione di ognuna di tali citazioni dal francese è a nostro onere e responsabilità.

Introduzione.

Un'assemblea di spettri. La funzione costituente dell'ideologia.

E c'è un suo quadro
orrendo, ma chi può dirlo? domani sarà un capodopera.
Sei stata forse la sua Clizia senza
saperlo. La notizia non mi rallegra.
Mi chiedo perché i fili di due rocchetti
si sono tanto imbrogliati; e se non sia quel fantasma
l'autentico smarrito e il suo facsimile io.
- E. Montale, *Le revenant*

La nostra fase preliminare si potrebbe ridurre drasticamente ad un'affermazione: 'le categorie politiche hanno bisogno, pena la loro dissoluzione, che le si svuoti, strutturalmente, di ogni contenuto morale'.

Non è una formula immediatamente condivisibile. Tutto si fa più complesso quando, come noi, si soffre l'influenza di secoli di studi in cui l'associazione fra 'politico' e 'ricerca del buono stato' è stata la pietra su cui poggiare una chiesa.

Ci interessa mostrare come, se si vuol produrre un pensiero impegnato ad *agire*, sia necessaria un'analisi che non si proietti al di là della *situazione* in un "dover essere" astratto, o in qualche giudizio sulla generale bontà dello stato di cose. Il metodo che cercheremo di costruire sarà tale che, fra 'dire la *situazione*' e 'dire riguardo la *situazione*' si sobbarchi la prima delle due cose.

Ecco cosa proponiamo:

- i. Partendo da quella che comunemente chiamiamo 'situazione' (un insieme di elementi denotati da un comune riferimento¹), risaliremo al processo di interpretazione che la interessa. Mostreremo come avvenga un 'riempimento di significato' della situazione, da cui saremo indotti a discutere la costituzione formale della verità sottesa alla *performance*

¹ 'Situazione' diventa, perciò, 'insieme di tutti gli elementi che soddisfano le condizioni di appartenenza, denotati dai termini del dato riferimento'. La generalità di un approccio come questo ci sarà utile nel momento in cui ci avvicineremo ad introdurre l'ipotesi secondo la quale quanto interessa un soggetto nel suo interagire col mondo non è strutturalmente diverso da quanto descrive l'operatività di un ordine politico rispetto al suo sistema di riferimento. La terminologia è ripresa dall'uso formalizzato da Alain Badiou ne *L'essere e l'evento*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

interpretativa, che si risolve in un *giudizio* (quanto più possibile unitario²). Una tendenza che hanno le rappresentazioni di ogni processo;

- ii. In secondo luogo – è quanto ci preme forse maggiormente – ci occuperemo di gestire i concetti di eterogeneità e di occultamento emergono nella dinamica giudizio/interpretazione. Poiché il discorso col quale avremo a che fare qui è quello della politica, i termini coi quali tradurremo questi concetti saranno inevitabilmente quelli di *ideologia* ed *alienazione*. È a questo punto che saremo costretti alla delicata (quanto classica) articolazione del ruolo dell'alienazione nell'emergere di qualcosa che chiamiamo soggetto, che differenziamo dall'individuo (il più semplice io);
- iii. La sfida più grossa: dovremo gestire l'attraversamento dell'alienazione a partire da strumenti inesorabilmente dialettici, senza però tradirli, cioè mantenendo l'origine eterogenea del nostro discorso, scartandone ogni risoluzione unitaria calata dall'alto. Nella *contraddizione*, che è retroterra di soggetto e situazione, di cui il fantasma ideologico è copertura, rinveniamo un concetto di verità diverso da quello dell'interpretazione come sola "lettura". In qualche modo – è il debole della tradizione teorica dialettica – la nostra definizione presuppone che la verità stessa parli e si determini sempre *da sé*, per mezzo dei suoi effetti. È con questa impostazione che si può affermare la *realtà effettiva* dell'ideologia, in cui c'è ben poco di "fantastico".

Ci allontaneremo dal lato più esplicitamente politico del nostro lavoro per affermare, in qualche maniera in accordo con la scuola di Ljubljana³, che il modo per fare critica all'ideologia senza che si ricada nella pretesa idealista di un'osservazione oggettiva, "esterna", sia di situarsi presso un punto della situazione, interno a questa, la cui formalizzazione, tuttavia, è *impossibile*. Questo punto, in quanto irrappresentabile, non esiste, ha comunque degli effetti, dei *sintomi*. Col termine "sintomo" nella sporta, potremo cogliere i processi coi quali indagheremo l'apparato ideologico UE in fatto di ecologia.

«Nonostante esteriormente assomigli alla fisica, e nonostante il presunto equipaggiamento di molte leggi, l'economia non è una scienza», e anzi «assomiglia a una religione». L'odierna teoria economica *mainstream* è

² È molto importante tenere in considerazione la differenza che intercorre fra il termine "unitario" e il termine "omologante". A seguito di un giudizio possono intervenire entrambe le descrizioni, che concorrono di pari passo allo svolgimento della funzione ideologica, tuttavia solo l'unitarietà afferisce al giudizio su cui si sostiene l'interpretazione, mentre l'omologazione (libera o coatta) è il risultato di una universalizzazione del processo d'individuazione nato a seguito del giudizio unitario. Ci interessa fare una specifica rispetto a questa funzione di omologazione: non c'è nessuna regola secondo la quale il concetto di eccezione si situi al di fuori del vocabolario omologante del senso. Sostenere che "differenziarsi" o che un'individuazione non possa essere oggetto di omologazione è un'ingenuità.

³ Quella corrente, sostenuta dal trio Dolar-Zupančič-Žižek, che si occupa formalmente di tradurre la dialettica hegeliana in analisi sociali della modernità con un taglio psicoanalitico, ma che, trainata dalle opere e dalla nomea mediatica ottenuta da Žižek, ha fatto tornare in auge il concetto di ideologia entro termini dialettici e strutturalisti, espropriandolo alle scienze politiche e alla retorica pragmatista che hanno tentato di appropriarsene.

caratterizzata dalle seguenti assunzioni di base: agente rappresentativo (i consumatori o le imprese sono tutti identici, e quindi basta studiare l'agente-tipo), perfetta razionalità degli agenti (chiamata talvolta "olimpica", poiché esprime requisiti che soltanto un dio potrebbe possedere), aspettative razionali (gli agenti usano le informazioni in modo efficiente, formulando quindi le previsioni più corrette) e scelte fondate sulla massimizzazione di una funzione obiettivo (l'agente individua e seleziona l'alternativa migliore tra quelle disponibili). La macroeconomia è quella parte della disciplina che dovrebbe spiegare le crisi [...]. I macroeconomisti *mainstream* sostengono che la loro teoria *dev'essere* una versione aggregata del modello dell'equilibrio generale (in cui i prezzi assicurano l'eguaglianza di domanda e offerta in tutti i mercati), stabilendo uno sconcertante a priori metodologico per il quale l'equilibrio è il canone per studiare tutto quello che nega l'equilibrio: sentieri dinamici, processi innovativi, instabilità e crisi. Non basta: la rilevanza esplicativa dei modelli di equilibrio generale è intaccata dall'assurdità delle ipotesi richieste per definire l'equilibrio (mercati futuri completi o previsione perfetta), aggravate dalle assunzioni necessarie per attribuire alla nozione di equilibrio il ruolo di situazione cui l'economia tende (aggiustamenti all'equilibrio di fatto istantanei). Non basta ancora: la validità formale di quei modelli è minata dal teorema di Sonnenschein-Mantel-Debreu, che, rendendo estremamente problematica così l'unicità come la stabilità dell'equilibrio, mostra l'impossibilità di derivare univocamente il comportamento macroeconomico da quello degli individui. Sulla scorta di quanto precede, la scienza economica, e in particolare la sua parte che dovrebbe spiegare i sistemi economici concreti e orientare la *policy* (ovvero, la macroeconomia), non essendo in grado di dimostrare adeguatamente i requisiti dell'equilibrio, può soltanto assumere che l'equilibrio vi sia: essa si afferma e riproduce come ideologia legittimante, ossia come una forma di religione mondana [...]: «che lo spazio sia omogeneo o frattale, che l'universo acceleri o meno, la cosa non influenza direttamente l'esistenza umana. Le nostre esistenze dipendono, invece, dalle prescrizioni di politica economica derivate da un modello mentale. Un cosmologo scarso rovinerà al massimo il buon nome della propria famiglia, ma un pessimo economista che viene ascoltato può rovinare Paesi interi con i suoi consigli farlocchi». [...] La scienza economica *mainstream* non è un'ideologia funzionalmente simile alle religioni private ("credo nel Grande Cocomero, e ne rispondo solo a me stesso"), operando invece come una religione pubblica, e quindi *politica*.⁴

Tenendoci lontani da etichette come "freudo-marxismo", che secondo noi non denotano un bel niente, i processi di cui parliamo pescano dalla elementi fondamentali dalla psicoanalisi, e stanno nel solco della critica dell'economia politica. Finché non avremo a disposizione i nostri attrezzi, il contenuto specifico di questo nostro lavoro, il suo taglio *green*, dovrà aspettare.

L'invenzione del sintomo pretende una duplice riforma: una dottrina critica della verità e una teoria materialista del soggetto, dal momento in cui la verità della cognizione [*cognition*] e la riduzione del soggetto alla coscienza [*consciousness*] perpetuano l'idealismo. Le nozioni marxiana e freudiana di sintomo, perciò, combinano due dimensioni: quella epistemologica, secondo la quale il sintomo rivela un antagonismo fra sapere e verità; e quella politica, per cui il sintomo segnala l'introduzione del negativo in politica e rivela il fondarsi dei legami sociali in una strutturale non-relazione.⁵

⁴ L. Pardi, N. Bellanca, *O la capra o i cavoli. La biosfera, l'economia e il futuro da inventare*, Firenze University Press, Firenze 2021, pp. 98-99.

⁵ S. Tomšič, *The Capitalist Unconscious*, Verso, Londra 2015, p.186 [traduzione nostra].

I. Giudizio ed interpretazione.

Apriamo un testo di analisi politica con una dichiarazione di guerra alla moralità. Perché? Non escludiamo che tale domanda possa essere sorta, al lettore, in un tono ben più scandalizzato di quanto non lasciamo trasparire. Non si tratta di una bazzecola. Siamo abituati a vedere come alternativa inalienabile la coppia espressione-repressione, la quale, qui espressa nella sua sfaccettatura sociale, si traduce nell'analogo politico critica-censura, che si sostiene sul binomio libertà-costrizione, la cui menzione è più eloquente. Nominarlo ce ne ricorda la portata esistenziale/ontologica. È perciò giusto che, leggendo la proposta di fare politica senza la posizione critica della facoltà di giudizio, qualcuno senta nell'aria un'istanza di totalitarismo. È d'obbligo una spiegazione scrupolosa di cosa stiamo proponendo, cosa per cui crediamo si debba passare attraverso una considerazione del terreno su cui camminiamo quando vogliamo occuparci di azione *qui*, nella particolarità dell'Europa e sotto il segno "universale" della crisi ecologica. Si tratterà, in ogni caso, di percorrere una china molto scivolosa.

Una premessa teorica rassicurante: il giudizio è un'operazione *strutturale*, quindi non è eliminabile. A ciò va aggiunto, che esso spesso svolge una mansione i cui frutti sono goduti dagli organi di dominio. Il giudizio, infatti, per usare una terminologia un po' *démodé*, "non produce da sé i propri oggetti". Anche nel caso in cui veicolasse una posizione avversa a quella *costituita*, i termini utilizzati sarebbero comunque quelli del sistema, il quale verrebbe, seppur per opposizione, riconosciuto. Questa parte dell'essenza del giudizio, quando è edulcorato dal discorso morale, viene immancabilmente trascurata. È comune, in fatti, che si associ la morale e il lato 'libertà' del binomio 'libertà/costrizione'. Tutto ciò è canone specialmente in Europa, dove alla sfera della libertà personale è dato un peso maggiore che all'appartenenza a dinamiche e particolarità collettive⁶, e dove si tende ad agire, convenzionalmente, come se il giudizio riguardasse la sfera dell'individuo e non avesse questo lato politico del pari peso.

Ci preme aggiungere che l'uso che facciamo di termini generalisti come "spesso", "convenzionalmente", "canone", etc., è descrittivo, e non allusivo. Dal momento in cui abbiamo definito la facoltà di giudizio come 'strutturale' siamo stati costretti dalla nostra stessa affermazione a prendere sul serio l'inevitabilità di quanto andiamo descrivendo, e che significa che alla costituzione del giudizio, che ha anche una funzione di dominio, è co-originaria la detta trascuratezza. Si potrebbe dire, quindi, che più che mettere in discussione il diritto al giudizio in un'ottica totalitaria, un primo passo che compiremo sarà invece di ricondurlo alla sua posizione nel

⁶ Si legga pure "Occidente" in luogo di "Europa". La specificità continentale è mantenuta solo ai fini del discorso a venire, tuttavia vale lo stesso per tutte quelle costituzioni culturali e nazionali in cui il diritto inalienabile alla libertà personale è fatto oggetto di un peso giuridico maggiore rispetto ad una socialità di qualsiasi genere, si parli di diritto religioso, diritto familiare o di qualsiasi struttura che non guardi all'individuo quale suo atomo primo.

sistema politico, ovvero alla sfera della normalità di Stato, del governo e non dell'ordine. È pur vero che, anche avendo chiaro quanto di cui sopra, potrebbe essere la dissociazione del giudizio dalla morale a far credere che esista comunque lo spettro del totalitarismo nel nostro lavoro, nella forma di un'applicazione scriteriata della regola, o della legge. Non è il nostro caso, ma ci affretteremo a dare un esempio "in casa nostra" di ciò a cui ci riferiamo quando parliamo di mediazione morale del giudizio.

Vi sono dei sottintesi quando ci si situa "in Europa". Si tratta solo in un secondo tempo di denotazione geografica, poiché *in primis*, come in ogni facoltà di *cultural studies* non mancano di ripetere (giustamente), significa che si sta sviluppando un discorso all'interno di uno spazio teorico che, all'Europa geografica, deve solo la sua codificazione. È invece una questione di *valore*, inteso in senso economico. Potrebbe essere comodo un esempio. Si pensi alla gestione materiale della pandemia da Covid-19. Ingenuamente o meno, esiste un'interpretazione data da figure istituzionali italiane in occasione del volgere al termine della prima ondata pandemica che sostiene la narrazione secondo cui "in un tempo di difficoltà tale da aver costretto alla solitudine politica il nostro Paese, il governo e soprattutto i cittadini hanno dimostrato spirito di sacrificio ed amore per la società, permettendo che questa si preservasse di fronte alle asperità." L'ovvia funzione di questa lettura è di fornire, a ritroso, una spiegazione dei fatti, che veicoli il principio per cui privazioni e difficoltà siano state in fondo positive per la popolazione, e di come, per questo, ci sia da ringraziare una certa compagine politica, la quale avrebbe accompagnato la cittadinanza nell'abnegazione.

In un esempio del genere, l'ambito relativo della verità proposta è quello di un giustificazionismo interessato (interesse del politico in cerca di consolidamento del consenso, e anche di qualche cittadino che lo utilizzerebbe per spiegarsi alcune sue inevitabili frustrazioni). In forma generica, questa interpretazione sarà vera (e utile) per chiunque sia alla ricerca di una ratifica del proprio operato. Che avvenga per interesse strategico-istituzionale, in cerca di stabilità in termini di voti e seggi, o per interesse individuale, espressione di un pensiero secondo cui "è vero, ho perso il lavoro/la voglia di lavorare/ho dovuto chiedere a me ed ai miei cari di abituarci a ristrettezze sia materiali. Tuttavia, queste costrizioni cadutemi dall'alto hanno avuto una funzione, vanno inserite in un orizzonte di senso per il quale io sono, in fondo, *nel giusto*".

Sarebbe da sprovveduti affermare che il giustificazionismo strategico sia una linea politicamente connotata (come fanno i sostenitori del termine "populismo") e non una struttura immanente alla politica parlamentare *tout court*. Ma nelle tradizioni opportuniste, ad avere prassi consolidate sono anche quei discorsi extraparlamentari che non si curano di dare conto delle loro posizioni, e che si accontentano di gracchiare alla catastrofe: "Eccoli, guardate, gli stati e i potenti, che si sfaldano

davanti alle difficoltà! È chiaro che questa realtà non sia sostenibile se entra evidentemente in contraddizione non appena si ventila la parola ‘crisi’. Un sistema come questo non è destinato che al collasso!”.

È ironico che, nel panorama largo delle opinioni, questo sia il discorso la cui funzione di verità è più stretta, in due sensi. Stretta in senso logico: attraverso strumenti tradizionali (di respiro, oggi, solo vagamente marxista) si è ottenuta la capacità comune di produrre un discorso fondato, che designa, però, in modo generico ed inconcludente, tutte quelle posizioni intenzionate alla destituzione degli apparati vigenti. Si tratta di una logica non solo rossa, che fa parlare una verità singolare, che ha suoi siti specifici: le contraddizioni del sistema dominante. Il secondo significato di ciò che abbiamo detto *stretto* è invece più letterale: anche quando non situata presso una contraddizione, infatti, questa verità singolare si svuota del suo contenuto e diventa una semplice formula che, invece di affermare l’emergenza, la prossima rottura del sistema, ne annuncia, in modo teleologico, “la venuta”. Insomma, l’interpretazione aprioristica di quei discorsi che non vogliono coprire, ma radicalizzare le contraddizioni in modo assolutamente improduttivo, ci insegna che, ogni qual volta una crisi non sfoci in un crollo totale, le letture “di sinistra” rischiano di allontanarsi dal proprio ambito di verità per ricadere nell’interpretazione generica. Il rischio, insomma, è che ci si riduca ad *altoparlare*, a raccontare l’accadimento che si voleva singolare come l’ennesima avvisaglia dell’evento catastrofico che sarà. Intellettualismo da catechesi, è l’attesa di un elemento, nell’infinito della storia, del genere di un infinitesimale: laddove l’ingenuità vuota dovrebbe incontrare un punto di arresto, imbattendosi nell’elemento concreto della contraddizione, del negativo e della rottura, scopre di avere davanti un campo infinito di validità. Negli esempi che abbiamo portato opera una direttiva offuscatrice. Cosa offuscherebbe, e come? Il concetto di offuscamento, in filosofia, è beffardo. Gemello di ‘interpretazione’, ne costituisce un paradosso. In fin dei conti, se qualcosa si presenta come celato e confuso è solo il caso di analizzarlo, correggerlo, e mostrarne la verità che si cela al di sotto. Sfortunatamente, questa logica elementare (nel senso che è insegnata quando si spiega ai bambini come mettere in fila i dati di un problema aritmetico) non sfugge alla beffa dell’offuscamento. Anzi, ne è parte integrante.

Dobbiamo pensare all’offuscamento come al colore nero. Questo è, in teoria, lo sappiamo dai manuali di radiometria, il risultato della radiazione di un corpo *ideale* capace di assorbire l’intero spettro elettromagnetico. In modo ben più prosaico, invece, sappiamo che giocando con la tavolozza dei colori, si ottiene il nero mescolando un po’ di tutte le tinture, spremendo i fondi di tubetto. Quel che ci interessa, del nero, non è il fatto che possa essere usato per “coprire” gli altri colori, quanto invece che li incorpori tutti in sé. È un cortocircuito della percezione dello spettro visibile: nell’offuscamento e nel nero troviamo una sineddoche letteralmente assurda. In esso si

sovrappongono contenente e contenuto, parte e tutto. Quando si dice “nero” si intendono al contempo un colore – potremmo sostenere che sia il colore più immediato della nostra esperienza – e la somma materica dell’intera gamma dei colori. Parte corrisponde a tutto, contenuto a contenente. Questa caratteristica fondamentale cade fuori dalla retorica che contrappone le tenebre alla luce. Il *twist* più interessante è, infatti, che il nero che disturba la nostra vista non è solo un filtro, ma il risultato di una totalità espressa nel suo insieme. Se davvero vi è qualcosa di armonico in un’osservazione *totale* di una situazione, non si tratterà di un’armonia fatta di chiarezza e distinzione, anzi. Dal momento stesso in cui qualcosa è presentato come il risultato dell’occultamento di un elemento sono due le dinamiche che emergono contemporaneamente: la prima è quella del processo interpretativo che abbiamo definito nei nostri esempi preliminari, l’istituzione di un senso, una *Erklärung* utile a dare una narrazione univoca di oggetti complessi; la seconda invece è un “discorso di contraddizione”, ovvero una descrizione (*Darstellung*), a partire dagli effetti della frattura su cui si fonda la situazione in cui sta l’offuscamento particolare in questione. Questa seconda dinamica, diremo, è quella di un discorso “isoforme alla struttura stessa dell’occultamento”, in quanto ne articola gli effetti senza volerne tematizzare, proprio in quanto è impossibile, il nucleo contraddittorio.

II. Effetti d’offuscamento ed effetti di realtà.

Quanto detto ci permette di mostrare una fondamentale differenza nella verità istituita dall’una e dall’altra dinamica. La verità interpretativa (ci riferiamo ad essa così, facendo torto all’intera corrente psicoanalitica) è una verità costruita. Non per questo va pensata necessariamente come falsa. Ha, tuttavia, una costituzione finzionale, cioè di finzione. Essa è originata da un discorso che ha una doppia premessa implicita, ossia 1) che gli individui aderenti ad una determinata interpretazione sottoscrivano l’insieme dei dati a partire dai quali questa viene analizzata; e 2) che, inferita, a partire dai dati convenuti, si possa di diritto dare un giudizio sulla situazione stessa⁷. Una volta *informata* la verità di una situazione, cioè dotata quest’ultima di un senso compiuto, di essa si possono “tirare le somme”. È a seguito di questa conclusione “economica” che si può comunemente parlare di interpretazione, un’opera di riempimento di quelle faglie che si aprono nel concretizzarsi delle cose reali: si tratta di ri-attribuire alle contraddizioni un posto non-problematico entro il sistema in cui esse emergono.

Quanto detto finora ci ha permesso di capire che tale riempimento può essere ottenuto mediante l’opinione, il giudizio descrittivo e, soprattutto, di comprendere che tanto più ci si allontana

⁷ Certamente, anche in questo passaggio vi sono delle norme di inferenza. Assieme ai dati, è credibile che si convenga anche su queste. Non è né necessario né comune che succeda, ma va detto che le differenze d’interpretazione producono solo *varianti* per una verità costruita, senza discostarsi dalla sua formula generica.

dall'ambito di applicazione strettamente epistemico di questa formula di verità, più ci si avvicina a quello che oggi è definito, secondo noi impropriamente, politico. Badiou ritrova il circuito della verità interpretativa nella al fondo delle correnti dominanti del pensiero moderno.

Un'esigenza fondamentale del pensiero contemporaneo è di farla finita con la «filosofia politica». Che cos'è la filosofia politica? È il programma che, ritenendo la politica – o meglio ancora *il* politico – un dato oggettivo o addirittura invariante, dell'esperienza universale, si propone di consegnarne il pensiero al registro della filosofia. Toccherebbe insomma alla filosofia produrre un'analisi del politico e, ovviamente, sottomettere *infine* questa analisi alle norme dell'etica. Così il filosofo otterrebbe il triplo beneficio di essere, in primo luogo, l'analista e il pensatore di questa oggettività brutale e confusa che è l'empiricità delle politiche reali; in secondo luogo, di essere colui che determina i principi della buona politica, di quella conforme alle esigenze dell'etica; in terzo luogo, di non dovere, a tal fine, essere il militante di nessun processo politico vero, in modo da poter fare, indefinitamente, la lezione al reale nella modalità che gli è più cara: quella del giudizio.

L'operazione centrale della filosofia politica così concepita – di cui si deve confessare che è l'esempio stesso di ciò di cui è capace un certo fariseismo «filosofico» – consiste nel ricondurre preliminarmente la politica, non al reale soggettivo dei processi organizzati [...] ma all'esercizio del «libero giudizio» in uno spazio in cui non contano, in definitiva, che le opinioni.⁸

Analista⁹, opinionista e critico. Queste tre figure della filosofia politica fanno la loro fortuna sugli effetti dell'offuscamento. Col loro operato, riproducono una certa opacità, e al contempo si istanziano laddove è sottratto alla vista il tratto contraddittorio della situazione che queste fanno oggetto della loro professione. Poiché quest'ultima consiste, prima o dopo, nel fornire una predicazione riguardo la situazione, il lavoro espresso da queste figure è un discorso riguardo la realtà parzialmente scisso da quest'ultima, eterogeneo. È fatto di tre passaggi: si postula un enunciato invariabile (spesso a difesa dello stato di cose, in questo senso, il lavoro d'offuscamento ha una connotazione fortemente conservatrice); il secondo passo, duplice, consiste nel rimuovere dal discorso dominante l'enunciato formale appena affermato e qualsiasi traccia dei suoi effetti, a partire dai quali sarebbe possibile risalire alla rimozione originale.¹⁰ In questo modo, ciò che vuol essere rimosso non è il contenuto dell'enunciato fondamentale, ma la sua forma. È questa forma

⁸ A. Badiou, *Metapolitica*, Edizioni Cronopio, Napoli 2001.

⁹ L'uso del termine analista potrebbe risultare fuorviante. Invitiamo il lettore a non problematizzarlo eccessivamente. Val la pena sottolineare che l'intento di Badiou è di isolare la procedura di verità (contraddittoria e non costruita) di un'azione politica militante, per la quale l'analisi in sé, cui non seguisse un lavoro pratico, è sterile.

¹⁰ Slavoj Žižek, nelle sue conferenze ha spesso utilizzato un particolare esempio per descrivere la questione, che riportiamo in forma sintetica e rielaborata: «Immaginiamo per un momento di trovarci in Unione Sovietica, ad un convegno regionale degli organi di partito. È il 1950, e il segretario Stalin, all'apice del suo potere, tiene un comizio periodico nella nostra città. Supponiamo di partecipare al comizio e di assistere a questa scena: al termine del suo intervento, Stalin si vede contestare da parte di uno dei presenti. Tutti sappiamo cosa toccherà in sorte a quel povero imbecille. Tuttavia, completamente scioccato dalla stupidità del gesto, un secondo astante si alza e si rivolge al primo, esplicitando quanto nella mente di tutti: 'Pazzo! Come fai a non sapere che non si può criticare il compagno Stalin!'. Ecco, in quello stesso istante, tutti noi spettatori capiremmo immediatamente che il destino di questo secondo individuo sarà di sparire ben più in fretta del primo».

strutturale di rimozione, che si occupa di eliminare un elemento precedentemente inserito a garanzia del fatto che nella situazione si potesse individuare un orizzonte compiuto di senso, che designa un discorso come *finzionale*. Come detto più su, si *in-forma* la situazione attraverso una codificazione al cui riguardo tutti coloro che vi si inscrivono devono concordare. Tuttavia, poiché di una situazione è impossibile dare una predicazione definitiva e piena, poiché insomma “non esiste metalinguaggio”¹¹, a dover essere nascosta è la natura del giudizio che funge da enunciato: questo viene utilizzato *come se* producesse un piano omogeneo, come ipostatizzasse un Uno, preparasse il “riempimento delle faglie” del concreto.

[L]’ignoranza più basilare è immanente alla Legge: è quella del suo osceno lato nascosto.¹²

L’enunciato garante del senso cela ossessivamente (nel caso delle dittature si può parlare di vera e propria paranoia) la propria natura spezzata, la propria origine già-da-sempre eterogenea. Non si tratta solo di difendere un’identificazione cui non siamo tutti tenuti a credere attivamente (all’ossessivo basterebbe che tutti fingessero di credergli, d’altronde), quanto invece di promuovere una fantasia a cui, pendente la tenuta della trama generale (sociale, in questo caso), ognuno di noi deve sottostare agendo *come se* non avesse un nucleo reale contraddittorio.

Infine, l’ultimo passaggio per la nascita di una verità costruita: la produzione di posizioni singolari che rappresentino e “portino nel mondo” la forma dell’enunciato universale. Con la generazione di esistenze, personali o collettive, che ripropongano localmente lo stesso processo di riduzione-ad-uno, di omogeneizzazione, di quella scissione che è stata offuscata, si giunge all’insediamento effettivo e tangibile di un’interpretazione di senso a livello dello stato di cose. Queste posizioni individuali oggi sono, seguendo Badiou, quelle dell’analista, dell’opinionista e del critico, gli agenti formali dell’ideologia dominante, i più potenti attori della sua propaganda. L’obiettivo ideale dell’offuscamento, la sua funzione propria, sarebbe riuscire in modo più o meno coercitivo a fare di *ogni* individuo una declinazione di queste tre figure. Quest’operazione è quanto rende problematica la narrazione che viene comunemente data della figura bifronte del rappresentante/rappresentato, basilare per la nostra democrazia. Figlia dell’opinionista come del critico, individua quel soggetto che sottostà al processo di periodica riaffermazione del potere dello Stato attraverso il rituale del voto, durante il quale essa dà conferma di sé, non diversamente da come fa l’analista. Costui, in una

¹¹ L’inesistenza del metalinguaggio è forse la formula che, nei libri di storia della filosofia, potrà essere usata come titolo del capitolo sul Novecento. Wittgenstein, Lacan, Derrida, Whitehead, tutti questi autori, in modo diverso, ereditano dall’opera di Bertrand Russell la formulazione di un paradosso logico secondo il quale, una volta istituito un linguaggio a partire da una serie di regole formali, le formule colle quali sono state poste stanno in un rapporto paradossale rispetto a tali regole. Ricordando brevemente la formulazione stretta del paradosso, che recita “l’insieme di tutti gli insiemi che non appartengono a sé stessi appartiene a sé stesso se e solo se non appartiene a sé stesso”, rivediamo che esso comporta che qualsiasi fondazione formale di un sistema a partire da n-regole è possibile solo al prezzo di un’indeterminatezza del rapporto che c’è fra tale sistema e il sistema delle regole su cui si costituisce.

¹² S. Žižek, *Problemi in paradiso*, Adriano Salani editore, Milano 2015, p. 57.

posizione non lontana da ciò che Hegel descrive come religione oggettiva, è un soggetto che nella sua prassi si occupa di “determinare i principi della buona politica, conforme alle esigenze dell’etica”, di indicare i termini del “buono Stato”, contrapponendo a quanto c’è un vuoto “Altro”, senza però che questo lo condizioni soggettivamente, senza che egli sia toccato da alcuna determinazione del contenuto del suo discorso, ma solo dalla forma, generica, della critica. Egli, come il cittadino che è tale in ragione del suo puro votare, e non per la posizione che potrebbe incarnare (per le sue convinzioni politiche, molto semplicemente), è analista perché, formalmente, propone o contrappone alternative, e non perché si identifica, anche solo parzialmente, col contenuto di queste.

Come abbiamo già mostrato, questa forma di “opera di verità generica” ha il pregio potenziale di saper affermare una verità differente da quella costituita. Recherebbe in sé la possibilità di bucare la funzione conservatrice dell’interpretazione, tuttavia, disattende sistematicamente questa potenzialità proiettando l’interpretazione in un cattivo infinito in cui la necessità astratta della forma contamina la realtà concreta del contenuto. Evitando rigorosamente di compiere il passaggio alla politica reale, gli attori di questa pratica si identificano nella passività di un mantra che recita una critica, quella di chi, non sapendo cosa vuole, ripete: “Non è questo lo stato giusto! Non ancora! Non ancora!”.

Chiameremo questo offuscamento, costituito dal sopravanzare della forma sul contenuto, dallo scollamento fra contraddittorietà e soggettivazione, che tende di principio alla conservazione del sistema con un nome specifico: ideologia. L’accezione comune di ideologia si riferisce in modo ambivalente ad un sistema di credenze che dirigono la visione del mondo di un individuo e che questi eredita o dal proprio *milieu* storico-sociale, ma anche ad un’insieme di convinzioni che una persona può prendere su di sé attivamente, dal momento in cui si riconosce in una determinata visione del mondo. Quel che ci preoccupa di questa definizione duplice è che riduce implicitamente il campo dell’ideologia ad un vago post-modernismo sociologico, tale per cui l’ideologia sarebbe un filtro ineluttabile inscritto nella tradizione culturale in cui un soggetto nasce, una soluzione composta di influenze religiose, familiari, nazionali e così via, oppure ad uno spazio di autodeterminazione del soggetto cosciente e libero di scrivere da sé il discorso che faccia da sovrastruttura alla sua personale esperienza della “brutale e confusa empiricità”. Generalmente questo coincide con un inquadramento del concetto di ideologia in ambito epistemologico e politico, come se vi fossero insomma un’ideologia strutturale, teorica e passiva, ed una attiva, agente e pratica. Non intendiamo negare nessuna delle due definizioni. Però ne scorgiamo un limite intrinseco laddove queste si mantengono all’interno di quella tradizione che propone l’ambivalente coppia predeterminazione insondabile da un lato, velo di Maya che occulta la verità dello stare al

mondo, e soluzione della contraddittorietà della realtà mediante una struttura di senso più o meno arbitrariamente costruita, dall'altro. La corrispondenza punto per punto di questa distinzione con la forma della verità costruita ci dice una cosa molto semplice: quella con cui abbiamo a che fare quotidianamente, per chi si interessa di queste questioni quantomeno, è una definizione ideologica dell'ideologia. Costringe a scegliere tra relativismo storico-sociale e l'assoluta auto-posizione del soggetto, insignito di pieni poteri sul mondo che gli si para di fronte. Si tratta di una ripetizione rispettivamente del primo e del terzo passaggio della produzione dell'offuscamento. Il risultato finale di questa struttura riflessiva della definizione dell'ideologia è che nell'uso che se ne fa si produce l'illusione che "si sappia già tutto". Se la totalità delle nostre influenze è data e ci è impossibile sondarla in modo esaustivo perché comprende una zona d'ombra, una complessità di cui non si può venire a capo, etc. non resta che vivere coscienti della propria predeterminazione e farne quanto più riesce di meglio, possibilmente tentando di rimanervi il meno invischiati possibile. Contemporaneamente, se tutto ciò che costituisce il fondamento delle nostre convinzioni e dei nostri saperi è relativo ad una certa condizione storica, sociale o individuale, assemblare la nostra personale visione del mondo diventa un gioco leggero di fantasia. D'altronde, se tutto è una fabbricazione, sia essa pre- o auto-determinata, ciò che va evitato per definirsi saggi è proprio qualsiasi pretesa di verità. Essere coscienti della finzione alla quale si è sottoposti è l'unico modo per ritenersi invulnerabili alle trame della finzione ideologica, disillusi e cinici, atei, apolitici, apolidi senza stato, liberi dal totalitarismo di qualsiasi verità assoluta.

È allora chiaro che ciò di cui politica è il nome concerne, e concerne esclusivamente, l'*opinione pubblica*. Quello che viene qui apertamente obliterato è l'identificazione militante della politica [...] la politica è tutto salvo che una procedura di verità, [...] come matrice del pensiero [si dà] l'antagonismo della verità e dell'opinione.

[...] abbiamo qui un orientamento di pensiero la cui tradizione esiste sin dai Greci: quella che discredita, in materia di politica, il tema della verità come tema univoco e tirannico. Mentre è noto a tutti che esiste una preziosa "libertà d'opinione", non è sicuro che ci sia una "libertà di verità".¹³

Ciò che concerne gli individui è solo di produrre un'opinione, cui corrisponda però – è qui che vediamo emergere l'effetto ideologico di nascondimento che si cela nella "ragion cinica" – l'ipotesi radicale secondo cui tale attività accomuni tutti sotto un formale egualitarismo "di superficie" – non più "di fronte alla legge siamo tutti uguali" ma "opinando siamo tutti uguali". Eppure, canonico *omissis* della ragion cinica, all'egualitarismo d'opinione corrisponde una struttura di potere. È quanto è implicito quando si menzionano le "funzioni statali" del giudizio. La tacita corrispondenza dell'egualitarismo della discussione con uno specifico apparato di dominio, è la prova dell'origine eterogenea e contingente di questa concretissima realtà in cui ci dibattiamo, come di qualsiasi altra

¹³ A. Badiou, *Metapolitica*, ed. cit., pp. 30-1.

che ad essa si affianchi od opponga. Spingiamoci un passo oltre, perché anche l'apparato della filosofia politica della libera opinione ha un suo nome proprio: si chiama pensiero della democrazia plurale.

A chi vuole sostenere filosoficamente questa figura della democrazia è necessario separare “il” politico dai protocolli di decisione, ricondurlo al giudizio dello spettatore e pensare la discussione come *confronto senza verità* della pluralità delle opinioni. [...] ‘[P]olitico’ nasconde qui la difesa filosofica di una politica [...] che si dà in un giudizio pubblico che enuncia se *ciò* [...] *mi piace o mi dispiace*. E la politica si esercita nella discussione di tali giudizi. Il che la rinvia alla pluralità pubblica delle opinioni, pluralità che, è noto, il parlamentarismo pretende di articolare nello Stato attraverso la pluralità dei partiti.¹⁴

Ciò significa che – è una considerazione banale quando si prendono sul serio i discorsi propagandistici dell’*establishment* che, non a caso, fioccano soprattutto il giorno successivo ad una mobilitazione di piazza – sono la democrazia e lo stato liberale, con i suoi cordoni di polizia e la sua modulistica burocratica (sia essa tangibile o intangibile, infatti le regole sociali, proprio per effetto ideologico, non devono per forza essere “redatte fisicamente”) a garantire la libertà di espressione e di manifestazione. Il rischio è quindi che, per quanti sampietrini possano essere tirati e striscioni dipinti, per quanti *sit-in* e campeggi possano essere organizzati, per quante manganellate si possano ricevere, e proporzionale eco mediatica ottenere, se tutto è fatto sotto il segno del “libero utilizzo della facoltà di opinare”, la sociologica *voice*¹⁵, l’effetto ottenuto da questo dialogo con la democrazia neoliberale, anche agguerrito, sarà comunque dell’ordine di un consolidamento dello *status quo*.

Walter Lippmann [...] ne *L’opinione pubblica* (1922), come già Platone prima di lui, definisce il pubblico come una mandria disorientata che annaspa nel caos delle opinioni locali [...] [che] dev’essere governata da una ‘classe specializzata i cui interessi vadano oltre la portata locale’, e questa élite deve agire come un apparato di conoscenza capace di eludere il principale difetto della democrazia, l’ideale impossibile del cittadino onnicompente. È così che funzionano le democrazie odierne – con il nostro beneplacito. Non c’è alcun mistero [...]. Il vero mistero è come mai, pur essendone consapevoli, si continui a restare al gioco. Agiamo *come se* fossimo liberi di decidere, mentre accettiamo, o addirittura invociamo che un’ingunzione invisibile ci dica cosa fare e pensare. Marx se ne rese conto

¹⁴ *Ivi*, pp.34-5.

¹⁵ Facciamo riferimento alla terminologia utilizzata da Albert Hirschman per elencare le alternative di relazione a sistemi di potere. Hirschman considera possibile ricondurre alle medesime categorie di relazione sia i rapporti fra un cittadino ed uno stato, che fra un individuo e una organizzazione, che addirittura un consumatore e una certa impresa. Queste categorie sono tre: *loyalty*, *voice* ed *exit* (tradotte in italiano con lealtà, protesta e defezione). Rispetto alla protesta, Hirschman, i cui studi sono di chiaro stampo economico e neoliberista, fa comunque notare quella che egli presenta come un’abitudine psicologica delle folle, ma che noi possiamo vedere immediatamente come costituisca il punto di vista dell’*apparato* riguardo come debba essere intesa l’espressione di dissenso per essere utile e proficua: “il pattern ottimale nell’ottica di massimizzare l’effettività combinata di defezione e protesta lungo l’intero processo di deterioramento [del rapporto fra individuo e sistema] potrebbe essere una risposta morbida alle richieste delle prime fasi del deterioramento. [...] Se i fruitori [*customers*] sono sufficientemente convinti che la protesta possa ottenere degli effetti, allora possono tranquillamente rimandare la defezione.” – A. O. Hirschman, *Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alla crisi delle imprese*, Bompiani, Milano 2003, pp. 36-7.

molto tempo fa: il segreto è insito nella forma. In questo senso, in una democrazia, il cittadino comune è di fatto un re – ma è come il re di una monarchia costituzionale: egli decide solo formalmente, la sua effettiva funzione è quella di sottoscrivere le misure proposte da un'amministrazione esecutiva. Ecco perché nel rituale democratico si ripresenta il grande problema della monarchia costituzionale: come proteggere la dignità del re-cittadino? Come difendere l'apparenza che sia davvero il re a decidere, quando sappiamo tutti che ciò non è vero? La cosiddetta 'crisi della democrazia' non esplose quando la gente smette di credere al proprio potere, ma al contrario quando smette di avere fiducia nelle élite, in coloro che si suppone che conoscano in sua vece e forniscano le linee guida; quando le persone avvertono l'inquietudine, segnale che *il (vero) trono è vuoto*, e che ora la decisione è davvero rimessa nelle loro mani. [...]

Ma allora, è questo il genere di dignità che reclamano i dimostranti? [...] «Vogliamo essere raggirati nel modo giusto – almeno fate lo sforzo di ingannarci senza insultare la nostra intelligenza!»? Oppure c'è qualcosa di più? Se è così, [...] il primo passo verso l'emancipazione è denunciare esplicitamente la nostra illibertà. [...] Mai come ora, il padrone non vuole sembrare un padrone.¹⁶

III. Soggetto alienato ed individuo cinico: “*poor Stanley!*”

A questo cortocircuito vogliamo contrapporre la nostra analisi dell'ideologia per quel che essa sarebbe in sé e per sé. Quanto ci proponiamo non è di operare una sintesi dialettica idealistica, sostenendo il superamento delle due accezioni comuni in una “altra” che le mantenga unite in sé. Vogliamo, invece, poiché è questo che affermiamo essere la vera portata del concetto di *Aufhebung*, mostrare come entrambe siano valide, se e solo se operano assieme nel momento che le contrappone.

Questo momento determinante è ciò che il secondo passaggio della messa in funzione di un'ideologia deve, per sua natura, occultare, e che consiste appunto nella rimozione dell'origine eterogenea della verità, del suo lato *osceno*. Oscena, nel nostro caso, non è la disillusione delle figure di governo che ricordano ai manifestanti che possono farsi sentire solo perché la costituzione garantisce loro i diritti, quanto viceversa che entrambe le funzioni, quella del manifestante e quella dello Stato, sono dipendenti l'una dall'azione dell'altra, poiché, ed è qui che sta il nucleo contraddittorio nascosto, né l'esercizio del potere né il movimento di contestazione sono *in se stessi* atti politici.

Ciò a dire che non si tratta di atti intenzionali ed organizzati che riescano ad influire sull'ordine della situazione: il governatore ed il manifestante si occupano di politica nella misura in cui i discorsi che impersonano (opposti e complementari) individuano come loro oggetto, di giudizio ed operativo, lo spazio pubblico. In qualche modo hanno una loro singolarità, perché non sono agenti omogenei al detto spazio. Per dirla come Hegel, le loro attività si mantengono nella scissione che passa fra l'essere presso di sé della situazione (descritta dallo Stato e dalle opinioni che in esso si

¹⁶ S. Žižek, *Problemi in paradiso*, ed. cit., p. 199.

producono), e come questa è concretamente per noi tutti. L'esistenza dello spazio pubblico, sotto ogni forma di dominio a noi nota, è aperta e sostenuta dal contrasto tra l'oggettività della situazione intesa in modo astratto, formalistica (come potrebbe percepirla ad esempio un sociologo, o un capo di stato straniero che vi svolga le sue inchieste "disinteressate"), e l'esperienza contraddittoria *irrisolvibile* di chi vi è, suo malgrado, immischiato. Da ambo le parti del contrasto tra movimento ed amministrazione, manca il riconoscimento della frattura che attraversa l'intero percorso, quella su cui si fonda il politico *in sé e per sé*.

La posizione teorica che terremo per l'intero nostro lavoro è dialettica. Noi consideriamo che in ogni principio di individuazione, ogni volta che si sostiene di poter tracciare i contorni di un elemento o di un processo o di una relazione, si regga sul fondo di un piano conflittuale, relazione complessa che si raggruma attorno ad un punto *scisso*. Questo punto, fondamentale, primario, eppure problematico ed irrisolvibile, è ciò che chiamiamo *contraddizione*. Su di essa e sulle sue forme torneremo a più riprese. Per ora basti sapere che svolge, per noi, un ruolo trasversale: se ne possono vedere articolazioni sul piano della persona, come su quelle della scienza, dell'ideologia e della politica. Un 'soggetto' è tale che, di solito inconsciamente e di certo immeritadamente (dato che ben poco c'è da guadagnarne, il più delle volte), può riconoscersi portatore della frattura di cui ci parla tutta la realtà (anche quando non vorrebbe e non vorremmo). Soggetto, cioè, è qualcuno che *traduce* con la propria azione la contraddizione insita al sistema. Nell'egualitarismo dell'opinione, che ha un rapporto problematico con il concetto di soggetto, gli individui si alienano nella loro supposta disillusione. Questo errore non deve farci perdere di vista che anche il processo di soggettivazione (tanto più quando si tratta di soggetti politici) passa attraverso una perdita di sé (propriamente, un'alienazione) all'interno dello spazio aperto dalla spaccatura.

L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del *lavoro* [*Beruf*] e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero [*eigenes Mann*] perché reale [*wirklich*], come il risultato del suo proprio lavoro.¹⁷

L'ideologia, allora, non sarà un'interpretazione delle cose tramite cui un individuo sarebbe in grado di figurare se stesso come elemento del mondo (posizioni spesso espresse dietro *banners* come archeologia o biopolitica), e nemmeno un'interpretazione soggettiva della realtà. L'ideologia consiste in una negazione *astratta* del negativo. È l'eterogeneità, la contraddizione, ad essere oggetto di quella rimozione sistematica che è necessaria all'istituirsi di qualsiasi codificazione e sistema, qualsiasi articolazione di senso. Un'operazione che è la messa in pratica di un oblio la cui

¹⁷ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1980, p.167.

tenuta garantisce ogni realtà umana. Per questo motivo ci riferiremo alla realtà (anche) come ad una struttura *fantasmatica*, unione di forma e materia, dove la forma è quella del fantasma e dell'ideologia, ed il contenuto è quanto non è inscrivibile, la contraddizione che la forma tenta di coprire.

Nell'atto di copertura si reifica una struttura che può essere a buon diritto chiamata *realtà*, in quanto da essa sono definiti tutti gli effetti tangibili che un discorso¹⁸, un'interpretazione o un sistema di senso hanno sugli individui, sulle cose e sulle relazioni del mondo. Non è possibile, infatti, sostenere, come fa quella ragion cinica di cui abbiamo denunciato la parzialità, che solo perché si è smascherata la falsità di una credenza allora questa non abbia più alcun potere. Una dura lezione a cui vanno incontro migliaia di studenti di psicologia ogni anno (si spera), e di fronte a cui si frustrano coloro che sono impegnati a denunciare e a studiare le falle di un sistema, come quello capitalistico, che dimostra fin troppo esplicitamente i propri vicoli ciechi. Anche una volta che si fosse capito tutto, il lavoro perché le cose cambino sarà ancora là da fare.

Concediamoci un attimo di respiro con un esempio: nella versione americana della serie televisiva *The Office* è disegnato ironicamente uno spaccato del grigiore della vita da ufficio, del lavoro tedioso ed alienato, e della sua ripetitività. Con un paio di eccezioni, tutti i personaggi sono perfettamente coscienti dell'inutilità della loro funzione e della vacuità su cui si regge l'intero baraccone che è l'azienda per cui lavorano. In particolare, è sotto gli occhi di tutti come il capoufficio, Michael Scott (Steve Carrell), sia un completo idiota. Avendo ogni giorno prova tangibile di quanto tutto sia una farsa, e soprattutto di come il capo non veicoli attivamente alcuna autorità (essendone perlopiù incapace, o più interessato a presentarsi, fallendo, come quel nuovo capo postmoderno che è anche, prima di tutto, nostro amico), stando alla ragion cinica, dovremmo immaginare che gli stipendiati dell'ufficio siano capaci di astrarsi e semplicemente infischiarne di quanto che accade loro fra le 09:00 e le 17:00. Le cose, ovviamente, non stanno così. Tutte le *gag* raccontano di dinamiche basate su stress, incomprensione, difficoltà e sofferenza. Non sono le risme

¹⁸ Il termine 'discorso', di cui faremo un largo utilizzo, è comune nella corrente lacaniana, ma è un ibrido delle teorie strutturaliste di Claude Lévi-Strauss e Louis Althusser, e della riflessione foucaultiana sul concetto di *episteme*. In Lacan "giunge a maturazione nel diciassettesimo seminario. Questo testo usa il termine 'discorso' per indicare una produzione che trova nel linguaggio la sua condizione di possibilità e condiziona ogni parola" (- F. Palombi, *Jacques Lacan*, Carocci editore, Roma 2009, p. 237). In particolare egli è interessato a Foucault in quanto "il filosofo francese ipotizza che le formazioni discorsive, prodotte storicamente, rappresentino una porzione limitata della potenzialità di una lingua poiché esse costituirebbero un bene finito, intorno al quale si generano conflitti di tipo politico. La tesi finitista permetterebbe di comprendere il valore delle lotte feroci che, in ogni epoca, si combattono per assumere il controllo della discorsività. Foucault si oppone alla millenaria tradizione ermeneutica (filosofica, religiosa, umanistica) che interpreta il linguaggio come un tesoro inesauribile al quale chiunque può attingere illimitatamente. Lacan abbraccia le tesi foucaultiane perché sono funzionali alla sua critica dell'interpretazione ermeneutica della pratica psicoanalitica, come infinita produzione di significato, e gli consentono di ribadire il primato del significante" (- *ivi*, p. 238). Tale critica, *in nuce*, è quanto stiamo tentando di svolgere, qui, in campo ideologico.

di carta da vendere o le quattro pareti mobili dell'ufficio, ma la struttura fantasmatica del posto di lavoro a provare psicologicamente quelli che vi stanno dentro. Il caso *clou* è quello del burbero venditore Stanley. Questi è, fra tutti, quello che più a lungo è stato impiegato nel famigerato ufficio. A tutta prima si direbbe che incarni la funzione del veterano disincantato: fa il suo lavoro in linea col principio "minimo sforzo per massimo rendimento", durante i *meeting* giornalieri gioca al suo *sudoku*, è sempre il primo ad andarsene a fine giornata e se può non interagisce con nessuno dei colleghi. È proprio con Stanley che otteniamo la prova della concretezza degli effetti di una struttura, quando è colto da un infarto proprio sul posto di lavoro. Dagli eventi, ovviamente paradossali, che ne conseguono risulta che a mandare in affanno il suo cuore è proprio la prossimità (fisica, una *gag* riuscitissima) col capoufficio.

Non è necessario ricorrere ad una *sit-com* per mostrare come alienazione e lavoro abbiano effetti deleteri sulla salute di chi vi è sottoposto, tanto più che, ovunque ci dovessero ipoteticamente assumere, oggi troveremmo indicazioni per un "*friendly work environment*", equilibrio delle energie nello svolgimento delle nostre mansioni, in parole povere condotte pratiche di gestione del carico d'alienazione. Quello di Stanley è solo un altro fra i tanti rischi del lavoro abitudinario? No. Proprio qui la copertura ideologica si innesta: ciò di cui il corpo di Stanley reca il segno, non è solamente l'usura in cui il lavoro si assomma all'età, ma l'effetto reale di quell'alienazione in cui l'uomo incorre quando "svolge nulla più che una mansione". Il dramma non è solo la patetica fatica di chi tutti i giorni spinge un masso di noia su per una china di vuote interazioni sociali, ma il logorio di chi, come Lulù Massa e la sua enumerazione di pezzi e culi, è stato cooptato non solo all'alienazione nel lavoro, ma ad operarsi attivamente per una *libera e volontaria* rimozione di sé. C'è una fondamentale differenza fra l'abbruttimento dovuto all'azione ripetitiva, e la dissociazione in cui risulta l'illusione di potersi pensare "al di fuori della macchina"¹⁹. Una specie di dissociazione cosciente, che corrisponde a ripetere otto ore al giorno: "Io non sono qui, io non sono qui, io non sono qui... ..io inizio ad esistere nel momento in cui esco, torno là fuori, torno a vivere". In linea con la narrazione della società neoliberale, ci si adopera per un misconoscimento, per non star a guardare l'influenza strutturale della situazione in cui siamo, nella sua pervasività: non si smette mai di "portare il lavoro a casa", in particolare nella dinamica aziendale odierna, che si ripresenta immancabilmente proprio lì, nei fuori e negli oggetti prediletti che "attendono" fuori. Marx, leggendo la *Fenomenologia dello spirito*, ha intuito tutto questo e ben di più, e ci fornisce i termini di questo passaggio da alienazione nel lavoro ad alienazione *dal* lavoro, con tutte le sue conseguenze.

¹⁹ Per una critica serrata di cosa significhi mantenersi dissociati eppure immanenti al processo da cui si è agiti, e della schizofrenia conseguente a una tale imposizione, si veda G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore* (Quodlibet, Macerata 1996), da cui prendiamo anche l'uso del termine "macchina" in questa accezione estesa.

L'essere umano, l'uomo, è equiparato in Hegel all'*autocoscienza*. Ogni estraniamento dell'essere umano è quindi null'altro che *estraniamento dell'autocoscienza* [...] [la quale] non vale come *espressione*, espressione riflettentesi nel sapere e nel pensiero, della estraniamento *reale* dell'essere umano. L'estraniamento *effettiva*, che appare come reale, è anzi, secondo la sua più intima e nascosta essenza - messa in luce soltanto dalla filosofia -, null'altro che l'*apparenza* [il fenomeno] dell'estraniamento dell'essere umano reale, dell'autocoscienza.

[...]

L'*alienazione dell'autocoscienza* pone la *cosalità*. Poiché uomo è uguale ad autocoscienza, il suo essere oggettivo alienato o la *cosalità* è uguale all'autocoscienza alienata (la *cosalità* è ciò che per lui è oggetto, e oggetto è veramente per lui soltanto ciò che è per lui oggetto essenziale, e quindi ciò che è il suo essere oggettivo. Siccome non l'uomo reale [...] [è] come tal[e] diventat[o] soggetto, ma solo l'astrazione dell'uomo, l'autocoscienza, così la *cosalità* può essere soltanto l'autocoscienza alienata); e la *cosalità* è posta da questa alienazione. È del tutto naturale che un essere vivente [...] abbia oggetti naturali reali del suo essere, come è del tutto naturale che la sua autoalienazione consista nella posizione di un mondo reale, ma sotto la forma dell'*esteriorità*, e di conseguenza di un mondo oggettivo non appartenente al suo essere e predominante. Non c'è nulla di incomprensibile e di misterioso in tutto ciò. Anzi sarebbe misterioso il contrario.²⁰

Marx descrive il passaggio all'alienazione cui si sottopone l'uomo in quanto autocoscienza, in tutto simile a quello col quale abbiamo descritto l'istanziamento fantasmatica dell'ideologia. Estraniamento *immaginario* che è *wirklich*, effettiva, vera, consistente al pari di qualsiasi altra realtà oggettiva. Seppur sia "sotto la forma dell'esteriorità", poiché si presenta come se l'uomo non vi appartenesse, essa è *predominante*. Come giustamente nota Marx, "non vi è nulla di misterioso in tutto ciò". La costruzione fantasmatica di una realtà, ovvero l'istituzione di un'ideologia, è connaturata all'uomo, che vede il mondo solo attraverso le lenti del proprio fantasma. È interessante quanto chiude la citazione: Marx nota che "sarebbe misterioso il contrario". Il contrario di cosa? Due sono le alternative: o che ad essere incomprensibile sarebbe un essere vivente che nell'autoalienarsi ponga un mondo reale *sotto la forma dell'interiorità* invece che dell'esteriorità, oppure uno che, seppur ponendo quest'ultimo esteriormente, sostenga che il mondo così prodotto gli appartenga, che sia in fondo "suo", ma solo nella misura in cui egli può disappropriarsene.

In primis, il soggetto può intraprendere la lotta [...] confidando di vincerla e di diventare attraverso questa vittoria padrone di se stesso, dunque padrone del significante. In seconda battuta, e più significativamente, il soggetto può intraprendere un rapporto con l'azione del significante, operare su questa, per cercare di esserne padrone [...]. Questi due tentativi di padroneggiare il significante non possono che condurre il soggetto a diventare «schiavizzato nel modo più perfetto possibile».²¹

Per timore di spezzarsi, per timore ancora una volta dell'eterogeneità, l'individuo si impone di essere integro, contrapposto all'inquinamento e alla corruzione dell'alienazione. Non volendo

²⁰ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 170-171.

²¹ A. Pagliardini, *Credersi due*, in "ERR - Scritture dell'imprevisto" n. 2 drop 11, 2021, p. 2.

esporsi ad essa, il cinico costringe la pressione della rottura, della contraddittorietà, come nel caso del cuore di Stanley, ad agire altrove, dove immancabilmente tornerà a ricordargli, con amara ironia, che l'apparenza ha tutta la concretezza che le serve anche quando l'individuo non volesse accordargliene.

Quel che distingue, nei fatti, questa dialettica inevasa, è l'atteggiamento che da essa si eredita nei confronti del *fare*, del lavoro. Non una paralisi o un'attesa (di fronte alla pagina bianca o in attesa di finire di costruire il proprio mondo-modellino), ma la convinzione che sia preferibile relazionarsi a tutto come ad operazioni da svolgere in una vita falsa. Non avendo a che fare che con apparenze ed illusioni, ogni lavoro non potrà che essere senza scopo, un'attività da intraprendere per pura formalità. In ambito politico questa disillusione ha un volto che ormai conosciamo.

Potrebbe sembrare che oggi non sia possibile agire, che ci si debba limitare a prendere atto dello stato delle cose. [...] Meglio non fare nulla che dedicarsi a iniziative episodiche che in definitiva servono solo a mantenere in funzione il sistema. La minaccia del presente non è rappresentata dalla passività, ma dalla *pseudo-attività*, dall'urgenza di essere attivi, di partecipare, di mascherare il Nulla di ciò che accade.²²

La tesi qui sostenuta è volutamente provocatoria, ma descrive bene un passaggio storico che sta appena più in là rispetto a quella critica agli indifferenti che era stata di Gramsci. L'indifferenza non ha smesso di costituire la stragrande maggioranza delle posizioni, è solo che si è tramutata, in risposta ad un sentimento di delusione generalizzato, in pseudo-attività, lamentela, fermento in cui il proprio ruolo è svolto solo per poi disilludersi. Il cinico non lavora: fa quel che deve fare. Riempie moduli ma non è un burocrate, scrive ma non è un autore, si presenta in piazza perché è quel che "è supposto che faccia" ma non crede, non milita. Signore di se stesso nella finzione, come il padrone di oggi che, per timore dell'errore è obbligato alla correttezza, e si nasconde in bella vista.

Marx prosegue descrivendo l'*iter* "normale" dell'alienazione. Lo seguiremo per fornire una descrizione di come si instaura un piano ideologico. Non ci vorrà molto, all'autore del Capitale, per enunciare qualcosa di simile a quanto succede nella fantasia del cinico, e a dar prova della realtà di quelle conseguenze indesiderate da cui questi si troverà, suo malgrado, interessato.

Se con la sua alienazione l'uomo reale, corporeo [...] pone le sue forze essenziali, reali ed oggettive, come oggetti estranei, questo atto del porre non è soggetto; è la soggettività di forze essenziali oggettive, la cui azione deve essere anch'essa quindi oggettiva. L'essere oggettivo [...] [c]rea, pone solo oggetti [...] nell'atto del porre esso non passa dalla sua «attività pura» ad una creazione dell'oggetto, ma il suo prodotto oggettivo non fa che confermare la sua attività *oggettiva*²³.

²² S. Žižek, *Problemi in paradiso*, ed. cit., p.195.

²³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 170.

L'alienazione nella produzione fa dell'uomo un essere oggettivo, non un soggetto, ed è a questo che egli si riduce nel lavoro, un corpo fra le cose la cui attività è il porre. Esso pone se stesso come semplice propaggine della produzione – “Io sono una cinghia di trasmissione! Io sono una pompa!”. Come una pianta di edera, l'uomo, nell'alienazione, mette radici nel terreno e si abbarbica a ciò che gli sta accanto. In questo, nell'uscire da sé, “l'uomo come essere oggettivo sensibile è un essere passivo, e poiché *sente questo suo patire*, è un essere patente. La passione è la forza essenziale dell'uomo che tende energeticamente al proprio oggetto”.²⁴

Nella “passività naturalistica” che caratterizza il trovarsi presso il mondo dell'uomo oggettivato, sembrerebbe che esso si scopra, d'un tratto, affetto da emozioni.

Si rende necessario un *detour*, una scrematura espositiva in tema di sentimenti. Allo stare al mondo oggettivo ed exteriorizzato dell'autocoscienza corrisponde questa sensibilità che Marx, con Hegel, definisce ‘il patire’. Quanto scritto da Marx è chiaro: nel momento in cui esce da sé e si realizza come oggetto fra oggetti, corpo fra corpi, cosa fra cose, che nella sua passività non fa che “produrre oggettività”, l'autocoscienza *patisce*. Cosa significa questo patire? Per Marx, e per noi, riconoscersi patente è il passaggio che permette all'autocoscienza alienata di relazionarsi al proprio oggetto. In dialettica “relazione” è sempre sinonimo di mediazione: l'uomo alienato, non coincidendo cogli oggetti verso i quali è energeticamente proteso, fa esperienza del loro carattere negativo, cioè del fatto che gli oggetti sono diversi da noi, sono, infatti, oggetti, cose, non immediatamente comprensibili.

Per l'autocoscienza l'elemento negativo dell'oggetto o la sua propria soppressione²⁵ ha un significato *positivo* o *conosce* questa sua negatività per il fatto che essa stessa si aliena, poiché in questa alienazione si *conosce* come oggetto o conosce l'oggetto come se stessa in grazia dell'unità inscindibile dell'*essere-per-sé*.²⁶

Patendo della propria tensione agli oggetti, ovvero facendo esperienza, tramite passione, della costitutiva negatività dell'alienazione, della struttura di apparenza che la costituisce, l'uomo si ritrova a mettere in questione il proprio rapporto con il mondo, ovvero tutto ciò che concerne la coscienza. Tuttavia la coscienza qui in questione non è una coscienza in sé, ma quella umana, determinata da un suo agire particolare.

Il modo con cui la coscienza è e con cui qualcosa è per essa, è il *sapere*. Il sapere è il suo unico atto. Quando qualcosa diviene per essa, in quanto essa *sa* questo *qualcosa*. Il sapere è il suo unico comportamento oggettivo. Il sapere ora sa la nullità dell'oggetto, cioè sa che l'oggetto non si distingue da esso, che l'oggetto non è per esso, e lo

²⁴ *Ivi*, p.174.

²⁵ Sono le due alternative che si aprono successivamente a questa esperienza: levamento (dell'oggetto o del soggetto), riconoscimento dell'apparenza dell'oggetto (o della coscienza oggettiva).

²⁶ *Ivi*, p.175.

sa per il fatto che conosce l'oggetto come l'alienazione che esso fa di se stesso; cioè esso conosce se stesso – il sapere come oggetto – per il fatto che l'oggetto è soltanto l'apparenza di un oggetto, un *fantasma*, e però non è altro secondo la sua essenza che il sapere stesso, che si è contrapposto a se stesso e quindi ha contrapposto a se stesso una *nullità* [...] in altre parole il sapere sa che, riferendosi ad un oggetto, è soltanto *fuori* di sé, si aliena; [...] che ciò che gli appare come oggetto non è altri che lui stesso.²⁷

Alienandosi, l'autocoscienza riconosce di produrre, come suo oggetto, solo nullità, apparenza, fantasmi. Il rapporto al mondo che l'autocoscienza intrattiene attraverso i suoi investimenti negli oggetti, che hanno come effetto e mezzo le passioni, è una produzione di sapere, un sapere che “sa che riferendosi ad un oggetto è soltanto fuori di sé, che ciò che gli *appare* non è altri che lui stesso”. Non si tratta d'altro che della tesi che abbiamo sostenuto in prima battuta, ossia che nel rapporto al mondo l'uomo *costituisca sé ed il mondo* tramite un sapere, una struttura di senso, una fantasia. Il particolare ‘stare’ dell'uomo è la produzione ideologica: l'ideologia, prodotto e origine dell'alienazione, costituzione della realtà come apparenza, è la forma stessa dell'esistenza umana. Nelle tensioni ad oggetti che in essa ci dirigono, però, siamo patenti. Ma se la realtà ha la forma dell'apparenza, può forse il patire essere inconsistente? La risposta è: “No. Eppure...”.

Una risposta estesa sarebbe che patire ha una struttura fantasmatica, esattamente come il sapere. È proprio in questa fantasmagoria immaginaria che le passioni *assumono* consistenza e fanno soffrire gli uomini reali. Il corpo non è solo un termine medio cartesiano che connette i voli pindarici del sapere ai meccanismi bruti di una natura idiota: l'autocoscienza che si costituisce nell'alienazione (ri)produce quel corpo che è già da sempre il suo, proprio così come produce il proprio sapere.

IV. *Ferite e fantasmi, isteriche e proletari.*

L'ipotesi di leggere il rapporto alla corporeità come quello al sapere tocca ciò che una certa corrente lacaniana ha chiamato *estimità*, concetto ibrido fra “esteriorità” ed “interiorità”, e che ha pressoché il significato di “esterno in quanto interno eppure interno in quanto esterno”. Con questo termine possiamo tematizzare il rapporto di omologia²⁸ fra corpo saputo in quanto patito e sapere patito in quanto corporeo. Gestire giochi di parole con ulteriori giochi di parole è poco, ma è anche quanto di meglio ci sia concesso. Il rischio di parlarsi addosso è elevato, ma abbiamo bisogno di fornire un'idea della relazione umanità-realtà, soggetto-mondo, centrale per questo nostro lavoro in cui, per forza di cose, di mondo bisognerà parlare. Si tratta di una relazione che corrisponde alla dialettica (contraddittoria per definizione) ‘concretezza in quanto finzione’.

²⁷ *Ivi*, p. 176.

²⁸ È molto importante ricordare che, però, al centro della riflessione teorica ed analitica di Lacan si ha l'esclusione del soggetto dalla propria posizione, ovvero che ogni soggetto è sempre e solo in quanto mancante, non inscrivibile, escluso, tutt'al più denotato a partire dalla propria funzione osservata da un'altra posizione “soggettivabile”.

Tireremo in ballo, allora, parzialmente e contro voglia, la psicoanalisi, poiché i presupposti di questo tema ripropongono ciò che la psicoanalisi in fondo è, ovvero la scienza dell'emergenza (e forse del trattamento) di *sintomi*.

Certo, il sintomo individuale è da osservare diversamente dalle conseguenze corporee del politico, ma la loro co-implicazione reciproca nella vita del singolo produce dei nodi duri da sciogliere (e che più spesso che volentieri gli psicoanalisti e i militanti politici scelgono di tagliare con l'accetta, con discutibili risultati). Non ce ne vogliano gli analisti, ma la nostra convinzione è che l'unica possibilità, fino a quando ad interessarci sarà quell'esistenza umana fatta di materia, di tempo limitato, di sedimentazioni cosce ed inconse, e di lavoro, l'unica strategia corretta da adottare per districarsi in questo marasma sia quella di trattare dialetticamente i nodi fra cultura ed esperienza, fra privato e pubblico, fra budella e società.

L'alternativa clinica – eccellente in sé, eppure immancabilmente votata alla dimensione singolare, e il cui lessico balbetta quando si tratta di parlare dialetto – consiste in un sistema di trattamento in cui ad essere intaccato è solo ciò che può essere ricondotto al singolo, alle sue difese, alla sua coerenza e al suo preservamento.

La psicoanalisi ci permette di intendere la specifica dignità del sintomo individuale. Una passione sofferta irragionevolmente a partire da un semplice pensiero, oppure un pensiero *patito*, che non sembra avere causa e che la sensazione non smette di evocare: anche quando si potrebbero raccontare come 'effetti d'alienazione', questi sintomi pesano (retroattivamente) in un modo troppo particolare sulla realtà dell'individuo, e sulla sua capacità di "mettersi insieme" coi pezzi seminati dal disgregamento in cui viene gettato dal contatto con la contraddittorietà del reale. Quel che conta, quando andiamo fino in fondo con questo strano (e forse pericoloso) prestito dalla scienza del dottor Freud, è quello che troviamo all'intersezione fra piano psicologico e piano politico: la stessa dinamica, la stessa *mise-en-forme* fra contenuti ed effetti sul corpo di partenza – quello dell'analizzante o quello collettivo, del singolo o del gruppo.

L'insieme di queste dinamiche comuni è la struttura formale del processo di soggettivazione. Soggetto, sintomo, estimità, sono luoghi strutturali che emergono dialetticamente nel concreto: punti di scissione, che si risolvono in un processo veicolato da un *lavoro*. La produzione fantasmatica ne è un esempio: il risultato "ultimo e primo" del lavoro e della passione ideologici è, difatti, la messa in opera di un'identificazione, ossia il costituirsi di un individuo la cui concretezza effettiva ha la forma dell'apparenza. Stanley è a questa effettività dell'apparenza che non vuole sottostare. Riconosciuto l'apparato ideologico dei doveri dell'azienda, vive come se da solo potesse eliderne la funzione (si tratta di una vera e propria dissociazione). Tuttavia, ciò a cui egli si

“costringe”, nella sua visione del mondo, cioè recitare la parte, *interpretare* – è proprio la nostra analisi della produzione ideologica ad avercelo insegnato – mobilita forze non meno reali. Il riferimento scelto da Marx per trattare la questione è notevole, poiché tiene assieme l’ambito del diritto (quello spazio di filosofia politica e governo in cui abbiamo scorto i tentativi unificanti del giudizio) e la religione²⁹. Un argomento, quest’ultimo, che, per dialogare con un cinico, non ha pari. Cosa, più della morte di dio, accalora l’ultimo uomo?

...si trova che l’uomo autocosciente, in quanto ha riconosciuto e soppresso il mondo spirituale – o l’esistenza universale spirituale del suo mondo – come alienazione di se stesso, pur tuttavia lo riconferma in questa forma alienata e lo fa passare come la sua vera esistenza, lo ricostituisce [...] e quindi dopo aver soppresso, ad esempio, la religione come un prodotto della alienazione di sé, si trova tuttavia riconfermato nella religione come religione. [...] L’uomo che ha riconosciuto che nel diritto, nella politica, ecc., conduce una vita alienata, e conduce in questa vita alienata come tale la sua vera vita umana. Così, il vero sapere, la vera vita è l’affermazione di sé e la conferma di sé in contraddizione con se stessi, tanto col sapere quanto con l’essere dell’oggetto. [...] Se io della religione so che è l’autocoscienza umana alienata, so dunque che in essa come religione è confermata non la mia autocoscienza, ma la mia autocoscienza alienata. E allora so che la mia autocoscienza, in quanto appartiene a se stessa, alla propria essenza, è confermata non nella religione, ma piuttosto nella religione annullata, soppressa. [...] Una funzione particolare ha quindi la soppressione, dove la negazione e la conservazione, l’affermazione, sono connesse.³⁰

In questa descrizione che Marx ci offre sta proprio l’entrata nell’intercapedine dialettica della psicoanalisi. Soppressione, negazione, conservazione ed affermazione, tutte connesse, compongono un lessico buono per un testo tecnico di Freud. Nel levare (*aufheben*) quanto si è riconosciuto come sé alienato, risulta che il vero sapere è l’affermarsi in contraddizione con se stessi, come vita vera nella propria vita alienata. Il che non corrisponde ad un ritorno-a o ad raggiungimento-di un’identità piena (una qualche “conferma dell’essere vero”), bensì ad una conferma dell’apparente, del

²⁹ Dell’importanza della relazione del giovane Marx con l’impianto speculativo della religione in questi stessi passi da noi sfruttati ha dato una bella interpretazione Judith Butler: “Lo smantellamento caustico non porta direttamente al perdono, ma il primo gesto contiene in germe, paradossalmente, il secondo. Il compito sociale della critica viene caratterizzato come *rücksichtslos* – irriflesso, disattento, refrattario a farsi carico delle conseguenze dei suoi propri atti – nello stesso tempo, la critica è paragonata al perdono [...] per Marx la critica non è mai puramente negativa. In effetti, la critica può essere compresa come facente parte di una distruzione condotta senza spargimenti di sangue. È questa distruzione che verrà analizzata più tardi in *Per la critica della violenza* da Walter Benjamin, in cui difende l’idea che la violenza divina, anch’essa, non fa spargimenti di sangue. Forse, per il nostro intento, è sufficiente notare che un pensiero compiuto mette all’opera i principi che sono stati chiarificati nel corso del processo di demistificazione critica di un processo anteriore. Un pensiero comincia ad agire nel momento stesso in cui si è compiuto, dando origine a un insieme di principi operativi che riposano non solo sull’uso improprio dei termini, ma anche su un gesto di rottura con le istituzioni. I principi emergono, se si può dire, dalle rovine di un mondo che sparisce, e trovano in esso un terreno fertile [...] L’uso della confessione [operato da Marx stesso nel periodo dei *Manoscritti*] a scopo di critica disobbedisce al lessico della Chiesa; ciò significa che, nel momento in cui il linguaggio e il pensiero diventano critica diventano sconvenienti [...] e allo stesso tempo, se abbiamo l’impressione di vivere in un mondo perfettamente secolarizzato, il linguaggio della religione fa parte delle nostre vite, dato che i frammenti dell’impensato continuano a pesare sul vivente. Così, se crediamo oramai di pensare in tutta chiarezza [...] e se immaginiamo che gli umani [...] possano mettere in chiaro un modo di critica affermativo oltre la contraddizione, noi ci ritroviamo daccapo senza mondo, catturati nel sogno del nostro potere”. – J. Butler, *Due letture del giovane Marx*, edizioni Mimesis, Milano – Udine 2021, pp.125-126).

³⁰ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 177.

fantasmatico, attraverso la sua negazione e ri-posizione come fosse un elemento oggettivo. Così facendo è possibile *trasferire* questa oggettività nel soggetto, affermandola per negazione. È un processo che induce a prendere su di sé la realtà di un'apparenza.

È questo a permettere di distinguere l'ordine della soggettivazione: nulla a che vedere con gradi diversi di coscienza o attività, da un lato abbiamo la semplice affermazione d'identità, come quella di un singolo che vuole dirsi pieno e che difende attivamente la propria posizione mediante il *rifiuto*, negazione universale e astratta della realtà alienante, e, invece, dall'altro, abbiamo il processo di ri-affermazione della realtà e dei suoi effetti, che induce a “prendere (la propria) posizione”. Essere interessati da un processo di soggettivazione significa prender parte ad una dialettica che non ha una fine stabilita, che non ha un orizzonte di chiusura, e perciò lascia almeno parzialmente in balia del disgregamento e dell'alienazione. Il tutto presuppone che si consideri questo forze centrifughe, questi rischi, delle caratteristiche ineliminabili dell'esistenza. Per noi ed il nostro oggetto di lavoro, questo comporta anche il considerare *perenne* la partecipazione a strutture finzionali, nelle quali siamo invischiati semplicemente vivendo. Di questa differenza ci offre un'analisi schietta Žižek ne *L'oggetto sublime*:

Prima di poter intervenire nella realtà mediante un atto particolare, dobbiamo portare a termine l'atto puramente formale di volgere la realtà da qualcosa che è oggettivamente dato, in 'effettualità', qualcosa di prodotto, posto dal soggetto. [...] Affinché la realtà ci appaia come il campo della nostra attività (o inattività) dobbiamo originariamente concepirla come 'tradotta', dobbiamo concepire noi stessi come formalmente responsabili-colpevoli di essa. [...] Il soggetto finge che la realtà che gli è data nella sua positività sia opera sua. [...] Non è difficile realizzare la connessione fra questo gesto di 'scegliere ciò che è dato', questo rovesciamento formale in cui il soggetto assume/determina come propria opera l'oggettività data, è il passaggio dalla riflessione esterna a quella determinante, compiuto quando il soggetto ponente/produttore pone i presupposti del suo agire, del suo 'porre': cos'è il 'porre i presupposti' se non il rovesciamento formale mediante il quale 'poniamo' come nostra opera ciò che ci è dato? [...] È così che 'la sostanza diventa soggetto': quando, per mezzo di un gesto vuoto, il soggetto prende su di sé il residuo che sfugge alla sua attività.³¹

Scoprire che si è responsabili di ciò che sfugge alla nostra attività, insomma, significa non potersene “lavare le mani”, ed esclude di poter liberamente disporre dell'oggettività. Il soggetto “prende su di sé il residuo che sfugge alla sua attività”, e solo così può “condurre in questa vita *alienata come tale*, la sua vera vita umana”: nulla ci parla di smascheramento o di disillusione definitiva e liberatoria.

Dietro la copertura ideologica (in questo caso quella che è costitutiva del soggetto, la sua particolare alienazione) non sta altro che il nulla di una spaccatura che, tuttavia, ogni volta che si mostra sulla scena si fa sentire in tutto il suo trauma. Stanley non può che misconoscere la portata reale di questa

³¹ S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Ponte alle Grazie, Milano 1989, pp. 257.

contraddizione, in funzione di un'omogeneità che egli vorrebbe imporre al suo agire. Nel tentativo di schermarsi dal potere dominante dell'azienda e dei suoi dispositivi, obbliga se stesso a partecipare diversamente, in modo deviato e deflesso, della sua sofferenza. "Si fa venire un infarto", potremmo quasi scrivere, ma non lo faremo. In corrispondenza delle azioni del suo capo, ciò che non è sotto il suo controllo si palesa, cosicché Stanley non può più negare che sia Micheal, deputato al ruolo di colui che ossessivamente gli ricorda quanto tangibile sia ciò che egli vuole considerare irrilevante. In ufficio lo sanno dal primo momento: l'infarto di Stanley non è casuale. Tutti guardano verso la porta della sala conferenze.

Sarà ingiustificato, ma proviamo a questo punto il timore che quanto abbiamo detto finora possa essere stato letto come una complicata teoria che elargisce il "consiglio di vita" postmoderno *par excellence*: "non si danno casi di disillusione! Perciò tanto vale rinunciare alla ricerca di un senso delle cose. Tanto più che quest'ultimo emergerà da sé a partire dalle emozioni e dai pensieri di ciascuno, bussola non infallibile per barcamenarsi ognuno nei propri problemi."

Sfortunatamente questo "universalismo solipsista", per cui si è tutti accomunati dalle obbligazioni delle strutture che ci determinano ("*We live in a society!*"), per noi non fa che riproporre una finta alternativa ideologica. Quanto abbiamo affrontato con Marx, ci ha permesso di vedere come l'apparenza sia costitutiva per il presentarsi del soggetto. Il gesto vuoto e formale di una presa su di sé di quanto sarebbe refrattario alla sua azione, non solo produce un soggetto, ma lo produce potenzialmente anche nella sua costitutiva esclusione/inclusione dalla realtà. Ad una lettura postmoderna sembrerebbe che per Marx si abbiano due soggetti: uno che ha una sua rappresentazione nel sistema e vi è perciò imbrigliato da una sua identificazione, e uno che invece, in quanto escluso, si può riconoscere come quello stesso nulla che caratterizza il gesto formale di assunzione dell'oggettività. Per questo motivo, diranno coloro che oggi se ne discostano, disillusi, i proletari avevano il diritto di cantare "*nous ne sommes rien, soyons tout!*": erano, per la teoria marxista, nel luogo oscurato dall'ideologia, nella contraddizione, nella frattura. È vero che, dall'articolazione teorica dialettica ereditiamo dei problemi in cui risuonano queste posizioni. La famosa accusa che si cela ormai da sempre sotto l'uso del termine "idealismo" era già, d'altronde, uno strumento dello stesso Marx.

Hegel si è posto dal punto di vista dell'economia politica moderna. Concepisce il *lavoro* come l'*essenza*, come l'essenza che si avvera nell'uomo; egli vede solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo. Il lavoro è il *divenir-per-sé* dell'uomo nell'ambito dell'*alienazione* o come uomo alienato. Il solo lavoro che Hegel riconosce è il lavoro *astrattamente spirituale*. Quindi, quel che costituisce in generale l'*essenza* della filosofia, l'alienazione dell'uomo che conosce se stesso o la scienza che pensa se stessa alienata, che Hegel concepisce come la sua essenza, e quindi può di fronte alla filosofia precedente ricapitolarne i diversi momenti e presentare la sua filosofia come la

filosofia. Quello che gli altri filosofi hanno fatto [...] Hegel lo sa in base al *fare* della filosofia; perciò la sua scienza è assoluta.³²

D'altro canto, alla tradizione di Marx dobbiamo alcuni drammi, oggi esacerbati da una certa retorica che fa dell'impianto dialettico un pensiero progressivo, più che processuale. Una critica secondo cui il susseguirsi delle figure della *Fenomenologia*, così come quello dei passaggi storici individuati dal materialismo dialettico, sarebbero intessuti di un certo discorso dominante. La dialettica attribuirebbe un'importanza eccessiva al lavoro della coscienza. Per questo, ci dicono, essa diventa una trama dallo sviluppo indefinito, preda di scientismi e della pretesa di scovare elementi che soddisfino le sue formule, di certezze in merito all'entrata in gioco della contraddizione, insaccandosi in un esercizio sterile ed amministrativo. In questa critica abissale sprofonda e sparisce il concetto di *classe*, e di conseguenza la corrispondente nozione di 'coscienza di classe'. Quest'ultima, quando non semplicemente abbandonata, è infatti accusata di non essere cosciente a sufficienza o classe abbastanza.

La nostra obiezione è che queste problematiche nascano solo quando ci si costringe, per cecità o cattiva coscienza, a confondere la doppia natura del soggetto, che è contemporaneamente elemento della situazione ed eccezione ad essa, come a due entità effettivamente separate, mantenendo comunque per esse il ruolo di agente del cambiamento. Si tratta di una lettura del tutto errata, che tradisce l'inconsistenza e la tendenza alla paralisi di coloro che, o proiettando su categorie teoriche senza supporto reale (postumanesimi), o predicando l'arrivo di nuove schiere e nuove soggettività, dimostrano di non avere intenzione di risolvere la questione profondamente *pratica* del venire in essere di un *soggetto del cambiamento*, il quale sarà anche scisso *in sé*, ma che in alcun modo potrà essere sdoppiato, parziale o astratto. Sono modi di pensare che vanno alla ricerca della soluzione della contraddizione nell'unità, in questo caso in quella fra lo specifico elemento e la sua posizione nel sistema, la quale non di rado corrisponde ad uno dei suoi margini (reale o ideale).

Anche la psicoanalisi ci viene in soccorso, contro queste critiche: il soggetto è *sempre* in parte escluso dalla codificazione. In ambito lacaniano è ripetuto come un mantra il motto secondo cui "l'inconscio è strutturato come un linguaggio", ove linguaggio va inteso nel senso più ampio possibile. Lacan eredita il concetto dallo strutturalismo: tutto ciò che codifica una certa costituzione della realtà, che determina universalmente le situazioni particolari è un linguaggio. In questi linguaggi, che sono come stringhe di simboli opachi, ogni elemento della stringa è valido solo in funzione del successivo: come in una catena, un nodo singolo non può stringere assolutamente nulla, è quindi solo dal rimando da un nodo ad un altro che la trama si può mantenere. Come sarebbe possibile, allora, individuare un nodo singolo, un soggetto atomico, che sottostia in modo

³² K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p.168.

elementare alle regole della formalizzazione, in un tale scenario? Ebbene, Lacan risponde che il soggetto non può che essere un portatore di quella erranza di significazioni che si dispiega nella codificazione *in toto* – insomma, il soggetto si presenta come un elemento particolare che veicola il principio strutturale tutto.

A partire da questa premessa, ereditando la terminologia dalla linguistica di De Saussure, Lacan può enunciare che “un significante è ciò che può rappresentare un soggetto per un altro significante”. Se ci trasferissimo momentaneamente ad un livello più sociale, vi varrebbe la medesima dinamica che si legge nella dialettica servo-padrone: è solo nel riconoscimento da parte di un altro a lui *pari* che un soggetto è determinato come tale. Questa dimensione da “vita vissuta” non manca mai in psicoanalisi: nei rapporti al padre, alla persona amata, alla madre, al maestro e al nemico acerrimo (che perché no, è magari anche un fratello) si disegnano i primi tratti della coscienza intima (e, se si vuol credere all’Edipo freudiano, anche i più importanti).

Ritroviamo in due luoghi la stessa matrice, la contraddizione: nel soggetto scisso, produttore di fantasmi (questi fantasmi sono, in fondo, il *sapere* hegeliano); e nella realtà concreta, che invariabilmente accenna all’incoerenza del senso. Ecco dove emerge il soggetto per la psicoanalisi: ovunque entri in gioco, nel linguaggio o nel discorso, la contraddizione, la rottura non come alterità assoluta e trascendentale, bensì come trauma, incoerenza radicale e non risolvibile, che già da sempre è implicata nello stato di una situazione e di quei soggetti che ne vengono determinati.

Il soggetto avrà allora una serie di caratteristiche: non potrà essere né positivo né autentico, in quanto è sempre e solo portatore di scissione. Esso è, come la verità, vettore di un *minimum* negativo irriducibile. Il fatto che si dica che il soggetto ed i suoi linguaggi *errano* non dà adito alla libertà di istituire una posizione esterna dalla quale giudicare oggettivamente del rapporto fra situazione e verità o fra soggetto e verità. Per Lacan, “la verità non si dice tramite un soggetto, ma si soffre”³³. Non esiste una posizione scissa a sufficienza da far sì che *dica la verità*. Di quest’ultima si possono solo registrare gli effetti.

Il sintomo è il ritorno della verità in quanto tale nel buco di un certo sapere. Esso manifesta l’incompatibilità e la conflittualità del rapporto fra verità e sapere [...] [intendendo con] ‘verità in sé’ la verità conflittuale e non la verità fattuale.³⁴

Il presupposto di tutta l’analisi e della critica dell’ideologia, allora, non è che questo: a partire da una considerazione contraddittoria della verità e dei soggetti che vi si relazionano, in una situazione descritta e costituita da un certo discorso, emergeranno, senza eccezione, dei sintomi, delle avvisaglie che indicano la presenza di faglie sulle quali la struttura cerca di “mettere una pezza”.

³³ J. Lacan, *Il seminario. Libro XVI: Da un Altro all’altro (1968-1969)*, Einaudi, Torino 2019, p. 63.

³⁴ S. Tomšič, *The Capitalist Unconscious*, cit., p.183.

Queste faglie vengono a mostrarsi in modo particolare nelle relazioni intessute fra il discorso ideologico dominante e i soggetti da questo individuati. Il soggetto opera nel linguaggio le proprie identificazioni fantasmatiche (immaginarie), e contemporaneamente, in quanto scisso, le mina, riflettendo ciò che il discorso dominante non può articolare, le sue *impasses*. Questa dimensione doppia, che caratterizza sia le identificazioni della singola persona che quelle dei corpi sociali (o economici), si esplica nelle dinamiche di resistenza e soppressione che stanno alla base del formarsi stratificato dell'io attraverso le sue alienazioni.

Si prospettano, infine, due alternative: individuare le contraddizioni e le eteronomie del sistema per inscrivervi e tentare di impersonare il soggetto non della resistenza, bensì della sovversione, oppure restare nel sistema, metterne alla luce le retoriche implicite, scoprirne i sintomi, e da questi risalire alle contraddizioni da cui conseguono. *Ça va sans dire*, le due cose sono strettamente legate. Solo l'analisi dice qualcosa delle *impasses* del soggetto al di là delle sue identificazioni, e solo avendo a che fare con soggetti concreti, viventi in un certo universo simbolico, l'analisi può scoprire qualcosa riguardo i sintomi congeniti a quello stesso universo.

Per questo motivo, Marx non poteva indagare il capitale senza individuare il proletariato. Per lo stesso motivo, Freud non avrebbe potuto descrivere la psiche, nelle sue topiche, senza Anna O. e *les hystériques*. La dignità di questi soggetti è pari a quella dei discorsi dai quali erano identificati e verso cui portavano le loro cariche sovversive.

Ho parlato di realtà, giusto? Non ho parlato di reale. Ho parlato anche di ciò che si è costruito sul soggetto capitalista, di ciò che si è generato al livello della rivendicazione inserita fundamentalmente sul riconoscimento del plusvalore – senza il quale il discorso di Marx non ha alcun senso – di quella che è l'incidenza scientifica in qualcosa che è dell'ordine del soggetto. [...] Il lavoratore è senza dubbio il luogo sacro di quell'elemento conflittuale che è la verità del sistema e che emerge quando un sapere [...] si strappa da qualche parte.³⁵

Dobbiamo affrontare ancora una questione, quella riguardante le procedure di identificazione. Il rischio, infatti, è di vedere in questo elemento di crisi contraddittoria un punto singolare, il che potrebbe portare a credere che in esso vi siano i presupposti per una nuova figura dell'originalità (chiave di lettura onnipresente nell'ideologia moderna). Se si fa del sintomo un operatore *pieno* di soggettivazione, facendone, insomma, un "tratto di personalità", gli si attribuisce una veste "naturale", "genuina", la quale innanzitutto non è sistematica (strutturalmente singolari, non tutti i sintomi producono le medesime forme), e che, in secondo luogo, finisce per incancrenire in questo grumo il rapporto fra individuo e discorso. Stare al mondo comporterebbe solo l'attesa dell'insediarsi in ognuno di noi della sua propria risposta al gioco dell'esistenza, che cambia genere e colore su base geografica, economica e culturale. Quello che chiamiamo 'psicoanalisi', allora,

³⁵ J. Lacan, *Il seminario. Libro XVI: Da un Altro all'altro (1968-1969)*, cit., p. 32.

consisterebbe unicamente nella descrizione dello specifico sintomo al paziente che lo soffre, che finalmente vi si potrebbe riconoscere, e potrebbe addirittura infine impersonarlo. Una definizione come quella che abbiamo dato, invece, propone di mettere da parte le personalità e di riconoscere nel sintomo un contenuto *formale* della rimozione, l'emergenza della verità e non la verità stessa.

[N]ella misura in cui rompe con le astrazioni accademiche e [...] mira a rendere conto del concreto, la ricerca psicologica [...] non oggettiva mai degli istinti bensì sempre dei complessi. [...] Bisogna riconoscervi [...] il carattere essenziale dell'oggetto studiato: esso è condizionato da fattori culturali a discapito dei fattori naturali. Il complesso, in effetti, lega in una forma fissa un insieme di reazioni che può interessare tutte le funzioni organiche, dall'emozione alla condotta adeguata all'oggetto. Ciò che definisce il complesso è il fatto che *riproduce una certa realtà dell'ambiente*. [...] I complessi [...] hanno dimostrato di svolgere un ruolo di 'organizzatori' nello sviluppo psichico: essi dominano per esempio i fenomeni che nella coscienza sembrano meglio integrati nella personalità, e nell'inconscio motivano non solo le giustificazioni passionali ma anche le relazioni oggettivabili. [...] Questo processo teorico ci ha spinto a dare del complesso una formula generalizzata che permetta di includervi i fenomeni coscienti di struttura simile. I sentimenti, per esempio [...], ma anche le credenze deliranti, con cui un soggetto afferma un complesso come realtà oggettiva³⁶.

È innanzitutto nelle strutture fisse che è possibile riscontrare quella realtà castrante, che si occupa di nascondere la scissione. Se c'è una sintomatologia *strutturale*, da quale intersezione di realtà fra istinto e cultura ci è descritta in modo più limpido?

[I] disagi primordiali hanno tutti la stessa causa: un adattamento insufficiente alla rottura delle condizioni [...] che compongono l'equilibrio parassitario della vita intrauterina. [...] In ogni caso non bisogna esitare a riconoscere alla prima infanzia una deficienza biologica positiva e a considerare l'uomo come un animale dalla nascita prematura. [...] Non c'è niente [...] che non possa essere inteso come una compensazione rappresentativa del primo manifesto fenomeno affettivo: *l'angoscia, nata insieme alla vita*.³⁷

Questa descrizione deve essere letta per quello che vi è descritto nella sua forma più radicale: niente e proprio niente, della vita dell'uomo, può essere visto diversamente da una compensazione. L'angoscia (*Angst*) non ha nessuna funzione rivelatrice. Durante una delle lezioni del XIX seminario, in una delle sue divagazioni mondane, Lacan accenna ad un articolo pubblicato in quegli stessi giorni in cui si farebbe riferimento ai suoi insegnamenti, intitolato "*L'agonia del segno*". Commentandolo, dice di non ritenerlo un lavoro mal scritto, ma sostiene che si sarebbe potuto scegliere un titolo migliore, poiché l'etimologia di 'agonia' rimanda direttamente alla lotta e al suo intrinseco *patetismo*³⁸. Della tragicità del quotidiano è necessario produrre un discorso formale. Solo così è possibile afferrare la dimensione reale. L'angoscia ha un carattere biologico, prima che

³⁶ J. Lacan, *I complessi famigliari nella formazione dell'individuo*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 28-29.

³⁷ *Ivi*, pp. 33-34.

³⁸ J. Lacan, *Il seminario. Libro XIX: ...o peggio (1971-1972)*, Einaudi, Torino 2020, p. 210.

poetico, e anzi, dal momento stesso in cui venisse fatta strumento della produzione di un sapere essa perderebbe ogni legame con il reale, non avrebbe nulla di meno fantasmatico di qualsiasi altra percezione fondamentale della nostra animalità residua.

La difesa del soggetto, se è vero che il sintomo frammenta la personalità, consisterebbe dunque nel tener conto di questo pericolo impedendosi tale accesso alla realtà, mediante una forma simbolica [che] [...] tende a trasformare in termini di struttura il riferimento del sintomo al soggetto.³⁹

L'angoscia è il segnale *patente* del ripresentarsi di qualcosa che costringe il soggetto a considerare la brutalità della sua relazione con il reale, la contraddittorietà fondamentale di ogni cosa concreta. Quanto risulta dalla dialettica angosciata, alienata ed illusa, è questo processo di formazione di un individuo, lungo il quale, in prossimità della contraddizione, dei vicoli ciechi delle sue produzioni immaginarie e della sua organizzazione della realtà, si schiudono luoghi potenziali di soggettivazione.

[Si] riconosce [...] l'intenzionalizzazione della situazione originaria in due manifestazioni psichiche del soggetto: l'assunzione della lacerazione originaria [...] e l'affermazione dell'unità del corpo [...] un nodo fenomenologico che manifest[a] nella loro forma originale le proprietà inerenti al soggetto umano, di mimare la propria mutilazione e di vedersi diverso da quello che è. [...] È in effetti a partire da un'identificazione ambivalente con il simile che [...] l'io si differenzia in un processo comune da altri e dall'oggetto. La realtà inaugurata da questo gioco dialettico manterrà la deformazione strutturale del [...] dramma dell'individuo.⁴⁰

Al fondamentale “nodo fenomenologico” con cui prende forma l'io, va riferito allora un fantasma specifico, quello immaginario, la cui contraddittorietà si fa sentire proprio all'intersezione fra l'individuo, sempre preoccupato dalla “regolazione degli effetti della realtà”, e il suo universo ideologico di riferimento, nel quale egli trova gli strumenti per la sua (di solito per nulla speciale) regolamentazione. Al complicarsi delle situazioni, difatti, corrisponde logicamente un aumento di ciò che dall'individuo è investito nell'ideologia su cui si sostiene. La dialettica fra copertura immaginaria e funzione identificante, in altri termini e con diversi approcci, è stata oggetto di problematizzazione da parte di tutto il pensiero politico novecentesco. Gli effetti d'omologazione dell'ideologia, di cui abbiamo detto più su, hanno in fondo una grande attrattiva, soprattutto laddove mantenere la propria immagine si fa progressivamente più dispendioso.

Ciò che vogliamo mostrare è come sia di capitale importanza situarsi criticamente nei pressi delle contraddizioni, se vogliamo svolgere un lavoro concreto riguardo l'ideologia in cui siamo immersi. Sapendo per certo che ciò non può corrispondere ad una dissezione teorica delle narrazioni che ci si pareranno davanti, affermeremo che il nostro presupposto sarà che *c'è della struttura*, che ovunque

³⁹ J. Lacan, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, cit., pp. 70-71.

⁴⁰ *Ivi*, p. 73.

questa ci sia esistano dei nodi contraddittori, su cui essa si fonda suo malgrado, e che, proprio per questo, potremo vederla marciare per strada'⁴¹.

Si tratterà, ora, alla luce degli strumenti che abbiamo approntato, di rendere conto della situazione nella quale opereremo la nostra analisi. Le domande a cui dobbiamo rispondere sono diverse: a quale ideologia fa riferimento la politica, in Europa, quando si dice 'ecologia'? A quali strutture, istituzionali ed ideologiche, afferisce? Quali individui sono determinati nella situazione che essa descrive? Di quali sintomi si fanno portatori, in rapporto al discorso da cui sono definiti? Quale luogo dobbiamo occupare, nella situazione in cui ci troviamo, per scorgere gli effetti delle sue contraddizioni?

⁴¹ Il riferimento è ad un intervento di Lacan durante una conferenza tenuta da Michel Foucault il 22 febbraio 1969 presso il Collège de France e presieduta da Jean Wahl, dal titolo "Che cos'è un autore?". Il motteggio si rifaceva a quanto si poteva leggere sui muri di Parigi e in particolare della Sorbona durante i movimenti del Maggio '68, ovvero "*Les structures ne descendent pas dans la rue*", che alludevano al fatto che la rivoluzione la facessero gli studenti e gli operai, e non, appunto, le strutture.

Sezione I. Catastrofismi

L'ecologia cominciò con osservazioni di storia naturale e con il concetto di 'equilibrio della natura'. Si espanse poi progressivamente attraverso gli anni, finché Linneo e Buffon non iniziarono ad ampliare i confini della storia naturale intorno alla metà del Settecento. Lungo l'Ottocento iniziarono a comparire varie discipline ecologiche, a partire dalla *Geografia delle piante* di Alexander von Humboldt.

La storia naturale fu rivoluzionata dalla teoria dell'origine delle specie di Darwin, cui seguì il conio, da parte di [Ernst] Haeckel, del termine *Oecologie* nel 1866, e alla graduale elaborazione della limnologia, della biologia marina, dell'ecologia delle piante e di quella animale entro i primi del Novecento. Lungo il corso del Novecento iniziarono ad emergere altre branche specializzate (tra cui l'ecologia delle popolazioni e l'ecologia ecosistemica) e ad essere fondati organizzazioni e giornali ecologisti, infine alle università furono disposte cattedre di ecologia.

Entro il 2000, se non prima, una scienza vera e propria si era sviluppata. Oggi, l'ecologia copre il più vasto spettro fra tutte le scienze, e le branche specialistiche di ecologia applicata si moltiplicano.⁴²

L'ecologia, come ambito, è fiorente.

Subito una considerazione: l'ecologia è fiorente in virtù, o a causa, della sua "pubertà" e non, come sembra suggerire il testo citato, *nonostante* questa. Con ciò vogliamo dire che essa si trova ancora in quello stadio, comune ad ogni scienza, nel quale l'impeto della novità della scoperta e il suo scalpore ne sospingono la diffusione a tutta forza. Il corso naturale di questo primo *slancio in avanti* sarebbe simile a quanto suole accadere nella semina: là dove i germi dispersi trovano un terreno accogliente attecchiscono, e muoiono, invece, quando sono tirati sul cemento. Detto ciò, è vero che anche quando riesce loro di mettere le prime radici, non è scontato che possano crescere e fiorire. Solo il tempo, al momento giusto, ci può dire, secondo la stessa logica di questa immagine, quali aree hanno costituito la vera culla per il prosperare di una teoria, e dove questa, invece, non ha potuto superare uno stadio embrionale, dove magari come embrione è stata annessa al sistema e dove, quindi, non più che embrionalmente può essere trattata. È vero che l'ecologia, come vediamo per il nostro caso, 'copre il più vasto spettro', ma al contempo è vero anche che nella maggior parte delle aree scientifiche in cui è stata ammessa come rilevante, non sembra aver superato lo statuto di un nome, di una dichiarazione. 'Ecologia' viene considerato come un termine nuovo fra quelli già partecipanti del discorso in causa. Ma cosa viene proclamato attraverso l'ammissione dell'esistenza di questo *nome*, nell'ambito, per esempio, di 'biologia marina', o 'architettura', o 'diritto'? Ci accorgiamo subito che interviene, nel rispondere, una complicazione inattesa. Canonicamente parlando, l'annessione di un nome ha una doppia funzione, da un lato fornisce all'ambito un operatore di riferimento, e dall'altro produce uno strumento di riduzione (o semplificazione).

⁴² F. N. Egerton, *History of Ecology*, in *General Ecology*, Elsevier B.V., Kenosha WI (USA) 2008, p. 1877 [traduzione nostra].

L'operatore di riferimento, o etichetta, permette di circoscrivere un insieme di concetti in un raggruppamento, all'interno del quale vigono una serie di norme. Mediante queste ultime si decide come questi concetti debbono essere messi in relazione per produrre un sapere che sia ricevibile. Al contempo, si produce un organo d'osservazione che individui la presenza di queste regole in un oggetto qualsiasi, al fine di poterlo dimostrare come appartenente (o non appartenente) al dato raggruppamento. Il riferimento perciò svolge, nel panorama scientifico, sia una funzione analitica che si addice alla meta-teoria (collocamento dell'oggetto x sotto l'etichetta di cui è proprio), sia una funzione di giustificazione che mostri come coerente e necessaria l'attribuzione di un insieme di concetti ad un nome (secondo il principio "ovunque siano vere le norme valide per uno specifico raggruppamento è lecito e doveroso applicare quest'ultimo come fattore di relazione"). Risulta, dall'annessione di un nuovo nome, quindi, che sia possibile, nello studio di un determinato ambito, ricondurre qualsiasi concetto dubbio ad un altro ambito, a cui invece si riferisce senza opacità. Quest'operazione, che è a tutti gli effetti una riduzione (una semplificazione del panorama di ricerca), può essere compiuta *senza obbligo di approfondimento*.⁴³

L'annessione del nome 'ecologia' nel discorso scientifico segue questo canone? La risposta non può che essere affermativa. Si esaurisce, tuttavia, in esso? Dalla concreta contingenza di quanto sta di fronte a noi siamo costretti a dire di no. Il nome 'ecologia' esiste, potremmo dire con una formula semi-platonica, anche in assenza della sua ammissione da parte nostra, se con 'noi' intendessimo i portatori del canone della scienza. Significa che la sua esistenza ha consistenza anche al di là della registrazione epistemologica umana. La tentazione di lasciare inevase domande di questo tipo è sempre pari almeno alla loro carica allusiva, tuttavia ci impegniamo a spiegarne il cruccio il prima possibile. 'Ecologia' sembra sconfinare dal campo formale per via della sua infiltrazione nel discorso quotidiano, per via del suo carattere eclatante. Ogni qual volta capita che una teoria attraversi tutti i travisamenti e le traduzioni necessari per entrare a far parte del parlare comune, succede che fra gli specialisti si inizi a mettere in discussione l'importanza speculativa che questa reca con sé.

L'ecologia è una scienza naturale e, come tale, costituisce un ramo della biologia; è nata al principio del secolo scorso e ha conosciuto, nel corso dell'ultimo cinquantennio, una vera e propria esplosione, sia dal punto di vista del volume delle pubblicazioni in materia (e della considerazione accademica), che da quello della popolarità dell'opinione pubblica. È sul terreno di questa popolarità che ha attecchito [...] il discorso degli ambientalisti ed è così avvenuta [...] la commistione di fronte alla quale dimostriamo di trovarci oggi quando, nel discorso comune,

⁴³ Si tenga conto del fatto che questa spiegazione delinea un quadro elementare del canone scientifico. La specializzazione e la complessità (caratteristiche che appartengono in modo particolare ma non esclusivo, rispettivamente, alle scienze 'dure' ed alle scienze umanistiche) che caratterizzano il panorama del sapere odierno comportano maggiore elaborazione per ognuno dei sistemi che abbiamo tratteggiato, ma è proprio a fronte di questa crescente macchinosità che si presenta in massimo grado l'utilità della nominazione.

parliamo di ecologia intendendo però un'altra cosa. Ma questa premessa non è sufficiente [...] se il senso di questa ricerca si fosse esaurito nella dimostrazione puntigliosa di un equivoco, non si sarebbe solo peccato di intellettualismo: si sarebbe anche ignorata una porzione importante di verità, quella rispondente alla domanda: quali sono i legami (eventualmente non causali) tra ecologismo ed ecologia?⁴⁴

Introducendo il proprio lavoro, Fabio Frosini incrocia esattamente quanto stiamo dicendo. Con un'operazione analitica accademica si potrebbe lecitamente ricondurre il campo ecologico al panorama scientifico. Al massimo, si potrebbero fornire un nuovo nome e nuove norme per un raggruppamento che chiameremmo 'ecologismo', che sarebbe potenzialmente segnato da un'intersezione con quello ecologico e di cui affronteremmo le problematiche in separata sede. Etichettamento, esclusione, riduzione. Tuttavia, pensiamo che in questa procedura tradisca un preconcetto. È importante fare molta attenzione: il preconcetto caratteristico dello specialista non sarebbe, come spesso si sente dire, quello secondo cui ogni discorso portato avanti dal volgo debba essere giudicato dalle *élites* come vuoto. Un'ammissione simile desterebbe scandalo nel panorama democratico e sedicente post-ideologico dell'accademia contemporanea. Il pregiudizio che possiamo vedere è quello secondo cui, quand'anche la "porzione di verità" messa in campo dall'ecologismo venisse riconosciuta, bisognerebbe tutt'al più ammettere che anche l'attivista-studioso amatoriale ha una sua parte di ragione, seppur non produca alcun effetto nel utile per discorsi più propriamente scientifici, come, ad esempio, quello biologico "originale". L'errore dello scienziato *snob* consiste nel dire: "Ma certamente, anche l'ecologismo ha una sua dose di ragioni, ma in un altro senso, in un altro ambito, non certo quello della scienza!". Questa maniera di pensare alla scienza come ad una classificazione di compartimenti chiusi è la ripetizione *neutralizzata*, fattasi più attenta e meno perentoria, del pregiudizio accademico aristocratico e tradizionale, il quale vedrebbe in qualsiasi convinzione popolare solo una trivialità: oggi il ricercatore non arrega più a se stesso la partecipazione esclusiva al *rango* della verità, bensì riconosce ad ogni ambito, anche il più comune, la sua legittimità. Però sostiene, implicitamente, che questa sia di un grado inferiore. Dire "c'è del vero!" è un modo di agire, per noi, meschino e illecito, che sostiene di eliminare la verticalità dal sapere, abbracciando magari un relativismo olistico o una "democrazia discorsiva", ma mantenendo chiuso l'accesso alle prove rigorose, col beneplacito dell'accademia. Il percorso è: individuata una voce di protesta, se ne riconoscono le istanze e le figure, nella loro immediatezza fenomenica, ma non si fornisce loro l'espressione razionale necessaria per entrare a far parte del dibattito qualificato, come nemmeno si offrono ai soggetti della protesta gli strumenti per occuparsi della contraddizione che potrebbero portare alla luce. Vengono riconosciuta

⁴⁴ F. Frosini, *Sui fondamenti filosofici del pensiero ecologista in Germania. Bibliografia ragionata*, Unicopli, Milano 1998, p. 8.

l'esistenza di nuovi oggetti e nuove lotte solo per mezzo del vocabolario, senza assumerne la realtà *effettuale*⁴⁵.

Una mossa genuina segue, per noi, precisamente il movimento inverso. Alla presa in considerazione di un discorso nuovo e delle sue figure, fa seguire, forse prima ancora dell'allargamento manifesto, una descrizione determinata e *propria*⁴⁶ della novità, nella sua concretezza. L'intellettualismo che Frosini identifica fra le alternative che si offrono all'inizio della stesura del lavoro non deve essere rifiutato *in toto*, bensì salvato in quelle forme che salvaguardano sia l'egualitarismo della ragione che la formalità teorica. Quando lo scienziato estende la pretesa di trovare un principio di conseguenza fra un nome e i suoi oggetti anche agli ambiti che non sono propri del discorso dell'università, solo allora dà prova di rigore serrato. Questa severità è applicabile (noi ci spingiamo a dire che *deve* essere applicata) a patto che ciò avvenga prendendo sul serio le implicazioni e gli effetti che il discorso spurio porterà con sé, allo stesso modo di come si farebbe con la teoria più legittimata. Solo in questo modo, nel momento in cui si incontrasse un'incoerenza all'interno di qualsiasi discorso si voglia vagliare, la scelta di rifiutarlo sarebbe indiscutibile e presa senza mezzi termini, senza stratagemmi sostituendo esplicitamente, *per logica*, l'ipotesi in questione.

Molteplici e non casuali sono le forme di legame, intersezione o interferenza [...] e vanno da chi intende riformare la filosofia in direzione ecologica, a chi invece, da filosofo, aspira a sollevare il pensiero ecologico all'altezza della riflessione teorica su se stesso; dal pubblicista che s'improvvisa teorico al filosofo che 'incontra' più o meno casualmente una certa sensibilità nei confronti della natura. Ma non vanno dimenticati né l'ampia produzione che si potrebbe definire 'inconsciamente filosofica', né quegli incontri con l'ecologismo che potrebbero essere definiti 'destinati'. [...] L'interrogazione sui fondamenti filosofici del pensiero ecologista, tenendo conto del doppio taglio e del doppio 'gioco' qui illustrati, dovrà quindi essere essa stessa articolata⁴⁷

Non solo è possibile escludere *de dicto* l'influenza che hanno, sull'ecologia, le concezioni che si hanno di essa nel discorso popolare, i quali pesano sul bilancio del discorso sicuramente per una questione di intreccio ideologico, ma anche (e soprattutto) in una dimensione *de re*: mescolandosi, ecologismo attivista ed ecologia scientifica producono effetti più solidi di quelli esclusivi del solo attivismo o della sola ricerca. Per questo motivo sarà necessario mantenere 'ecologia' ed 'ecologismo' sotto una sola serie di norme ed un unico nome, considerandoli come afferenti allo

⁴⁵ Il termine viene mutuato direttamente da Machiavelli. Come nel trattato sul principe lo sguardo lucido fino quasi al cinismo con cui l'autore interroga le condizioni per l'ascesa della forma dello Stato nazionale in Italia è l'unico metodo d'osservazione accettabile, così intendiamo anche noi escludere dal nostro studio ogni pregiudizio semplificante o mistificatore. "...perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto presuntuoso, partendomi massime nel disputare questa materia dalli ordini delli altri; ma, sendo l'intento mio, scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa." - N. Machiavelli, *Il principe*, in *id.*, *Tutte le opere*, Bompiani, Firenze-Milano 2018, p. 859.

⁴⁶ Propria, ovvero che si occupa non solo di dare una struttura rigorosa al discorso nuovo, ma di vedere se questo non rechi in sé un contenuto refrattario alle regole della formalizzazione. Si tratta di un lavoro che vuole molta attenzione, perché una formalizzazione che non tenga conto della singolarità di un discorso è monca.

⁴⁷ F. Frosini, *op. cit.*, pp. 15-16.

stesso processo logico. Attribuiremo la stessa importanza, allora, a quelle forme ideologiche e figure incarnate da individui e gruppi concreti, ed alle proposte teoriche formalizzate che, nel tempo, si sono succedute e sono state affiancate ed attraversate dai movimenti sociali.

Il primo passo per mettere in piedi un lavoro che renda conto di questa complessità è assumere una definizione formale di 'ecologia'. Definizione che se mutuassimo da uno dei suoi *loci* (dalla storia del termine, dalla sua prima menzione in ambito scientifico, dal suo primo uso politico) manterrebbe il suo carattere singolare e non potrebbe più servirci, perché monca. Idealmente, essa dovrebbe poter sostenere tutte le descrizioni che il nome ha avuto in ambito ortodosso ed eterodosso.

La nostra proposta è la seguente, la articoleremo per punti:

- i. Il nome 'ecologia' circoscrive una serie di norme *logiche* di relazione fra elementi (concettuali e reali), che presuppongono l'esistenza *materiale* di un sistema regolato. Questo sistema può essere chiamato *natura*, *βίος*, ecosistema, Mondo, Terra, ecc.
Ammettere 'ecologia' implica necessariamente affermare che 'natura/Terra/βίος...' esiste entro i limiti della materia e delle forze che hanno effetto su di essa, e non in un sistema ideale o puramente narrativo.
- ii. All'esistenza del sistema corrisponde una relazione extrasistemica⁴⁸ che veicola il rapporto fra il sistema di oggetti normato da 'ecologia' (ovvero 'natura...') e un soggetto.
Chiameremo questo tipo di relazione "nodo".

Il nodo prodotto dalla presenza di un soggetto presso un sistema, in questa sua forma paradossalmente generica, è un ambito specifico dell'intera storia del pensiero. Conformemente a quest'ultima emergeranno anche nel presente campo, sotto il nome 'ecologia', descrizioni del nodo che si differenzieranno fra loro a partire dalla giustificazione che ne offriranno. Poiché si tratta di una questione classica (rapporto fra soggetto e Altro), vedremo che spesso le interpretazioni che incontreremo in campo ecologico ricalcheranno ipotesi già avanzate sotto altre etichette e in altre epoche. Possiamo di nuovo rubare un esempio dalle ricerche bibliografiche di Frosini, che menzionano il rapporto fra l'ecologismo tedesco e la teologia:

...resterà sempre in piedi questa opposizione di naturalità ed artificialità [...] il ricorso alla natura viene fatto sempre a partire dalla coscienza della sua obliterazione [...] una critica, dunque, che per la prima volta mette in luce il carattere *di civiltà* della civiltà stessa e, specularmente, *di naturalità* della natura. Si trova così preparato il solco nel quale s'inseriranno tutte le giaculatorie sul potere distruttivo della società industriale, [...] organizzato lo spazio nel quale il

⁴⁸ Questa relazione è paradigmatica di tutti i *nomi propri* della scienza.

ricorso alla natura sarà comunque sempre una forma di critica della cultura, un modo [...] che la modernità occidentale ha creato per tematizzare se stessa nella forma del suo *altro*. Non è affatto casuale che il tema dell'alterità, dell'alterità totale rappresentata dal confronto dell'uomo con il divino, torni ossessivamente nell'ecologismo contemporaneo, sia esplicitamente, come meditazione teologica, sia più in generale come presenza pervasiva di una metaforica di matrice religiosa.⁴⁹

- iii. Qualsiasi interpretazione si accolga riguardo questo nodo, essa trova espressione in una narrazione che, avendo anche un ruolo nella regolazione del sistema, fornisce i termini specifici con cui il sistema stesso si viene descritto.

Ogni nome reca con sé nodi ed intersezioni. In base a quanto è ampio il campo che la sua specifica narrazione ricopre, tali nodi risulteranno più o meno saldi, radicati in dinamiche di importanza storica. È qui che abbiamo prova della vastità del nome 'ecologia' e dell'impatto che esso ha sui discorsi su cui s'innesta: la sua profondità è pari alla generalità degli estremi in gioco nella sua relazione extrasistemica principale, che scriveremo con la dicitura 'Soggetto \leftrightarrow Altro'.

'Soggetto \leftrightarrow Altro' è il nodo cardinale dell'epistemologia, poiché costituisce il nucleo dialettico di percezione e conoscenza. Proprio perché riconosciamo di ereditare un problema che ha la sua bella serie di precedenti, col punto che segue segneremo una presa di posizione del nostro progetto, che è anche il riconoscimento di appartenere ad una tradizione precisa: non un lemma descrittivo al pari dei primi tre, questo quarto punto è un assunto fondamentale per l'impianto teorico che adottiamo.

- iv. Ogni narrazione si produce *necessariamente* a partire da una contraddizione insita al sistema o alla sua regolazione. In alcuni casi proprio a seguito del tentativo di risolverne (o nasconderne) una⁵⁰.

Non sarà difficile indovinare, già da ora, quali impostazioni filosofiche siano a noi prossime. Che lo *schieramento* sia guarnito, però, non significa nulla. La responsabilità della scelta resta totalmente nostra.

Per ricordare la nota formulazione marxista, la stessa logica che ha condotto l'umanità all'alienazione e alla divisione di classe crea anche le condizioni per la loro abolizione [...] È su [...] queste caratteristiche che si fonda la nozione marxista di rivoluzione, di situazione rivoluzionaria: una situazione di condensazione metaforica in cui diviene finalmente chiaro alla coscienza ordinaria che non è possibile risolvere alcuna questione particolare [...] senza risolvere la questione fondamentale che incarna il carattere antagonistico della totalità sociale. In uno stato di cose «normale», prerivoluzionario, ognuno conduce la sua battaglia particolare. [...] La rivoluzione globale abolirà quindi l'antagonismo sociale di base permettendo l'istituzione di una società trasparente e governata in modo

⁴⁹ F. Frosini, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁰ Si veda quanto detto riguardo il rapporto fra contraddizione ed offuscamento.

razionale. Il tratto saliente del cosiddetto «post-marxismo» è [...] la rottura con questa logica – logica che, per inciso, non presenta necessariamente una connotazione marxista: quasi ognuno degli antagonismi che, alla luce del marxismo, appaiono secondari può assumere infatti il ruolo essenziale di mediatore per tutti gli altri. Abbiamo, ad esempio [...] il fondamentalismo ecologico (l'impasse ecologica come problema fondamentale dell'umanità).⁵¹

La necessità della contraddizione (l'immanenza di un principio negativo) come forma specifica delle problematiche reali è affermata, in filosofia, dalla tradizione dialettica. La “postilla filosofica” ci permette, con uno scarto, di tentare uno sfondamento laterale nella corrente che riteniamo maestra (d'altronde, che la ragione sia propria solo della partigianeria è una tesi hegeliana): la contraddizione che adoperiamo metodologicamente è quella che si situa in un due non polare, una contraddizione che non oppone, bensì complica, stratifica e imbroglia.

Per parafrasare Lenin diremo: il solo dialettico è colui che estende il riconoscimento della realtà come processo fino al riconoscimento del principio dell'“uno che si divide in due”. “Uno che si divide in due” non è un principio di generazione del “due” a partire dall'“uno”. “Uno che si divide in due” significa: c'è solo identità scissa. Non soltanto la realtà è processo, ma il processo è divisione. La realtà non è ciò che riunisce, ma è ciò che separa. Ciò che accade è ciò che disgiunge. Più un processo è sviluppato, più la crescita conflittuale dei suoi termini si afferma, più il principio di scissione tende a disgiungere *ciascuno dei termini* della contraddizione iniziale⁵².

Nel nostro lavoro riconosciamo perciò un debito, ma subito lo estinguiamo iscrivendoci alla linea che cerca una definizione della dialettica diversa da quella per cui essa sarebbe un ‘pensiero dell'antinomia oppositiva’. Affermiamo, per coerenza, che quanto abbiamo detto per le narrazioni, e che quindi concerne le *relazioni* interne al sistema, deve valere a maggior ragione per quella relazione che ne costituisce l'articolazione primaria:

- v. La relazione Soggetto↔Natura su cui si instaura il nome ‘ecologia’, e secondo le cui norme sono prodotte le sue narrazioni, non può essere una relazione omogenea.

L'essere umano indaga la realtà a partire dalle contraddizioni che sistematicamente vi scova, siano queste interne ad essa o determinate dalla relazione ‘↔’ che egli ci intrattiene.

...la psicoanalisi lacaniana compie un decisivo passo oltre il comune anti-essenzialismo «post-Marxista» nell'affermare l'irriducibile pluralità delle lotte particolari; in altre parole, dimostrando come la loro articolazione in una serie di equivalenze dipenda sempre dalla contingenza radicale del processo sociostorico [...] L'uomo è [...] un animale dilaniato da un insaziabile parassita (la ragione, il *logos*, il linguaggio) [...] la negatività radicale non può essere ridotta a espressione di condizioni sociali alienate [...]: non c'è soluzione, né via di scampo da questa negatività; ciò che dobbiamo fare non è «superarla», «sopprimerla», ma venire a patti con essa, imparare ad accettarne la dimensione spaventosa. [...] Tutta la «cultura» è in qualche modo una reazione-formazione, un tentativo di limitare, di canalizzare, di coltivare questo squilibrio, questo nucleo traumatico, questo antagonismo

⁵¹ S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, cit., p. 26.

⁵² A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2022, pp. 57-58.

radicale mediante il quale l'uomo recide il cordone ombelicale che lo lega alla natura, all'omeostasi animale. Il punto non è solo che il nostro scopo non debba più essere quello di sopprimere questo antagonismo pulsionale, ma anche che l'aspirazione a sopprimerlo è precisamente la fonte della tentazione [...] Troviamo la stessa logica nell'ecologia: l'uomo in quanto tale è «la ferita della natura», non è possibile alcun ritorno all'equilibrio naturale; per adattarsi al proprio ambiente, la sola cosa che l'uomo può fare è accettare pienamente questa divaricazione, questa scissura, questo sradicamento strutturale, e cercare per quanto possibile di rattoppare le cose in un secondo tempo.⁵³

Resta da definire, allora, che tipo di contraddizione si trovi all'origine della simbolizzazione ecologica. Di sfuggita, abbiamo già detto che queste si dividono in due specie: le contraddizioni immanenti all'oggetto e quelle riguardanti la relazione fra oggetto e soggetto, ovvero la relazione '↔'. Nel caso del nome 'ecologia', la contraddizione partecipa di entrambe le specie.

Egerton sottolinea come la nascita dell'ecologia avvenga in concomitanza con la diffusione in società dell'abitudine a pensare l'esistenza di un 'equilibrio della natura'. Con il principio armonico dell'equilibrio (che ha, ad ogni modo, una tradizione notevole) si infiltrò nello studio della natura l'interrogarsi sul suo procedere come risultato di una dinamica complessa ma *virtuosa* di interazioni (energetiche, sistemiche, chimiche, ecc). Attribuendo alla natura una logica processuale è ovvio che aumenti anche l'attenzione per i casi infruttuosi e le crisi d'andamento della "progressione naturale". Interpretazione ideologicamente connotata, prese piede l'idea che un ecosistema tendesse, a patto di averne il tempo, a ridurre la propria varianza al minimo: un modo di figurarsi la natura che ne fa un sistema equilibrato, o improntato al ri-equilibrio quando alterato dall'esterno. Tradottasi in credenza comune, quest'idea cominciò a farsi strada fuori dagli ambiti che si interessavano delle caratteristiche processuali della natura. Così come, precedentemente, l'approccio alla scienza ecologica era stato influenzato da una matrice religiosa e culturale – il mondo come Tutto Ordinato – le ipotesi dell'ambito scientifico finirono per riversarsi nuovamente nella narrazione generale, cosicché 'Natura' divenne il nome di un agente di stabilità nelle condizioni di vita degli uomini, una sicurezza.

È qui che ritorna al centro perciò la questione del soggetto: è chiaro che là dove la natura è permeata da un principio d'armonia ed equilibrio, il Soggetto che vi si relaziona dovrà essere calato nello spazio logico e semantico di questo equilibrio. Si pareranno, allora, due alternative: il soggetto potrà o partecipare dell'armonia naturale e della sua ciclica riduzione della complessità, o trovare la propria determinazione in opposizione ad essa, interpretando il ruolo di elemento di disturbo del sistema equilibrato, "animale portatore malsano di *logos*", per riprendere Žižek. Possiamo ragionevolmente dire che entrambe le narrazioni (equilibrio naturale e disturbo antropologico) sono ricevibili. Entrambe si reggono sull'implicazione di nodo e contraddizione: se una narrazione può

⁵³S. Žižek, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, cit., pp. 27-28.

prodursi solo a conseguenza di un problema del sistema, allora c'è qualcosa della contraddizione che determina quantomeno il modo con cui si dovrà parlare dei nodi. Allo stesso tempo, il modo di operare sui nodi sarà, almeno in parte, conseguenza della narrazione dominante a riguardo, e gli effetti risultanti da questo lavoro "ideologizzato" toccheranno in modo particolare proprio le contraddizioni del sistema.

È ancora il nodo del soggetto a fare capolino da questa biunivocità fra ciò che "fa problema" nel sistema e l'operazione che permette di *registrare* tale problema. Il tema è dovuto alla forma specifica di 'ecologia', quel pensiero che si occuperebbe di economizzare la relazione fra soggetto (umano) e mondo. Il nodo del soggetto è la relazione primaria del campo che trattiamo, e ciò ci permette di dedurre alcune caratteristiche essenziali⁵⁴ e di riferirle e alla sua struttura diffusa. Sebbene non avremo l'ardire di voler risolvere la questione del soggetto nelle nostre pagine, è chiaro che lungo la nostra indagine verremo a sapere qualcosa di quel che questo nodo è. Entro la cornice dell'ecologia si può vedere più chiaramente che altrove come la relazione '↔', del nodo Soggetto↔Natura, abbia la forma dell'*agire*.

- vi. In ogni sistema normato la cui relazione extrasistemica principale è descritta dal nodo fra gli elementi del sistema ed un soggetto (ovvero '↔'), si produrrà un effetto d'incidenza reciproca per cui tale relazione denoterà parzialmente e sarà parzialmente denotata, dialetticamente, dalle contraddizioni particolari del sistema stesso. In tutti questi sistemi le simmetriche direttrici di incidenza di '↔' possono essere lette come declinazioni del concetto di *agire*.

Visto quanto detto sinora, il nostro lavoro riguarderà proprio i modi in cui si concretizza il nodo di 'ecologia' a partire da quest'incidenza reciproca. Servirà, allora, che la nostra ricerca cominci con un'indagine che chiarisca le forme principale e gli effetti della contraddizione con cui abbiamo a che fare parlando di ecologia.

⁵⁴ Va riconosciuto che schivare in questa maniera una questione speculativa centrale è prova di debolezza teorica. Non solo, è altrettanto vero che in molti discorsi direttamente implicati sia dalla questione del soggetto e della sua azione, che dal politico in sé, viene attuata questa strategia d'evitamento sulla scorta di una retorica dell'incombenza ("se si dovesse attendere una comprensione precisa allora si lascerebbe andare il mondo a rotoli/non si andrebbe mai a votare...ecc"). Questa strategia fa sì, proverbialmente, che coloro che si trovano ad implementarla si prodighino in assicurazioni e garanzie: dovesse un giorno saltar fuori che dal loro modo di agire venivano perpetrati errori dovuti all'assenza di un esame approfondito e definitivo di quanto si è evitato, allora si tratterebbe di riprendere le mosse da capo e re-indirizzare il politico. È in fondo un'altra maniera, opposta a quella intellettualistica, per affermare la scissione e l'indipendenza di teoria e prassi. L'indirizzo di quello che ci proponiamo di fare nel procedere della trattazione segue l'idea di articolare proprio cosa accade utilizzando l'azione come luogo concettuale e concreto, ovvero all'interno del quale teoria e prassi non solo si relazionano ma sono in dialettica fra loro.

“Il mondo è in fiamme!”

Non abbiamo ancora toccato nulla dell'ecologia nella sua specificità. Tuttavia, osservare dialetticamente un campo del sapere fornisce sempre una traccia da seguire, quasi come se l'oggetto si volesse esibire da sé. In quel minimo necessario di riferimento storico che si è utilizzato, già si scorge un momento in cui troviamo compaiono un principio ordinatore del sistema-Natura, l'interesse che vi gioca il soggetto, e la confusione che spesso accompagna la contraddittorietà. Abbiamo visto la triade concettuale equilibrio – squilibrio – riequilibrio. Vediamo bene come, una volta applicata la categoria di processualità alla Natura, non sia più possibile pensare quest'ultima come pura stasi (equilibrio assoluto, disegno). Sarà naturale, allora, che se ne indaghino le variazioni interne (squilibrio). Giocando poi sull'alternativa fra ipotizzare la risultante delle operazioni del sistema come *pari* a zero o come *tendente* a zero, si fornirà un'interpretazione della natura come chiusa o aperta, differenza importante per pensarne il riequilibrio (circolarità assoluta o variazione minima nel tempo, entropia). In questa interpretazione il soggetto emerge in quanto escluso, risultando uno dei fattori di squilibrio, il cui destino è quello di essere riequilibrato. Si tratterà solo di capire se il riassorbimento del disturbo umano debba avvenire secondo le operazioni del sistema o a seguito di azioni compiute dal soggetto stesso.

Eppure, in genere, risulta problematico che la posizione del soggetto venga riassorbita nell'equilibrio, dato che *qualcosa*, dei prodotti dell'agire umano, risulta eccedente alle norme che si attribuirebbe normalmente al sistema-natura. Ragione, linguaggio, tecnica, sfruttamento, violenza, tutte etichette che sono state variamente utilizzate per individuare la causa di questo scollamento che sembra impedire al soggetto (umano) di rientrare *normalmente* nel circolo dell'ordine naturale. Certamente sarebbe possibile decidere di cancellare 'equilibrio' dalla definizione di 'ecologia'. Che comunemente si inanelli 'natura' alla catena significativa dell'equilibrio e dell'innata regolarità è quasi certamente un errore, ma è con questo errore che essa ci viene consegnata dalla situazione, ed è perciò in esso e attraverso esso che sarà possibile esporre quelle contraddizioni che ne necessitano l'abbandono.

Torniamo alle contraddizioni riscontrabili in campo ecologico: una loro forma, per così dire, “giornalistica”, sarà sicuramente già nota a qualsiasi lettore contemporaneo. D'altronde, non c'è bisogno di scomodare la teoria dei nodi per scoprire in che modo soggetto e squilibrio vengano articolati nella narrazione verde contemporanea, stiamo un po' giocando alle *vérités de La Palice*. Tuttavia, non è inutile fingere per un momento di poter ancora scandalizzarci riguardo quel che ci viene testimoniato dalla situazione di oggi, come era evidentemente possibile fare tempo fa⁵⁵:

⁵⁵ Ciò detto, forse il 1989 non è forse abbastanza lontano da giustificare le affermazioni di McKibben o per poterle giudicare innovative.

Noi crediamo che la natura sia eterna. Essa procede con lentezza infinita attraverso i molti periodi della sua storia, i cui nomi possiamo ricordare debolmente dalla biologia studiata alle medie. [...] Ci è stato detto che il periodo di usufrutto dell'uomo rappresenta un minuto nel giorno della terra: ma è questo vasto giorno che si è impresso nelle nostre menti. L'era delle trilobiti cominciò seicento milioni di anni fa. I dinosauri vissero per quasi centoquaranta milioni di anni. Poiché anche un milione di anni è del tutto inconcepibile, il messaggio è: nulla avviene in fretta. Il cambiamento richiede un tempo inimmaginabile: un tempo "geologico". Questa idea del tempo è fondamentalmente errata⁵⁶.

Con l'impeto di chi scrive come urlasse a pieni polmoni, prosegue Bill McKibben:

Nel corso della nostra vita, nel nostro mondo, possono determinarsi cambiamenti in grado d'influire su di noi: non semplicemente scombussolamenti come delle guerre, ma eventi più grandi e più totali. Io credo che, senza rendercene conto, abbiamo già superato la soglia di un cambiamento del genere: che siamo *giunti alla fine della natura*. Non che potrebbe succedere, ma che è già successo. Con questo non intendo dire la fine del mondo. La pioggia continuerà a cadere, e il sole a splendere, benché possano sostanzialmente alterarsi. Quando dico "natura" intendo un certo complesso d'idee umane circa il mondo e il nostro posto in esso. Ma la morte di queste idee inizia con alterazioni concrete nella realtà che ci circonda, alterazioni che gli scienziati possono misurare e quantificare. Sempre più di frequente questi mutamenti cozzeranno con le nostre percezioni, finché, infine, il nostro senso della natura come eterna e separata sarà spazzato via e noi vedremo fin troppo chiaramente che cosa abbiamo combinato.⁵⁷

In un discorso già impregnato dall'univocità di un giudizio specifico, traspaiono i punti da noi abbozzati in materia di narrazione ecologista: la natura come sistema di idee dell'uomo circa il mondo, il posto che l'umanità ha in esso, la riduzione come carattere primario del sistema – ci leggiamo addirittura una riflessione sull'importanza ideologica del panorama scientifico per le idee che si sedimentano nell'orizzonte umano e per l'incontro, nella realtà oggettiva, di qualcosa che sancisce la fine del paradigma interpretativo comune. È qui che l'indirizzo del discorso si lancia più in là di quanto abbiamo finora analizzato. Vi viene esplicitata la tesi ecologica principale: la Natura è gravemente squilibrata, *il mondo è in fiamme*, e l'umanità come soggetto ne è responsabile.

Mettendo l'accento della sua scrittura più sull'elemento di cambiamento che su quello dello squilibrio⁵⁸, ma tenendo ovviamente le due questioni quasi come sinonime, McKibben decide di adottare una *vulgata*, potremmo dire, "temporale". Non sarebbe sbagliato dire che si tratta, almeno in parte, dell'influenza di una certa moda del periodo, di un'espressione del momento storico⁵⁹. Questa temporalità, che sposta il peso del discorso verso alcune ermeneutiche a discapito di altre,

⁵⁶ B. McKibben, *La fine della natura*, Bompiani, Milano 1991, pp. 13-14.

⁵⁷ *Ivi*, p. 18.

⁵⁸ Ciò è vero nelle pagine citate, ma lungo il corpo del libro la semantica cambia a nostro favore.

⁵⁹ Non volendo scomodare la caduta del Muro di Berlino, ricordiamo che nello stesso anno della pubblicazione del libro di McKibben, all'università dell'Illinois, invitato, Francis Fukuyama teneva una conferenza i cui contenuti e il cui titolo sarebbero confluiti nel suo arcinoto *La fine della storia e l'ultimo uomo*, pubblicato poi negli anni immediatamente successivi.

dice comunque qualcosa di esprimibile in modo proprio anche nell'analisi più formale che abbiamo offerto. La "fine della natura *per mezzo dell'operato umano*" può essere formalizzata: la situazione concreta del nodo '↔' costringe a prendere in considerazione due questioni, di cui il sistema deve rendere conto. Per prima cosa, si vede che, in prossimità del nodo, i termini della narrazione che poggia sulla triade equilibrio-squilibrio-riequilibrio necessitano, per essere mantenuti, di essere stirati oltre i propri limiti di senso, al punto da obbligare a contemplare l'abbandono di tale semantica e l'adozione di una nuova narrazione (quella apocalittica). In secondo luogo, si è spinti a notare, in tale stiramento, una propensione per il rapporto fra S e lo squilibrio, ovvero, tra l'*azione* del soggetto e l'impossibilità, per il sistema, di attuare qualsivoglia riequilibrio.

Se volessimo formalizzare queste conclusioni otterremmo qualcosa di questo genere:

- vii. Dato il nodo 'Soggetto↔Natura', e la proprietà di reciproca incidenza fra nodo e contraddizione sistemica da noi enunciata, a fronte della congiuntura attuale è *necessario* prendere posizione in relazione ai seguenti giudizi: (1) una narrazione che poggia sulla semantica dell'equilibrio è sempre *turbata* in corrispondenza di un soggetto agente; (2) l'azione del soggetto, secondo la semantica dell'equilibrio, è sempre nell'ordine dello squilibrio (registrazione o aggravamento).

Ogni narrazione che si sia interessata al rapporto dell'umanità con l'ambiente ha assunto una posizione riguardo (1) e (2), adottando soluzioni conformi al suo impianto ideologico.

È singolare, in questa serie, un caso la cui complessità meriterebbe un'attenzione speciale che qui non possiamo offrire: la posizione del negazionismo *tout court*. Ne forniremo un'analisi parziale, anche in funzione preparatoria al lavoro successivo, ma di questa superficialità potremo forse essere scusati, dato che, in fondo, sarà anche legittimo che uno studio costretto ai termini della narrazione *green* bistratti un po' quella postura che afferma che l'ecologia sia solo falsa coscienza.

Negazionismo, moralità e (in)azione.

La posizione negazionista consiste nel contestare sia (1) che (2). Poco importa quanto sia frutto di resistenze inconsce, non cambia dal punto di vista operativo. Tipico del negazionismo, le due affermazioni non sono considerate singolarmente, bensì rifiutate in una sola mossa, presupponendo la loro implicazione reciproca. La mossa perviene al rifiuto categorico della contraddittorietà e della categoria di soggetto come strumenti concettuali.

Potrà suonare strano al lettore sentire che il negazionista venga descritto come qualcuno che non crede nella soggettività: non è raro, infatti, che gli individui che incarnano tale posizione siano anche grandissimi sostenitori di retoriche del sopruso (da parte del potere costituito, ad esempio dalla “casta degli scienziati”) che auspicano la rettificazione di tutti i torti. È comune, d'altronde, il discorso negazionista si accompagni ad una esaltazione dell'integrità personale da difendere contro qualsiasi indottrinamento (il loro escluso). Capita spesso che questi predichino (o quantomeno trovino) un certo orgoglio e onore da coltivare per se stessi e per chi, come loro, resta indenne agli attacchi della dottrina della massa, come quella predicata dal pensiero verde. Com'è possibile sostenere contemporaneamente che il singolo sia destinato ad una resistenza titanica, centro di ogni mantenimento del sé, e che la soggettività non abbia alcun peso speculativo?

Il negazionismo è, in fondo, una declinazione della figura del cinico che abbiamo già abbozzato in precedenza. A ben vedere, si tratta di un *escamotage* retorico di cui ritroveremo alcune parti anche nell'ecologismo: attraverso il rifiuto di una categoria speculativa, si instaura un discorso nel quale non si falsificano *effettivamente* né la forma della contraddizione (che ritorna, ammorbida, come torto, indottrinamento o sopruso) né la centralità del soggetto (la cui posizione si riduce alla singolarità come resistenza o mantenimento), bensì si rifiuta la loro implicazione reciproca. In particolare è esclusa quella commistione delle due che prende la forma dell'azione e della partecipazione attiva nella situazione. Ne consegue la formazione di uno stato di cose nel quale l'attività volta allo squilibrio dello *status quo* da parte di un agente, la cui portata ecceda quindi quella della singolarità personale, non è solo messa in discussione, bensì *inesprimibile*. È esclusa.

Rispetto alla descrizione della situazione fornita dall'ecologia scientifica, il negazionista è in grado di ammettere gli effetti dell'umanità nel mondo, ma solo entro i termini della mera esistenza. Minimizzati e resi non più dirimenti rispetto alla situazione gli effetti umani, è semplice allora dichiarare “che il periodo di usufrutto dell'uomo non rappresenta che un minuto nel giorno della terra”. Lo scetticismo nei confronti del moltiplicarsi di informazioni riguardanti la crisi ecologica di origine umana, rifiutati come sensazionalistici o come preda degli squali delle grandi narrazioni

politiche⁶⁰, è una freccia potente incoccata all'arco del negazionista, perché, in sé, è assolutamente legittimo.

Quel che conta per noi, però, è lo scopo che induce a mettere in piedi un'argomentazione tanto faticosa e che racconta di una titanica resistenza individuale contro un mondo di menzogne. Lo scetticismo di un singolo può essere ben fondato, dovuto all'abitudine a trovarsi sempre dal lato sbagliato del bastone, così come potrebbe essere una più semplice conseguenza della volontà di emanciparsi dalla narrazione dominante: a fare la differenza è appunto lo scopo. Perché criticare? Ci stupisce, tuttavia, che anche a cercarlo, qui, a prima vista, non sembrerebbe esserci scopo alcuno. Non c'è scopo nel senso di un atto premeditato che esprima l'individualistica libertà di un singolo di che si emancipa, rivendicando pura autonomia. La cosa che più sembrerebbe andare in questa direzione sono quei casi in cui la negazione della questione ecologica vengono fatti poggiare su principi (generalmente calati in un orizzonte di senso comune conservatore e tradizionalista) che pongono l'accento su come un individuo sia moralmente responsabile della propria scelta nel sostenere una narrazione, così come delle conseguenze che da essa potrebbero scaturire. Un argomento che è possibile ascoltare, che segua questa traccia, è del genere: "Saresti *tu* pronta a incatenarti davanti ai cancelli dell'ambasciata cinese, il paese più inquinante al mondo? Vorresti *tu* prenderti la responsabilità di parlare con chi deve andare a lavorare e a cui chiederesti di cambiare modo di vivere, di spostarsi in bicicletta e di alzarsi ore prima per il bene del pianeta, per le *tue* convinzioni?". Quest'argomentazione, che schiaccia dinamiche che hanno implicazioni materiali concrete sul piano dell'intenzione individuale e della capacità umana del singolo, ha un evidente contraltare: "Vedi invece? *Io*, diversamente da *te* e da quelli come te che vi affidate alle narrazioni collettive, che non sapete cavarvela da soli, sono in grado di sostenere il peso della verità *tutto solo*."

Dobbiamo evitare un'analisi che si basi in modo così radicale sul concetto di scopo, in particolare se limitata alla retorica dell'intenzione⁶¹. Con essa filtrerebbe una piaggia morale, con le sue figure identiche ed opposte del tornaconto e del fallimento, della produttività e del peccato, che tutte assieme compongono il tribunale del giudizio astratto. Un ambito che certo può meritare il suo spazio quando si analizzasse una posizione individuale, ma che se elevato a termine ultimo d'analisi strutturale fa sprofondare qualsiasi argomentazione nel binarismo bruto, quello che distingue fra ciò che è vero in modo eminente e ciò che è falso per antonomasia. Un paradigma di questo genere ottiene solo di differenziare le infinite soggettività in schieramenti, ognuno rappresentante una

⁶⁰ Considerazioni, queste, che non sono false in se stesse, quanto interessate e sostenute al fine inconscio di un mantenimento dello stato di cose per de-responsabilizzazione. Vedremo più avanti come questa narrazione sia congruente a quella reazionaria, e ne sia anzi un utile sottoprodotto.

⁶¹ Riguardo la funzione teorica che attribuiremo allo *scopo* si vedano le argomentazioni sviluppate più avanti (*infra*, p. 241, p. 247 e p. 258).

verità relativa che lotta per prevalere, escludendo ogni dialettica, preferendovi il misconoscimento delle alternative. Un panorama che rappresenta proprio quell'egualitarismo d'opinione in cui abbiamo individuato un velenoso avversario. La nostra proposta è di innestare, sulla categoria di scopo, quelle di effetto e conseguenza.

Nella celebre frase finale del saggio *Sur la logique et la théorie de la Science*, testo redatto durante la sua prima prigionia nel campo di Saint-Paul d'Eygau, [...] Cavailles conclude che alla filosofia della coscienza bisogna sostituire la dialettica dei concetti, anticipando così di vent'anni i tentativi filosofici degli anni Sessanta. Ora, è proprio in questa esigenza di rigore, in questo culto sapiente della necessità che [...] [si]vede l'unità dell'impegno di Cavailles e della sua pratica di logico. [...] Cavailles ha considerato la Resistenza come una necessità ineluttabile *che nessun riferimento all'io poteva eludere*. Così dichiarava nel 1943: «[...] credo che noi cogliamo ovunque la necessità. Necessari i concatenamenti della matematica, necessarie le tappe della scienza matematica e persino la lotta che conduciamo». Così Cavailles, liberato da qualsiasi riferimento personale, ha praticato le forme estreme della resistenza [...]: «è stato resistente per logica».

In quel «per logica» si regge la connessione tra il rigore filosofico e la prescrizione politica. Non sono la preoccupazione morale o, come si dice oggi, il discorso etico ad aver prodotto, a quanto pare, le figure più grandi della filosofia come resistenza. Il concetto sembra essere stato in materia una guida migliore della coscienza o della spiritualità⁶².

Sostenendo la retorica dell'intenzione non ci si può spiegare l'"immoralità" del fanatico, del negazionista, se non mostrificandola. L'approccio critico e l'approccio cinico, a chi si professa 'egualitarista dell'opinione', paiono posizioni identiche ed inaccettabili, che sembrano infischiarne delle regole della mischia, poiché portano avanti una loro narrazione, tutta distorta, tutta sbagliata, che durante una pandemia non capiva il concetto di sanità, che durante una catastrofe ecologica non afferra l'importanza della *carbon footprint*, che nel benessere democratico ancora menziona il tabù della violenza. Quel che possiamo vedere noi è che, formalmente, quell'infischiarne che a volte suona come un vecchio "me ne frego", ha come esplicito risultato la stessa moralizzazione stantia della spiritualità democratica (seppur nel verso opposto). Predicando la resistenza alla cooptazione, il cinico vorrebbe essere demistificante nei confronti di qualsiasi credo, anche il più aggiornato e post-ideologico. Il cinico negazionista, invece, si preoccupa di minimizzare, di freddare sul posto l'ipotesi che possa mai esistere qualcosa dell'ordine di un'azione *effettuale*. L'esito del suo discorso non è "Me ne infischio!", bensì "Tu devi infischiarvene!".

Il negazionista esemplare, di fronte allo stendardo dell'ecologia o altrove, si rifiuta di riconoscere la possibilità di un'azione che vada oltre la sfera del singolo. Egli incorpora la convinzione secondo cui non esiste prassi che interessi un ambito più esteso di quello della libertà emancipativa del singolo individuo col suo spazio vitale, ovvero una prassi che contempra un'azione collettiva. Pur

⁶² A. Badiou, *Metapolitica*, cit., pp. 17-18.

confermandone l'esistenza con le sue stesse azioni – perché è ben difficile credere che qualcuno debba spendersi tanto per convincere il mondo che non esista qualcosa che *effettivamente* non c'è – il negazionista ha senso di stare nel nostro orizzonte, proprio perché il suo mondo si regge sul rifiuto di riconoscere l'esistenza di una dialettica (potenzialmente) contraddittoria, implicata nella realtà.

Ad egli opporremo un pensiero in cui l'azione soggettiva sia definita secondo una logica degli effetti, e che chiameremo *pensiero politico*.

Il negazionista dice: “Non credete! Non credete, perché in realtà ciò che è rimarrà tale, non c'è incontro fra Soggetto e situazione! L'azione e l'interpretazione, quelle di chiunque, non contano. Non c'è politica, non c'è storia!”.

A ciò ribadiamo che tali affermazioni sono, secondo noi, assolutamente coerenti. Poiché il politico è l'ambito in cui si contempla l'incidenza reciproca di contraddizione, da un lato, e rapporto situazione/soggettività, dall'altro, allora, negare quest'incidenza reciproca è negare l'esistenza della politica. Un'analisi seria del negazionista, che ne evidenziasse la condotta *del tutto politica e tutto fuorché inerte*, anzi, potremmo ben dire attivissima, dimostrerebbe per assurdo la concretezza dell'azione quale elemento fondamentale proprio là dove essa è dichiarata irricevibile, nell'apolitica.

Essendoci sobbarcati un ordine metodologico formale, dovremo dimostrare come passare dalle individuazioni generiche di singoli – da un lato l'affermazione di ‘ \leftrightarrow ’ come necessaria, dall'altro la negazione di ‘ \leftrightarrow ’ come impossibile – verso l'esposizione delle due “l'una nell'altra”. Ciò detto, il caso del negazionismo non è del genere della teoria compiuta. Ne condivide le forme, ma tronca il proprio discorso là dove dovrebbe esplicitare le proprie conseguenze reali, nascondendosi dietro una massima morale come “disinteressatevi e vivrete sereni!”. Per questo ci si offre solo unilateralmente: è una forma del nascondimento. Quel che va sempre tenuto d'occhio, nelle forme del nascondimento, è se e quanto siano sostenute in buona fede.

Quel che questo discorso tronco ed autoreferenziale ci ha permesso di fare, però, è di progredire con la nostra *nomenklatura*.

Parleremo di *azione* per intendere il lato dell'incidenza reciproca ‘ \leftrightarrow ’ che interessa la situazione a conseguenza dell'esistenza del Soggetto.

Parleremo di *agente* per indicare in modo generico qualsiasi declinazione di soggettività che compie un'azione.

Parleremo di *crisi* per intendere il lato dell'incidenza reciproca ‘ \leftrightarrow ’ che interessa il soggetto a conseguenza della contraddizione interna alla situazione – poiché la situazione di cui ci occupiamo è quella circoscritta dal nome ‘ecologia’ e dal sistema ‘Natura, Mondo, ecc.’, la

crisi cui faremo riferimento sarà quella descritta da “il mondo è in fiamme”, ovvero la crisi ecologica.

Useremo il termine *politica* per riferirci a quella *logica* che si occupa di articolare la dialettica fra situazione e Soggetto, nell'ordine dell'*azione* in relazione alla *crisi*. Per questo motivo la dialettica articolata sarà quella fra *crisi* e *agente*: dialettica della contraddizione.

Negazionismo è quel discorso la cui azione specifica è il rifiuto. Nell'articolazione di '↔', a partire dal rifiuto, il negazionista diventa agente nella forma dell'*individuo apolare*, il cui rapporto alla situazione è tale per cui esso ne è *semplicemente* immerso, inattivo o incapace ad instaurarvi dei legami. Al contempo, esso agisce *il rifiuto della crisi*. Il negazionista è una figura della coerenza astratta: poiché non riconosce altro che l'ineffettualità, egli si autodetermina come ineffettuale, rifiutando di prendere parte al mondo. Gli effetti della sua azione, ovvero il panorama politico che emerge dalla sua esistenza, consisterebbero in una adozione della politica come suo abbandono, la dimostrazione di essa come illusione, come procedura di verità mendace. Tuttavia, là dove la verità effettuale della politica lo tocca (ad esempio l'azione dello Stato), egli è costretto a reagire, ad opporre una resistenza. È proprio questa resistenza che, per opposizione, riporta la realtà nella vita del negazionista, e lo costringe ad esistere.

Sezione II. L'ecologia come orizzonte utopico: utopie capovolte.

La nostra impostazione parte col ritenere impossibile capire ciò da cui siamo determinati nel quotidiano, far luce su quella struttura materiale ed ideologica in cui siamo calati, senza indagare i modi in cui un singolo individuo è segnato dalla posizione che prende, e dal rapporto che questa ha con le contraddizioni di cui questi è partecipe. Per questo sappiamo che, come qualsiasi individuo, anche il negazionista sarà marcato, e che pure nel suo caso la marca si troverà là a tentare di risolvere qualcosa, una mancanza. Quel che *manca* agli individui è strutturalmente annodato al rapporto di questi con il mondo. In breve, la mancanza di cui ci parlano le teorie post-strutturaliste, trattando di caselle vuote o di significanti padroni *qui manquent-à-être*, facendo tutte le loro evoluzioni e coreografie argomentative, è qualcosa che attraversa e si intreccia a quella cosa che abbiamo nominato *politica*, poiché ha a che vedere con quel strano non-rapporto⁶³ Soggetto↔Mondo.

Diversamente da queste correnti e dalla schiera più 'psicoanalitica' degli autori a cui ci allacciamo, noi crediamo che 'politica' designi una logica *segnatamente* ontologica. In essa si tratta una dimensione che, senza far rumore, fa da sostegno materiale per tutte le ipotesi epistemologiche ed interpretative che il Novecento ha fornito. Con una tesi provocatoria, sosteniamo fermamente che il discorso politico tratta delle conseguenze strutturali dei posizionamenti singolari e collettivi, della relazione che questi hanno con la situazione in cui vivono, dell'azione (potenziale) che può esservi intrapresa. È un tipo di logica che conferma il principio dialettico che identifica reale e razionale: non ci vogliamo limitare a considerare reale quanto è dato in termini immediati ma, coerentemente ai limiti del razionale, attribuiamo consistenza *materiale* anche a quel pensiero che articola il politico mettendo in dialettica l'ordine della situazione e le narrazioni che vi prendono piede, comprese quelle considerate non-registrabili. La non-registrabilità è un modo della realtà: la politica articola materialmente l'esistenza di contraddizioni, perciò è interessata da "ciò-che-manca". È per questo motivo che, politicamente anche l'utopia ha una sua dignità concreta, produce effetti narrativi ed effetti attivi, dando forma al modo di vivere che alcuni individui adottano nel sistema.

Questa prospettiva tende ad idealizzare le società tradizionali e le popolazioni indigene come forme di vita che sarebbero state in perfetta armonia con la natura fino all'intrusione del mondo "moderno". La nozione di un mondo ordinato è un tema antico, riscontrabile sia nella teologia naturale che nelle rappresentazioni meccaniciste del mondo. I sostenitori dell'ecologia profonda [*deep ecology*, corrente legata al lavoro di autori come Arnae Ness] rifiutano le descrizioni meccaniciste della natura, e scompaginano la gerarchia su cui si regge la teologia naturale, rimuovendo gli esseri umani dal gradino appena più in basso di Dio. Invece, insistono su una concezione

⁶³ Formula del gergo lacaniano usata per intendere qualcosa che non mette in relazione *se non* in modo problematico, tronco, capzioso e partigiano.

ecocentrica, dove gli umani sono solo una delle molte specie che abitano la terra, non meritando alcun privilegio speciale. La Natura Ideale, si assume, sarebbe un luogo di pace ed armonia. Il mondo reale è giudicato in rapporto a questo stato ideale delle cose [...]. La natura è pensata come se avesse un valore intrinseco invece che come fosse una mera risorsa a disposizione degli umani. Questi ecologisti insistono che le forze sociali [*social forces*, in opposizione alle *natural forces*, per il classico binomio natura-società], che mettono in pericolo l'ambiente devono cessare, in modo da preservare la vita in tutte le sue forme e perseguire un mondo di armonia. La civiltà industriale è condannata quale nemico primario. Per scavalcare questo squilibrio [*imbalance*] sarebbe necessaria una rivoluzione del pensiero e dei valori.⁶⁴

La proiezione utopistica ha un'origine morale, che la rende per noi problematica, ma che non la indebolisce sul piano ontologico: prenda piede come una proposta irriflessa di giustizia sulla terra, a cui segue l'affermazione di un 'dover essere', di un imperativo, regola di comportamento per gli individui. È vero che tende ad impallidire, o addirittura a squagliarsi, quando obbligata ad attraversare la fornace dell'industriosità umana, a venire a contatto col calore sprigionato delle forze necessarie a produrre una situazione. Per una politica che sia logica e materialista, è proprio lo squagliarsi dell'utopia a renderla reale: come capita ad una lega metallica, essa si fonde, raffredda e rinsalda, fino a che il mondo inesistente dei suoi racconti non diventa un oggetto concreto. Laddove le è possibile, la fantasia si fa legge, norma, e infine apparato.

Il rischio che qui si cela, è che il racconto o la norma che si fanno concreti per alcuni individui, proiettino sulla politica la dimensione singolare della morale, della semplicità con cui un individuo dà giustificazione di se stesso di fronte all'antagonismo radicale della contraddizione. Tuttavia, questa dinamica spiega come sia possibile che al fianco di strutture che si possono toccare con mano, come si può toccare il muro di un ufficio del catasto, si scoprono altrettanto reali anche quelle ipotesi che, non avendo avuto corso, sono andate perse nel corredo della storia. Ognuna di queste è stata il tentativo di rispondere ad una mancanza. Tuttavia, alcune di queste risultano politicamente irricevibili per il lato di '⇄' che abbiamo chiamato 'crisi', perché incapaci di tradursi in azione al di là dalla logica della singolarità.

Prenderemo in seria considerazione come l'utopia sia deficiente *nel concreto*, dando forma a tutta una serie di casistiche, differenti fra loro sulla base del punto in cui vedono arenarsi la loro realtà ontologica. Ogni 'narrazione alternativa', anche quella che viene proposta da un singolo individuo, ha una portata politica perché veicola un discorso della mancanza, della scissione che intercorre fra soggetto e mondo. Si può star certi che il tema sia politico, quando in gioco c'è la questione del *cambiamento* (anche nelle sue forme più fantasiose e puerili).

⁶⁴ J. B. Foster; B. Clark; R. York, *The Ecological Rift. Capitalism's War on Earth*, Monthly Review Press, New York 2010, p. 233.

La tesi di Lacan è che il non-rapporto, dal momento che è una cosa sola con l'ordine simbolico, sia operativo in tutte le forme di legame sociale [...] [i] rapporti sociali di potere – dominazione, sfruttamento, discriminazione – sarebbero quindi innanzitutto delle forme di sfruttamento del non-rapporto [...]. Gli ordini sociali più autoritari sono quelli che si propongono di liberare la società dal non-rapporto, quelli cioè che si costituiscono nel nome del Rapporto. Eppure questo non è necessariamente in contraddizione con lo sfruttamento del non-rapporto. Qui forse troviamo anche un buon modo per distinguere l'abolizione del non rapporto come progetto d'emancipazione da quelle che potremmo chiamare le «narrazioni del Rapporto» che invece sono effettivamente al servizio dello sfruttamento (sociale ed economico) più brutale del non-rapporto. I progetti politici autenticamente rivoluzionari del Novecento hanno spesso inteso il proprio progetto di emancipazione come un'abolizione del non-rapporto. I risultati catastrofici di questo tipo di politica erano parte del desiderio autentico di abolire il non-rapporto. La tecnica utilizzata per creare un Ordine Nuovo (o un Uomo Nuovo) è stata quella di esporre il non-rapporto e tentare di espellerlo forzatamente dall'equazione sociale con ogni mezzo necessario. Ha una logica completamente diversa invece lo sfruttamento e la segregazione di un popolo attraverso l'idea che una data forma di antagonismo sociale (il non-rapporto) possa diventare il Rapporto per eccellenza che ci protegge dal caos incontrollato e dove l'ingiustizia sociale viene elevata direttamente nella forma più alta di Giustizia. [...] La psicoanalisi ci dà qui una vera e propria lezione di politica: il Potere – e in particolare le forme moderne del potere – funzionano innanzitutto come appropriazione della principale forma di negativo dell'ordine simbolico, del suo non-rapporto costitutivo, mentre lo traducono nella narrazione di un Rapporto più alto. Questo è quello che crea, organizza e perpetua i rapporti di dominio. Mentre lo sfruttamento vero e proprio è reso possibile ed è alimentato da quest'appropriazione e «privatizzazione del negativo».⁶⁵

Sentiamo di doverci spingere un passo oltre: che una scienza della soggettività concreta ma singolarizzata, come la psicoanalisi, ci offra strumenti per descrivere la prassi del potere, deve spingerci a sostenere che là dove l'esistenza singolare interagisce con la situazione, anche le conseguenze (ontologiche) delle azioni singolari potranno fornirci indizi utili per analizzare la logica politica.

Ai nostri occhi, per prendere sul serio la portata degli effetti dovuti ad un'azione soggettiva, è necessario evitare quella virtualizzazione del concetto di azione tramite cui la potenza che risiede negli antagonismi viene congelata e nascosta dietro una coltre di apparente interessamento. Questa *burocratizzazione perpetua* delle lotte corrisponde ad una teoria dell'azione artificiosa e protocollare, che si comporta come se si potesse risolvere le crisi semplicemente “prendendosene carico”, formalizzandole. Non ci interessa una critica sterile, vorremmo sottolineare che adottare una logica degli effetti sconfessa quest'impostazione. La distanza siderale che si misura tra l'individuo intento al suo divenire minoritario, e quello stesso individuo intento a chiedere a gran voce un cambiamento (universale) mette in crisi una teoria che non tenga conto delle conseguenze

⁶⁵ A. Zupančič, *Che cosa è il sesso?*, Ponte alle Grazie, Milano 2018, pp.38-39.

potenziali dell'azione politica – quel che più spesso capita, in questi casi, è che la domanda per il cambiamento venga disinnescata, ponendola in toto sulle spalle del singolo, investito della responsabilità della sua stessa condizione. Per quanto ci riguarda, invece, la dimensione universale, per quanto astratta, delle richieste di un singolo, resta un ambito del tutto reale: anche lo stato virtuale delle *azioni* di un soggetto ha delle conseguenze. Per una logica politica materialista, anche una vita spesa ad abbaiare alla luna è carica di situazione.

A questo proposito, per noi è solo parzialmente corretta quell'interpretazione hegeliana che distingue i vinti della storia dagli individui cosmico-storici, vedendo nei primi coloro sui quali la dialettica semplicemente insiste, e nei secondi invece, delle singolarità che recano in loro la dialettica concreta, incarnazioni dello spirito nella storia. Quest'insegnamento hegeliano necessita, per essere riattivato, di essere considerato fin nella sua consistenza più scabrosa: non essendo sostenibile un apparato dialettico che sia, nella sua processualità, guidato da un principio ultimo, dovendo perciò accettare l'umiltà dell'*apertura*, della semi-determinatezza, contro la solennità del sistema chiuso, non vedremo la differenza fra singoli individuati e singoli cosmici come fosse una differenza di grado. Non possiamo sostenere che il contadino delle masse popolari della *Bauernkrieg* tedesca e Lutero incarnassero in modo qualitativamente diverso la particolarità storica del 1524. Quest'ottica, di cui pecca ancora buona parte dello storicismo marxista di profumo messianico, designa sempre, da una parte, una schiera che insorge, e che rappresenta la verità attiva della storia popolare, contrapposta, dall'altra parte, dalla mendacia reattiva della fede e conservatrice. Da un lato masse illuminate, dall'altro la dogmatica oscurantista. Sull'avvicinarsi delle parti in atto finirebbe per disegnarsi un cielo trascendente, lo si chiami pure 'Storia' ma somiglierebbe più a qualche 'giudizio universale', grazie al quale distinguere i buoni dai malvagi.

Seguendo invece il principio per cui solo la realtà e le sue forze sono il luogo concreto della logica politica, che, in quanto razionale, è *sempre* reale, bisogna ammettere che la 'superstiziosa' fede luterana e l'utopia sporca urlante "*omnia sunt communia*" meritano *entrambe* una dignità ontologica. Entrambe queste immagini, la fede come la rivolta, hanno avuto un'*effettualità*, che si misura nelle quantità di sangue ed inchiostro che, in pari misura, hanno fatto versare.

Quella dei contadini sarà pure stata un'utopia, ma le fiamme che fece divampare furono verissime. L'utopia, il pensiero che ha la pretesa metodologica di voler determinare qualcosa *al di là di ciò che già è*, di agire dando seguito a tale predeterminazione, entra nel gioco della politica sia per la sua evidente capacità storica di muovere le masse, che per la sua pericolosa prossimità a quel discorso che, in politica come nell'indagine storica, vorrebbe registrare le lotte come piccole singolarità burocratiche. Questa dinamica, quella fra attivazione e normalizzazione, fra pretesa e registrazione, è centrale nel panorama in cui ci muoviamo. Capace di destreggiarsi su entrambi i versanti della

questione, un autore molto letto (a lungo è stato anche ‘in voga’ nei circoli verdi) come André Gorz, introduce alcuni di questi nostri interessi generici nel campo della questione ecologica.

La crisi della natura non è esterna all’economia, alla società, alla politica; ne è semmai il volto estremo, il sintomo inaggrabile, l’ingiunzione cui non ci si può sottrarre procrastinando. Gorz è tra i primi a chiederci di pensare la questione ambientale nella sua non-autosufficienza, nella sua impossibilità a spiegarsi da sé: essa dischiude infatti una crisi [...] che possiede un’origine storica e che richiede una soluzione politica. Tale soluzione, peraltro, non fornisce alcuna garanzia sulla desiderabilità o meno del suo esito. [...] È con Gorz che l’ecologia diviene propriamente politica: in precedenza, la parola indicava o una scienza naturale – quella delle relazioni tra gli esseri viventi ed il loro ambiente – o un settore specializzato dei rapporti tra gli esseri umani ed il loro ambiente. [...] Gorz ha reso l’ecologia politica un progetto globale di trasformazione della società⁶⁶

L’approccio di Gorz al discorso ecologico, orientato alla sua politicizzazione, riconosce le nostre stesse occorrenze: sintomaticità della crisi, rapporto a narrazioni storiche e alle loro strutture, l’aver per oggetto il rapporto umanità-ambiente, come sfondo la trasformazione sociale e il cambiamento. Tutto ciò è tuttavia intaccato da qualcosa che è legato alla retorica dell’armonia: Gorz, come tanti altri, porta avanti una demonizzazione della tecnocrazia, della società moderna che pervertirebbe la natura umana, una certa forma di neoluddismo. Come altrove, anche qui rinveniamo che questi ragionamenti si adoperano per trasformare in un più “intuitivo” negazionismo immediato (“No alla tecnica!”) quella che era la teoria dell’alienazione di matrice dialettica. È una direzione di pensiero che Gorz esprime in perfetto accordo con il suo tempo, spostando l’ordine strutturale e politico sul piano delle dinamiche individuali, dove all’alienazione viene sostituita l’analisi delle narrazioni ostili, del pervertimento della persona da parte della tecnologia, della società, dei mezzi produttivi in generale. Ciò detto, trattando di “trasformazione” Gorz si siede al nostro stesso tavolo di lavoro, trovandosi spesso nella posizione di usare i nostri medesimi attrezzi.

Insomma: l’ecologia politica gorziana è un anticapitalismo, una ricerca attiva dei punti di rottura della logica del capitale, uno sforzo utopico di mettere in atto – qui e ora – ciò che forza e infine scardina le compatibilità del sistema tecnico-economico. [...] Scriverà: “Prendere in considerazione un’altra economia, altri rapporti sociali, altri modi e mezzi di produzione, altri modi di vita, passa per ‘irrealista’, come se la società della merce, del salariato e del denaro fosse insuperabile. In realtà, una folla di indici convergenti suggerisce che questo superamento è già innescato e che le occasioni di un’uscita civilizzata dal capitalismo dipendono anzitutto dalla nostra capacità di distinguere le tendenze e le pratiche che ne annunciano la possibilità.”⁶⁷

E ancora, continua Leonardi:

⁶⁶ E. Leonardi, *L’ecologia politica di André Gorz*, in A. Gorz, *Ecologia e libertà*, Orthotes, Salerno 2015, pp. 14-15.

⁶⁷ *Ivi*, p. 16.

È vero che [...] il legame tra l'autonomia che struttura l'ecologia politica e l'interdipendenza che caratterizza l'ecologia scientifica resta problematico e deve dunque essere continuamente ripensato. [...] [L]a crisi ecologica deriva dalla nefasta combinazione tra la logica economicistica del capitale e la razionalità amministrativa degli apparati di Stato, cioè da una compressione simultanea di autonomia comunitaria e interdipendenza sistemica. Ad essa si deve dunque rispondere con un progetto politico complessivo – autogestione – e con uno strumento pratico-comunicativo atto al suo innesco – utopia. [...] Per rendere l'idea di autogestione concretamente visualizzabile – e quindi politicamente agibile – Gorz non esita a servirsi di uno strumento spesso malvisto dalla tradizione marxista: l'utopia.⁶⁸

È interessante la lucidità con cui si presenta l'utopia, nel sunto del pensiero di Gorz, come uno strumento. Ciò di cui egli auspicava una diffusione planetaria per ora non ci tange: l'utopia, quando esposta in sé, come ad esempio accade con l'autogestione convivialista menzionata in queste righe, è che uno stratagemma letterario. È un elemento d'uso comune in politica, e tuttavia resta *malvista*. Soprattutto da chi la giudicherebbe come “irrealista”. La tradizione cui fa riferimento Gorz è, crediamo, quella di un certo marxismo che si trovava in difficoltà, al tempo in cui questo testo poteva ancora trovare degli avversari in quella compagine, per via della sua incapacità di riconoscere un grado di effettualità all'immaginario, preferendo destituirlo a finzione, rovesciamento, allucinazione.

[Si] credette di aver scoperto Marx ed Engels colpevoli di ‘un empirismo superficiale, incapace di afferrare come non vi sia alcuna “reale condizione d'esistenza” senza interpretazione’. ‘Ciò che contraddistingue l'animale umano è che esso si muove in un mondo di significazioni; queste significazioni sono costitutive per le sue attività, e non secondarie’. [Si] arrivò alla conclusione secondo cui la metafora di Marx ed Engels della *camera obscura* sarebbe incapace di cogliere la natura attiva e dinamica della coscienza umana, e che invece ridurrebbe quest'ultima ad un dispositivo “che registra passivamente gli oggetti del mondo esterno”⁶⁹.

Era diffusa – lo è ancora oggi – una critica al marxismo che lo voleva eccessivamente concentrato sull'analisi materialista ed economica. Che ‘utopismo’ fosse un termine denigratorio, sarebbe stata una nozione comune: compagni o avversari, chiunque avrebbe inteso la presenza di una direttrice utopistica nel progetto come un pericolo per la sua tenuta, in ragione della contiguità di significato fra ‘utopico’ e ‘illusorio’, a cui la retorica della “falsa coscienza” riscontrata in Marx ed Engels dava pieno sostegno. Vorremmo dire qualcosa di più preciso riguardo all'individuare nell'utopia un problema: Leonardi dice il giusto quando attribuisce ad ‘utopia’ l'etichetta di ‘strumento’. Nonostante sia vero che vi sono degli strumenti inadatti a funzionare per un determinato lavoro l'uso del pensiero utopico per dare slancio ad una teoria politica del cambiamento non rientra in questa casistica. Ciò che stride, dell'utopia, secondo le critiche che ne sono state date nella storia

⁶⁸ *Ivi*, p. 19.

⁶⁹ J. Rehmans, *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection*, BRILL (Historical Materialism Book Series vol.54), Boston-Leiden 2013, pp. 23-24 [traduzione nostra].

socialista, è l'uso proiettivo che se ne sarebbe fatto, quando la politica necessita di un uso delle proprie narrazioni che sia regolativo. Il risultato di un suo utilizzo "ologrammatico" è che l'utopia non sia adoperata come un operatore logico o pratico, come un mezzo per un fine, ma secondo quella semantica rinascimentale che ne aveva originato il nome, cioè come mera speculazione intellettuale, limitata al campo del mito, incapace di formulare un'ipotesi politica.

Secondo le critiche al marxismo troppo duro, alla barbarie sovietica, al dogmatismo di stato, nelle esperienze del socialismo reale si sarebbe venuti in soccorso alla debolezza immaginaria (la mancanza di slancio utopico) con un'iniezione di realtà, cemento inoculato nella carie causata da una corona mal prodotta. L'alternativa proposta, in alcuni casi, segue l'esempio di Gorz, che qui si contenta di sbagliare da teorico, e non da militante: celando il proprio intellettualismo impostando un discorso di pratica economica ed esistenziale, egli elogia il convivialismo, senza entrare nel merito di come possa essere implementata una prassi politica conseguente ad un dominio concreto che vada oltre l'autonomia localizzata (come è necessario fare per sostenere reti di realtà organizzate o un intero apparato di stato).

Va continuamente riconosciuto, però, che anche un discorso utopico così messo giù ha i suoi effetti di realtà⁷⁰:

"Un'utopia possibile fra tante altre". Esso [il convivialismo] è significativo perché indica immediatamente la dimensione pratica del processo utopico: non si tratta infatti di immaginare un futuro astratto cui la realtà dovrebbe presto o tardi conformarsi, di una lista asettica di prescrizioni cui attenersi rigorosamente. Al contrario, Gorz invita i soggetti cui si rivolge – cioè gli attori che a vario titolo compongono la galassia multiforme della 'sinistra' – a condividere il tentativo di delineare attorno ad alcune rivendicazioni chiave i contorni di una società desiderabile che già si mostra negli interstizi del sistema capitalistico in decadenza. Si tratta, in altre parole, "di liberare l'immaginazione riguardo a ciò che è possibile fare per cambiare la vita". [...] È questa fattibilità incompatibile [...] che [...] mostra il duplice carattere dell'utopia di Gorz: critica immanente dello stato di cose presenti e prefigurazione materiale di una nuova, possibile struttura sociale. In termini temporali, il riferimento ad un futuro auspicabile innesca potenziali critici già esistenti, in modo tale che una data opposizione allo *status quo* attivi immediatamente la costruzione di nuove forme di organizzazione sociale, precedentemente inimmaginabili.⁷¹

Si vede come contemporaneamente Gorz voglia mantenersi nel canone marxiano, ma anche come egli prefiguri e tratteggi la possibilità di un superamento quando utilizza l'utopia per ipotizzare una *fattibilità incompatibile*. Questa carica eversiva, propria di un pensiero del cambiamento, si declina anche nell'uso proiettivo dell'utopia, restando, però, puramente virtuale quando non ne è fatta che una narrazione alternativa.

⁷⁰ Più ancora che la nostra disamina teorica, dimostrazione di questi "effetti di realtà" immediati e chiari sono le decine di firmatari (tra cui Chantal Mouffe, Edgar Morin e Bruno Latour) che chiudono il primo e poi, soprattutto, il secondo manifesto convivialista, scritto sotto l'egida speculativa di Alain Caillé (ed. it. AA. VV., *L'arte di vivere insieme. Secondo Manifesto convivialista. Per un'alternativa al neoliberalismo*, Feltrinelli, Milano 2020).

⁷¹ A. Gorz, *Ecologia e libertà*, cit., p. 20.

Nella formula “fattibilità incompatibile” si concentra tutta la carica concreta del discorso utopico: “fattibilità” definisce possibilità materiale, intellettuale ed analitica di un progetto, le sue condizioni pragmatiche; “incompatibile” afferma che la struttura del progetto è tale da essere formalmente incoerente, ovvero incompatibile con lo stato di cose vigente. Con questo si vede come l’utopia, come strumento, abbia una dignità d’esistenza immaginaria effettiva e riconoscibile. Essa partecipa del possibile nell’ordine di una potenzialità critica. Per antitesi dialettica, essa può realizzarsi quale alternativa incompatibile.

L’utopia, in fin dei conti, è la proiezione ontologica di una narrazione *altra*. In campo politico questa narrazione determina un rapporto fra soggetto e Mondo – ha a che fare con quanto abbiamo chiamato ideologia. Essa è, a conti fatti, uno strumento ideologico. Ne è consapevole anche un autore di certo non sovversivo come Giovanni Sartori, di cui riportiamo alcune premesse metodologiche all’analisi del concetto di ideologia. Egli non analizza l’utopia come strumento oltre alla dimensione proiettiva, poiché, da tecnico quale egli era, non è tenuto a considerare quanto è di un concetto fuori dai limiti storici entro cui lo si analizza, e nessuna corrente a lui contemporanea sembrava adoperarla per un uso diverso.

Primo, l’adozione di nuovi termini non è giustificata se non serve a individuare nuovi fenomeni. Pertanto la parola ideologia serve a cogliere lo sviluppo della politica. [...] Se tutto è ideologia, nulla è ideologia.

Secondo, o il termine ideologia è falsificabile, oppure il termine non è utilizzabile in sede empirica. Il che comporta che dobbiamo stabilire che cosa non è ideologia, e cioè definire ideologia *a contrario*. [...]

Terzo, la mia clausola metodologica sarà che *salvo prova contraria* nessun concetto è sinonimo di nessun altro concetto. In sostanza, rovescio l’onere della prova: è la sinonimia, l’identità (non la diversità) di significato, che va dimostrata. In attesa di detta dimostrazione non accetto l’interscambiabilità tra ideologia, da un lato, e idea, credenza, opinione, mito, utopia e simili dall’altro lato. [...] *Coestensività superflua*: [...] tanto più disponiamo di grappoli di concetti contigui e collegati, tanto più ci viene offerta l’opportunità di specificarli e distinguerli.⁷²

Per noi è vero, oltre Sartori, anche qualcosa in più: la sinonimia (dispregiativa) fra utopia ed ideologia, credenza, e mito, non è solo indimostrata ma falsificabile: là dove osserviamo che l’utopia nutre dall’ideologia il suo grado ontologico, scopriamo che la prima è un caso strumentale delle produzioni immaginarie della seconda. La particolarità ideologica dell’utopia è che essa si sviluppa come una proiezione nel futuro di una narrazione *mitica*. L’utopia è un discorso già, nelle sue parti centrali, *dato*, proprio come se fosse ereditato: il suo intreccio narrativo segue le regole della predeterminazione, però insiste sul presente. La cortocircuitazione logica dell’utopia è necessaria alla sua stessa forma, poiché soffre una deficienza situazionale.

⁷² G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1987, p. 112.

Il criterio metodologico su cui occorre fondare il proprio esame è questo: che la supremazia di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come «dominio» e come «direzione intellettuale e morale». Un gruppo sociale è dominante dei gruppi avversari che tende a «liquidare» o a sottomettere anche con la forza armata ed è dirigente dei gruppi affini e alleati. Un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo (è questa una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere); dopo, quando esercita il potere e anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere anche «dirigente».⁷³

L'utopia esiste solo in assenza di dominio. Piano la cui gestione essa proietta nel futuro, mantenendo la volontà di produrre effetti qui e subito, è sulla disposizione e sull'ordinamento del dominio che l'utopia si concentra, nell'ottica di portare alla dirigenza il gruppo sociale, il soggetto, da cui è prodotta. L'utopia appare falsa solamente fin quando si manifesta nell'ordine della «direzione intellettuale e morale», perché invece di esprimere la propria dimensione schiettamente politica (il sostegno ad un soggetto specifico), sembra invece che propugni un imperativo di comportamento, una linea morale. Il socialismo della «teoria armata» era preoccupato da questa parzialità, perciò si adoperava per fornire realtà al politico mediante una prassi che fosse già ideologizzata, che non si presentasse come semplice precetto morale ma che massimizzasse il proprio contrasto al *dominio*: sparando agli orologi.

Mettiamo per un momento da parte la questione del dominio in sé e cosa esso sia, lo riprenderemo più avanti per discutere quanto, delle utopie, riguarda il loro rapporto alla situazione.

Quel che traiamo dalla prospettiva concettuale aperta dalla distinzione fra egemonia e dominio è che il confine fra utopia e progetto politico, sembra ben labile. Ce lo suggerisce Domenico Losurdo nella sua ultima opera: confrontando Marx e Tocqueville, il filosofo italiano sostiene che a definire il contrasto tra il comunista e il liberale «non stia l'abbandono all'utopia, da un lato, e il realismo politico dall'altro; semmai, vediamo qui contrapporsi utopia e utopia realizzata. L'ideale da Marx collocato nel futuro [...] è invece in Tocqueville il risultato di un processo in atto da lungo tempo»⁷⁴.

Dal nostro punto di vista le conclusioni di Losurdo sono ineccepibili. Tuttavia, l'accento che queste pongono sulla temporalità, come ad un confronto fra presente e futuro, rischia di ridurre la questione ad una ripetizione del principio conservatore secondo cui da un lato, quello della situazione, troveremmo una realtà di fatto, dall'altro l'astratta fantasia. Quanto otteniamo, analizzando la differenza attraverso le categorie ereditate da Gramsci, non è la linea di demarcazione labile fra due concetti porosi, che in alcuni punti si attraversano e sovrappongono, ma lo scontro di due idee in antitesi dialettica, corrispondenti l'una all'altra. Queste coincidono

⁷³ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere. Vol. III*, Einaudi, Torino 1975, p. 2011.

⁷⁴ D. Losurdo, *La questione comunista*, Carocci editore, Roma 2021, p. 52.

formalmente sul piano immaginario, poiché entrambe sono forme regolatrici che indirizzano il lavoro d'individui concreti, rispettivamente verso il mantenimento e verso il cambiamento.

La vaghezza dell'utopia, sia nel suo uso strumentale coerente, che nelle accezioni popolari che ne vogliono destituire l'efficacia, è definita dall'antitesi formale fra questa e il progetto politico, ma i due sono un'unica cosa, discorsi ideologici che, sotto il nome di *politica*, hanno realtà effettuale poiché danno impulso al lavoro umano nella situazione. Non ci sarebbe differenza fra i due, se non che dalla loro contrapposizione risulta quale sia la struttura che detiene, di fatto, in tale situazione, il dominio.

Il rapporto fra progetto ed utopia è una dialettica di lotta egemonica. L'analisi dello stato di una situazione che viene premessa alla produzione di un orizzonte di lavoro (utopia) o alla descrizione di un lavoro in corso (progetto), ottengono lo stesso esito, si produce un mondo simbolico attorno alla contraddizione fondamentale della situazione: da un lato si propone *che fare* per cambiare le cose, dall'altro si spiega *come fare* perché le si possa preservare, in ogni caso il risultato primo è una descrizione del mondo in cui ci si muove. L'antitesi dialettica di quel lavoro che ha un oggetto oltre sé, il binomio progetto-utopia, si risolve politicamente attraverso il passaggio ad un'analisi della struttura, del dominio e degli apparati della situazione.

Useremo *utopia* per nominare quei modi di esistere nello stato di cose, nel sistema normato che abbiamo chiamato Mondo, che vi individuano un nodo (immediatamente o dialetticamente), e che riescono perciò ad accaparrarsi effettività e concretezza. Le esistenze individuali determinate dall'utopia, più spesso che volentieri, stanno nella zona d'ombra fra l'individualità passiva (identificazione povera di struttura), e l'apparato freddo della propaganda; per questo motivo, spesso, predicano un genere di azione che stia "oltre la situazione", nella speranza di sfuggire alle limitazioni del dominio da cui sono assoggettate.

Ci troviamo a sostenere un capovolgimento del significato comune del termine: invece di rinvenire nell'utopia uno strumento per attendere l'avverarsi di un sogno, del tempo entro cui iniziare finalmente a vivere, per noi l'utopia si presenta come un mezzo d'alienazione al pari di altri, utile ad approntare il lavoro individuale nel presente. L'equivoco che può annidarvisi è che ci si convinca che il lavoro da essa promosso promuova concretamente l'avvento di un tempo diverso da quello attuale. Losurdo, in qualche modo, ha torto: il socialismo marxiano è un progetto, la sua realtà è quella che si è data e si dà ancora nella storia. Le sue figure novecentesche non sono state 'utopie capovolte' perché avrebbero ottenuto la tirannide e la repressione, bensì sono state utopie capovolte perché hanno dato un taglio all'astrattezza proiettiva dell'utopia e si sono trasformate in regola, in legge, hanno realizzato nel presente che gli stava di fronte i loro propositi, ed hanno avverato i punti ciechi della loro teoria: sono incappate nella debolezza della loro dimensione organizzativa. La

contraddizione reale che le mosse è rimasta intatta, a fungere da propulsore per il capitale che puntavano a destituire. Lo stesso accade, oggi, con le pratiche che nascono attorno alla crisi ecologica ed al suo nodo, con le *utopie capovolte* che si sono prodotte in tema, e che sono, però, tanto concrete quanto gli agenti che le adottano.

Ambientalismo borghese, convivialismo e nostalgismo reazionario.

Nella tassonomia di visioni del mondo che proponiamo, abbiamo ritenuto necessario imprimere una continuità di principio, una concatenazione fra le varianti che avesse una sua consequenzialità. I movimenti più comunemente legati al termine ‘ambientalismo’ risultano per diversi motivi un buon punto da cui iniziare.

[N]on tutti gli ambientalisti pensano o agiscono alla stessa maniera. Io distinguo qua tre gruppi principali del movimento ambientalista, connessi fra loro: il ‘culto della natura incontaminata’ [*cult of wilderness*], il ‘sogno dell’efficienza ecologica’ e l’‘ecologia dei poveri’, che sono come canali di uno stesso flusso, rami di un grande albero, varietà della stessa coltura. [...] Un tratto distintivo di tutti e tre è la relazione che hanno a scienze ecologiche differenti.⁷⁵

L’ambientalismo, nella piroetta che l’ha portato dalla sua nascita fino a oggi, costituisce un caso di longevità bizzarra, soprattutto se si osserva la propagazione che ha saputo avere. Tra le prime correnti di pensiero ad affiancarvisi stanno quelle che abbiamo riassunto nel titolo del paragrafo, e che consideriamo sfaccettature della stessa figura. La simultaneità che ha caratterizzato l’entrata di questi discorsi nell’agone della crisi ecologica, porta a chiedersi se esse non abbiano qualcosa in comune. Anche per questo proponiamo nello stesso passaggio tre pensieri che non vengono solitamente trattati come affini o reciproci, ma che sono innanzitutto accomunabili, per osservazione empirica, a causa della loro prossimità sociale e storica: condividono argomenti, trattati come centrali, anche se usati per sostenere tesi differenti e, si potrà notare, hanno avuto particolare diffusione all’interno della stessa fascia sociale, la classe media di stati del Primo Mondo, dell’Occidente. Affermazione che verrebbe probabilmente contestata da chi si identificasse in prima persona in una delle suddette linee: nell’ambientalismo borghese, ad esempio (ma anche nel convivialismo, perno centrale dell’auto-organizzazione e dell’autogestione spesso mutuati da pensieri affiancati a comunità centroamericane oppresse) si potrebbe sentir dire che non si tratta, per l’ambientalismo, di fantasmi borghesi o occidentali, ma di autentiche ipotesi extra-capitalistiche. Argomento che non dobbiamo impegnarci in prima persona a criticare, dato che si adatta perfettamente alla litania critica post-moderna⁷⁶: “Non esiste sistema non occidentale che possa essere teorizzato attraverso la sistematizzazione filosofica senza che ne esca snaturato, in quanto quest’ultima è un prodotto di quello stesso modo di pensare che ha causata la marginalizzazione che ora vorrebbe rettificare...ecc.”. La linea che avvicina origine esotica e autenticità è sentita e

⁷⁵ J. Martinez-Alier, *The Environmentalism of the Poor. A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham UK – Northampton USA 2002, p. 4 [traduzione nostra].

⁷⁶ Motivo per cui, negli ambiti ambientalisti di oggi, il dibattito fra le due posizioni è spesso senza via di uscita: reato di essenzializzazione e di colonialismo ideologico, o sostegno alle avanguardie indigene e destituzione della società occidentale e delle sue regole ecocidarie?

presente nei movimenti ecologisti. Questo in forza soprattutto, noi crediamo, della sua carica persuasiva. ‘Alterità incontaminata’ è un elemento duttile, un collante formidabile, uno stucco ideologico a presa rapida di rara efficacia.

Siamo di fronte ad una declinazione specifica dell’utopia quale produzione fantasmatica di immaginario: il racconto di un luogo di cui viene proiettata l’inesistenza. I domini virtuali del convivialismo e dell’ambientalismo nostalgico-reazionario sono, rispettivamente, l’*extra*, l’avulso, il fuori dal mercato, il “fuori dal capitalismo”, e il passato, il come le cose *furono*, in un altro tempo, e ora non posson più essere. In entrambi i casi è evidente come resti fondamentale la retorica dell’autenticità, del tradimento, della contaminazione e della perdita, dell’equilibrio e dello squilibrio, dell’Eden e del peccato. Qui come là, la logica utopica si avvale di un immaginario in cui è descritto un luogo non ancora corrotto, perché troppo lontano nello spazio oppure nel tempo, e da cui qui ed oggi dovremmo mutuare una costituzione. Quel che caratterizza questo ordine da recuperare, quello dell’ecologia borghese reazionaria o moralista, è un elemento singolare: sinistra e destra convergono, nel mondo dell’ambientalismo non si tratta di essere giusti, bensì di essere sani. *Ancora* sani, o sani come lo sono *altrove*. L’accento sulla salute è lo stesso con cui predicare una dieta a base di carne cruda come la conversione al veganesimo, la vita all’aria aperta e le scampagnate in montagna come i viaggi a scoprire la natura incontaminata di qualche terra del Pacifico solo parzialmente disboscata, a cambiare è giusto il gusto per una retorica del corpo sano come corpo forte o come corpo armonico.

Le differenze fra le frange utopiche in discussione sono talmente sottili sul lato teorico che succede, a volte, che nella complessità grezza dell’agire individuale finiscano per sovrapporsi, e che ad esempio il mito di un ritorno al lavoro manuale come fortificazione dello spirito e contro l’infiacchimento delle indolenze malsane si intrufoli nelle ipotesi di agricoltura riproduttiva e permacultura, oppure che il nostalgico orgoglio per i calli sulle mani (come quelli degli avi) si affianchi all’immedesimazione con la natura incontaminata così affascinante per l’escursionista. La forza poetica di queste figure, che le avvalora a maggior ragione di fronte all’interrogativo della crisi, è limitata ma funzionante: esse reggono solo dove si trova uno spazio simbolico adatto a sostenerne i termini: la durezza delle mani è significativa solo in contrasto con un corpo abituato al lavoro sedentario, l’immergersi nel verde svolge la sua funzione solo quando è una fuga, un’eccezione ad un’abitudine urbana di smog e cemento. L’*altrove* spaziale o temporale, a cui fanno riferimento queste correnti, non è un termine insignificante, e merita un’osservazione attenta: la composizione di classe dei movimenti ambientalisti, il loro far capolino in occidente, in Europa e negli *States*, non sono casualità, così come non lo furono le conseguenze e le risposte sociali che vennero contrapposte all’emergere dell’ambientalismo come linea di massa di un movimento, cioè

con la nascita delle ‘Genti di Seattle’. L’uscita di *Limes* del giugno del 2001⁷⁷, anno in cui ci si sarebbe occupati a lungo, nel buio più che nella luce, dei movimenti ecologisti di massa, dedica diverse pagine, lungo un paio di articoli, ad una certa assonanza ideologica fra il contesto sociale di influenza cattolica e il pensiero *no-global* che avrebbe mobilitato la maggioranza dei civili nel luglio successivo⁷⁸.

La vicinanza, in sé, non ci dovrebbe stupire: l’alterità del concetto di *altrove* ha una semantica esplicitamente ultraterrena, catalizzatrice d’eccellenza per posizioni che non temono di affermare la propria assonanza con temi religiosi, anche se non propriamente cristiani. I Popoli di Seattle, questa folla la cui comparsa, e forse ancor più la cui scomparsa, comportarono un vero e proprio evento per i pensieri politici di ispirazione utopistica di inizio secolo, sono la rappresentazione storica del radicamento ideologico comune di convivialismo, naturalismo nostalgico e ambientalismo borghese: il candore delle mani degli attivisti della Rete Lilliput è l’ultima tonalità con cui, nell’epoca contemporanea, ha potuto dipingersi la bianchezza spumosa della democrazia pacificata. Ad una necessità che essi percepivano – forse correttamente – globale, le genti di Seattle giustapponevano la bianchezza chiara ed evidente dell’universalità, valida in forza della sua indifferenza ad ogni *partagerie*, ad ogni presa di posizione.

Ragione per cui l’auspicio della Ginestra, nonostante sia quanto di più alto e di più attuale sia dato cogliere nella poesia di tutti i tempi, non può non considerarsi altro che utopia, utopia che per realizzarsi presumerebbe il «deserto» di Mao.⁷⁹

Proprio questo essere là “*per tutti e super partes*” comportò la confusione pratica del movimento e che in esso prendessero piede ideologie più radicate ed organizzate, di cui recuperare temi e discorsi: da sinistra, dove si misero le tute bianche d’odore zapatista, si mutuavano le critiche aspre al sistema e alla verticalità del capitale; dalla destra storica furono fatti filtrare il sospetto nei confronti della ricerca scientifica immorale e la demonizzazione dello strapotere tecnologico; ma infine era nel centro, dai breviari del cattolicesimo mutualista e missionario, vicino agli ultimi della

⁷⁷ *Limes. Rivista italiana di geopolitica*, n.3/2001, L’Espresso spa, Roma.

⁷⁸ “Vi è un fatto di assoluto rilievo che i media evitano accuratamente di rimarcare [...] e cioè che, almeno in Italia, più del 50% delle tribù antiglobalizzazione sono costituite da congregazioni religiose, gruppi missionari, suore, movimenti cattolici di base fino a numerosi capi scout. [...] Questi movimenti, d’altra parte, oltre al problema di logo e di identità mediatica [...] devono anche confrontarsi con il « rispetto delle gerarchie ». Incapaci di risolvere questi dilemmi, i movimenti cattolici si nascondono, si richiudono in se stessi.” [dalla nota a piè di pagina] “Sarebbe interessante vedere come reagirebbe il « cattolico » popolo italiano se le telecamere di Genova, invece di concentrarsi sui centri sociali, inquadrassero la marcia delle suore e il loro momento di « preghiera e digiuno » organizzato a Genova, presso la chiesa di S. Antonio a Boccadasse, dal 20 al 21 luglio, per protestare contro le privazioni create dalle scelte del G8 nei confronti dei paesi del Terzo Mondo.” – F. Vitali, *Vita e morte dei gruppi antiglobalizzazione ai tempi di Internet*, in *Limes* n.3/2001, p. 29.

⁷⁹ D. Paccino, *L’imbroglione ecologico. L’ideologia della natura*, Einaudi, Torino 1972., p. 242.

terra, che vennero le strutture retoriche e gli argomenti morali utili a imbastire, nella lotta all'universalizzazione secolarizzata, un discorso robusto e saldo.

Ciò che si ottenne fu una nuova regola, per imbarcarsi in una nuova missione: i pentiti del Primo Mondo scendevano in processione per ottenere un sistema equo, *in vece* delle masse dei dimenticati del Terzo.

...la volontà di *testimonianza* del disagio rimane muta di fronte ai media, la loro *protesta* nasce e, forse, muore con la campagna per il Giubileo. Il *consumo critico* e l'attacco al modello capitalistico occidentale rimangono relegati ai conventi e non promossi, con forza, nelle parrocchie. La *rappresentanza* che le congregazioni religiose cercano all'interno delle commissioni Onu, sarebbe ancora più efficace se vi fosse una presa di posizione chiara, avanzata in maniera critica e creativa, di fronte alla società tutta, attraverso internet e i mass media [...]. Dal silenzio assordante dei cattolici, al rumore prodotto dai centri sociali, emerge un popolo antiglobalizzazione schiavo dei media, incapace di gestirne le dinamiche. Questi gruppi indiani, movimenti contro «questa globalizzazione», impropriamente chiamati «popoli di Seattle», avanguardia della Rete, sono ora essi stessi vittime della strategia adottata sin qui sui media e sui *new-media*. Senza cambiamenti sostanziali, saranno destinati a essere risucchiati da Internet, conservati nella forma elettronica delle memorie di mille server perduti nell'oblio virtuale della rete.⁸⁰

Nonostante Vitali sembri essere intaccato da quell'astio che rischia di prendere il sopravvento di fronte ad una fatica che non si è preparati a sostenere – deve averlo provato vedendosi assegnata la tematica dei *new media* nel 2001 – l'immagine che ci restituisce della situazione è, all'esame del tempo, esatta.

È il grande vantaggio di tutte le posizioni conservatrici, dei loro vati e dei loro ambienti intellettuali: la possibilità di avvalersi di un discorso già sedimentato, di cui non si è costretti a rimettere a verifica i termini ad ogni difficoltà o svolta. La tradizione offre, nel bene e nel male, la solidità di qualcosa che già ha sostenuto gli oneri della prova, e che non freme, incauta, per bisogno d'affermazione. Le analisi offerte da coloro che possono comodamente avvalersi di calma e freddezza, poiché si trovano dove la terra non trema, risultano spesso acute: se è vero che il giudizio che prende le distanze dalla novità è inficiato dalla volontà di veder fallire ogni cambiamento, dobbiamo comunque riconoscere che là dove il nuovo si dimostra sterile (perché la sua carica si dissipa o perché viene neutralizzato), le analisi reazionarie, pur quando mancano il punto della questione (facendo di internet e dei *new media* il problema dei Popoli di Seattle, ad esempio), riescono comunque in un virtuoso realismo. Possono vantare una chiarezza ed un'efficacia rappresentativa “di mestiere”, sapiente ed equilibrata come l'abitudine permette di essere al lavoro non intaccato dal rischio.

Vitali sente forse di doversi prodigare per attribuire all'oggetto estraneo, alla rete, le responsabilità del fallimento del movimento *no-global* nelle sue diverse anime. Col senno di chi si trova ad

⁸⁰ F. Vitali, *op. cit.*, p. 49.

osservare la situazione con più di vent'anni di ritardo, lo sforzo è stato vano. La cecità di Vitali gli ha impedito di notare che il passaggio alla comunicazione digitale che questi movimenti hanno fatto all'inizio degli anni Duemila un falso cambiamento. La comunicazione ha trovato un mezzo differente, cui però non è seguita una modifica nell'organizzazione operativa del movimento. Il cosiddetto centrosocialismo, questa molecolarizzazione parrocchiale, è nato e si è riprodotto secondo una prassi di evitamento, un circolo vizioso che lascia perennemente inevasa la traduzione da luogo di attività a sito dell'azione. Una cosa è riconoscere la necessità di avere degli spazi materiali in cui poterci muovere, un'altra è fare in modo che l'analisi delle contraddizioni di uno spazio rendano possibile, in esso, un lavoro politico concreto, condotto *per logica*, senza regionalismi (letterali o concettuali).

Ne *L'essere e l'evento* Badiou conia una terminologia basata sul concetto di *intervento*, attraverso la quale intende formalizzare quanto accade, o meglio, dovrebbe essere fatto accadere da chi abbia riconosciuto il profilarsi all'orizzonte di un evento. Crediamo che la terminologia evenemenziale di Badiou sia fuorviante in questo contesto, quindi ci basti sapere che l'evento, in queste sue definizioni, svolge quella funzione di rottura che noi abbiamo attribuito all'emergere delle contraddizioni strutturali e della loro registrazione sotto narrazioni differenti. Dall'interazione fra il soggetto che si mette all'opera per preparare l'entrata in scena di queste narrazioni, della registrazione delle contraddizioni nel paradigma umano e nella sua attività nel mondo, e la funzione di campo che la rottura dischiude, Badiou conia il concetto di *sito*, a cui corrispondono contemporaneamente lo spazio materiale in cui lavora il soggetto, e l'intervallo, l'estensione degli effetti di questa eccezionalità che viene a galla.

Nonostante sia evidente l'immaginario messo in moto da questa "spazializzazione dello stato d'eccezione", l'opera di Badiou ci offre un'ipotesi riguardo a come utilizzare, formalizzate e spogliate delle mistificazioni campaniliste che le accompagnavano, le intuizioni di Heidegger riguardo l'abitare come categoria ontologica⁸¹. È un tentativo, che va secondo noi nella direzione corretta, di sviluppare una teoria che renda operativo uno dei primi, più intuitivi, e forse più importanti modi con cui si articolano singolare ed universale: l'abitare, il vivere qualcosa, il banale 'stare' di un singolo, che però determina radicalmente e in modo indelebile il suo rapporto col mondo, il suo particolare e concreto modo di '☞'.

È in questa dimensione e nell'attivazione logica del suo abitare che l'individuo scopre la propria realtà inaspettatamente carica di ramificazioni universali. A volte questa rivelazione può essere più terribile che gloriosa: tutto d'un tratto, il piccolo lavoro locale del soggetto viene gravato d'una responsabilità, l'ottica dell'intervento, che origina e trova compimento ben oltre i limiti del suo

⁸¹ Ad esempio si veda M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1976.

spazio ordinario. Un limite del soggetto così inteso è che, per quanto vi si articoli un rapporto fra singolare ed universale, non ne tematizza la particolarità, rendendo operativamente impossibile, per l'individuo che ne fosse investito, partecipare della logica dell'eccezione, che gli viene calata addosso dall'alto, marcandolo con l'illuminazione universalistica del *sito* che si staglia sul mondo. Entreremo in dibattito più avanti con le proposte di Badiou in merito a questo dilemma. Per ora possiamo limitarci a registrare come quest'impostazione ci permetta di scoprire una via per mettere in relazione l'universalità dell'antagonismo radicale e la singolarità degli individui immersi nei loro immaginari. L'abitare, nello specifico, ha il pregio di presentare la questione nei termini del nodo individuato dal nostro discorso (Soggetto \leftrightarrow Natura/Mondo): l'intuitività di elaborare in termini spaziali '↔', e l'azione possibile al suo interno, è estremamente proficua. Nei testi 'giovanili' del filosofo francese troviamo ipotesi preziose su come costituire una scienza del posizionamento, rese più interessanti, per noi, dal fatto che si trovino in pagine dedicate alla dialettica hegeliana, corroborate da una metodologia strutturalista.

Hegel nella *Differenzschrift*, afferma certo che il pensare è 'l'infinita ripetibilità di A come A' ma in quest'attività astratta e unilaterale esso manifesta solo la capacità dell'intelletto 'di ripetere A all'infinito' [...] [N]ella lettura di Badiou la ripetizione [...] è a sua volta un effetto della differenza di A con sé, cioè di quella scissione che è a monte dell'Uno, mentre la ripetizione degli uno avviene a valle della costituzione dell'identità. [...] Volendo schematizzare si ha questa serie: Due, Uno, Molti; o anche: scissione, identità, ripetizione. [...] [L]a differenza più originaria, tuttavia, non è quella che oppone fra loro questi A posti e neppure quella che oppone A in quanto tale e uno di questi A posti (A1, A2, A3...ecc), bensì quella che oppone A in quanto tale e A in quanto posto o indicizzato (*indexé*): A e A_p. Dice Badiou: 'A è insieme A e A_p, dove A_p è termine generico per ogni posizionamento (*placement*) di A'. È evidente che Badiou traduca con A_p il *Dasein* hegeliano, che 'non è semplice essere, ma essere determinato o esserci [*Dasein*]; preso etimologicamente, essere in un certo luogo' [...] se fra A e A_p esiste una scissione, fra A e p sussiste invece una contraddizione.⁸²

La contraddizione propria è quella fra l'oggetto concettuale in sé e la struttura responsabile della collocazione dell'oggetto nel sistema. La parola 'luogo', qui, traduce *esplace*, termine che Badiou conia col significato di 'spazio di posizionamento' (*espace de placement*). Pierpaolo Cesaroni, di cui sfruttiamo la sinossi, puntualizza correttamente che questo "occupare un posto" è sinonimo di struttura, termine generico che denoterebbe uno schema o una forma, ma che si identifica, invece, con il movimento dello strutturarsi, corrispondendo, cioè, ad un operatore dinamico, non cristallizzato. È su questa specifica che poggia l'intera critica di Badiou a Hegel, che proveremo a riassumere brevemente.

⁸² P. Cesaroni, *Il luogo del soggetto. Alain Badiou e la dialettica hegeliana*, in G. Rametta (a cura di), *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, Polimetrica, Monza 2012, pp. 163-164.

Della *contraddizione* è predicata la sola sussistenza, poiché ad esistere in senso stretto, per Badiou, è invece la *scissione*, ovvero la differenza fra due oggetti indicizzati. Essa è “un effetto della contraddizione che è un puro principio strutturale⁸³”.

Ci sono in Hegel [...] due matrici dialettiche. È il nocciolo stesso che è spaccato, come in quelle pesche fastidiose da mangiare. [...] E ancora, nella pesca c'è un nocciolo dentro al nocciolo, la mandorla amara della sua riproduzione come albero. Ma della scissione di Hegel noi non tireremo fuori nessuna “unità seconda” [...]. Bisogna capire ciò che Lenin ripete ovunque, la buona novella retrospettiva: Hegel è materialista! Perché la semplice contrapposizione di un nocciolo dialettico (accettabile) e un rivestimento idealista (esecrabile) non vale niente. La dialettica, dato che è la legge dell'essere, è necessariamente materialista. [...] Per questo bisogna sciogliere, al cuore della dialettica hegeliana, due processi, due concetti di movimento. [...]

- a) Una matrice dialettica celata sotto il termine ‘alienazione’: principio di un termine semplice che si articola nel suo divenir-altro, per tornare in se stesso come concetto compiuto.
- b) Una matrice dialettica il cui operatore è la scissione, il cui tema è: non c'è unità che scissa [divisa]. Senza il minimo ritorno a sé, né connessione dell'inaugurale col finale. Nemmeno lo stesso comunismo definitivo e non più parziale può essere un ritorno immediato e semplice, attraverso l'esteriorizzazione nello Stato, al concetto di comunismo primitivo.⁸⁴

Anche *horlieu* è un termine di conio nuovo, crasi di *hors de lieu* o *hors-lieu* (rispettivamente ‘fuori di luogo’ o ‘fuori luogo’), che denota fundamentalmente lo stesso concetto che nel Badiou maturo si chiamerà *sito*. È a ridosso di esso che avviene la scissione della dialettica stessa, in linea con il raddoppiamento di contraddizione (principio strutturale) e scissione (divisione locale e concreta) per cui Cesaroni si mostra incerto. Il motivo del suo scetticismo è che egli tende a mettersi sulla difensiva e ad anticipare il giudizio di Badiou secondo cui l'impianto hegeliano troverebbe soluzione alla differenza fra contraddizione e scissione cristallizzandosi nel sistema della Grande Logica, facendo torto alla fondamentale dimensione dinamica del processo dialettico (prevaricazione del ritorno sulla scissione). Il cuore della critica badiouiana non è innovativo, si tratta di una riformulazione in termini strutturalisti della tradizionale accusa d'idealismo rivolta ad Hegel, fra gli altri, da Marx. Non serve rievocare ora un'annosa questione, la nostra attenzione è rivolta alla forma che prende la dialettica nei passaggi necessari a leggerla come una *logica di posizionamento*. Badiou intende dare, in *Teoria del soggetto*, una fondazione rigorosa all'idea (proto-lacianiana) secondo cui si ha soggettivazione là dove un singolare *buca*, contraddice un universale⁸⁵. Ravvisare nel raddoppiamento di cui sopra il nucleo razionale della dialettica serve a rafforzare tale interpretazione, sostenendo che gli oggetti si determinino *materialmente* come

⁸³ A. Badiou, *Théorie du sujet*, Seuil, Paris 1982, p. 32.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 21-22.

⁸⁵ Riportiamo brevemente che è diffusa l'ipotesi secondo cui il soggetto scisso lacianiano strizza l'occhio ad un'interpretazione per cui la soggettivazione umana, il prodursi di soggetti attraverso la mancanza-a-essere impressa dal linguaggio sui corpi, sia, fundamentalmente, un processo di *isterizzazione*.

risultato del processo che scaturisce della loro impossibilità ad essere ridotti al loro posto nella struttura. La dialettica è materialista, ci dice Badiou, perché tratta espone il tratto fondamentale della realtà concreta: ogni cosa che c'è al mondo esiste perché resiste o eccede l'operazione la sua messa-in-struttura, perché si oppone al suo incasellamento, perché è singolare rispetto alla legge universale.

La contraddizione non è mai simmetrica, deve essere pensata come un rapporto di inclusione contraddittoria: A esiste sempre come A_p , come termine indicizzato in P, ma questo solo nella misura in cui A è scisso, cioè non è mai interamente riducibile al termine indicizzato stesso. Pensare la determinazione, allora, significa pensare la stessa cosa della differenza ma in senso inverso: se A non era pensabile se non in riferimento alla sua indicizzazione, allo stesso modo A_p non è pensabile se non in riferimento alla sua irriducibilità a tale indicizzazione. [...] Esiste una 'resistenza specifica del termine A a farsi determinare esaustivamente dall'istanza indicale [*indiciel*] A_p , e tale resistenza viene nominata 'determinazione stretta' o *horlieu*. [...] La dialettica [...] pensa la determinazione stretta, pensa lo *horlieu*: tiene ferma l'irriducibilità dell'elemento al suo posizionamento nella struttura. [...] In definitiva [la dialettica] si identifica con quel pensiero che è in grado di mantenersi all'altezza della contraddizione fra *esplace* e *horlieu* senza ricadere nell'uno o nell'altro lato, ovvero che considera l'esistenza di ogni determinazione a partire dalla sua inclusione contraddittoria nella struttura (che Badiou ritrova in Hegel sotto il nome di *Grenze*). Ogni declinazione del pensiero dialettico non sarà altro che lo sviluppo di questo principio generale: 'Tutto ciò che è parte di un Tutto gli fa ostacolo nella misura in cui vi si include'.⁸⁶

È una pretesa teorica assimilabile a quanto noi abbiamo messo in campo declinando la contraddizione come 'antagonismo radicale'. Il posizionamento, principio strutturante, per noi è l'annessione del singolo elemento al sistema-normato che risponde al nome 'ecologia', la contraddizione che interessa il nostro discorso altro non è che il nodo che abbiamo incontrato, quella declinazione di ' $S \rightleftharpoons A$ ' che è $S \rightleftharpoons$ (Mondo, Natura, ecc.), mentre la scissione che vi dovrebbe svolgere il ruolo è quella concreta fra gli individui e le figure che incarnano le posizioni in merito al nodo. Quel che dovremo capire, di qui in poi, è se la messa in pratica della scissione da parte di questi individui sia sviluppata nell'ordine di un'alienazione della realtà che deve tornare in sé, in modo idealistico, o concretamente, rapportandosi con le conseguenze effettive del processo di divisione.

La dialettica fra *esplace* e *horlieu* si presenta per noi come l'area dell'azione soggettiva orientata dalla (o alla) crisi, alla contraddizione particolare del mondo, dello spazio che il soggetto *abita*. Se è vero che "ogni termine, nella misura in cui trova il suo luogo all'interno del sistema, trova in pari tempo il suo limite, la propria irriducibilità a tale luogo⁸⁷", la resistenza che il soggetto contrappone al suo posizionamento è per noi *azione*, volta ad esprimere l'irriducibilità, dimostrare la propria

⁸⁶ P. Cesaroni, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁸⁷ *Ivi*, p. 167.

ecedenza rispetto al semplice posto che si occupa, attivandolo, facendone un *sito*: spazio concreto dell'azione di soggetti.

*L'action, manoir du sujet.*⁸⁸

Tornando al caso dei movimenti *no-global*, possiamo ora dire che la loro azione è stata segnata da un'incapacità congenita a produrre un sito coerente con la resistenza che essi stessi affermavano fosse loro propria e distintiva. Identificandosi come un movimento pacifico, composto di comunità singolari accomunate "puramente" da un moto di protesta verso un sistema, finanziario e politico-amministrativo, di cui riconoscevano determinate crisi, tendevano naturalmente all'unione, e non alla divisione, all'idealismo e non alla rottura. Ironicamente, era il sistema ad offrire loro (come accade, in parte, tutt'oggi) la loro "universalità". Al di là della significatività che ha un nome come 'World Trade Organization', così come la parola globalizzazione, il mercato a cui si opponevano i Popoli di Seattle era pensato come piano per imporre definitivamente un ordine alla realtà umana: fine della storia, divisione in primi, secondi e terzi mondi, economia globale e istituzioni sovranazionali adibite al governo dell'umanità intera; il panorama offerto alle soglie del nuovo millennio è sicuramente stato caratterizzato da una delle narrazioni ideologicamente più universalizzanti che si siano mai incontrate nella storia.

Nelle loro rivendicazioni, i disobbedienti *no-global* hanno messo in pratica un doppio movimento. La prima mossa fu rianimare narrazioni capaci di offrire un piano d'analisi ed intervento globale, per contrapporre spazio d'azione a spazio d'azione, con una ripresa di ideologie "sepolte", di sinistra, di destra o di centro, universalismo pratico e teorico confuso, informe. In secondo luogo, implementarono il proprio apparato comunicativo sugli strumenti offerti dal sistema stesso: il messaggio antiglobalista poté dirsi universale solo in proporzione alla narrazione data del mercato stesso, suo acerrimo nemico. Capace di irradiarsi per la stessa estensione e di descrivere gli stessi posizionamenti, il movimento *no-global* prese le forme di una "bozza di dominio", scimmiettando, nella pratica e nella teoria, il sistema stesso, diventandone il contraltare, altrettanto democratico, altrettanto ampio, costitutivamente fragile. Fu la proiezione universale di una contro-egemonia morale e culturale, del tutto dipendente dal dominio esistente. È stato questo il punto più alto dell'infiltrazione borghese nella narrazione politica ecologista che voleva dirsi contraddittoria. Evento i cui segni sono, ancora oggi, ben visibili.

Per conseguenza, l'azione delle singolarità tenute insieme da questa rete fu, col vile aiuto di chi ne sfruttò e aggravò le falle con la violenza, inadatta a reggere l'universalità del proprio messaggio, del proprio panorama. Produsse da sé lo spazio per la sua resistenza, ma non seppe fare più che indicare

⁸⁸ A. Badiou, *Théorie du sujet*, cit., p. 31.

o descrivere. Trattene l'universalità sul piano narrativo, e ridusse la propria esistenza alla singolarità, senza trovare una mediazione fra le due. L'atrofizzarsi delle voci e delle rivendicazioni che accompagnarono tali azioni di resistenza, nel tempo sempre più chiuse nello spazio ristretto del centrosocialismo della disobbedienza, nel tradizionalismo regionalista dei Gruppi di Acquisto Solidale, grandi "palestre di democrazia"⁸⁹, come mercato attento alla solidarietà parrocchiale che "si richiude in se stesso", non è dovuto alla molecolarizzazione della comunicazione via rete, bensì all'incapacità di tradurre rete in apparato. Una mancanza a cui ci si è condannati quando è stato accettato che il sito dell'azione fosse lo spazio proposto dal sistema vigente. Gli individui che hanno incorporato l'ambientalismo borghese, il nostalgismo per la Natura Matrigna e il convivialismo, non sono mai riusciti a risolvere attivamente l'opposizione che ravvisavano nel mondo, finendo per tentarne il superamento *forzando* la differenza fra luogo e sito, per via intellettuale (spesso spiritualistica), o pratica.

Alla prima strada appartiene l'adozione delle retoriche dell'altrove, luogo che per un qualche diritto divino è necessariamente sito, senza che il soggetto debba avere nulla a che fare con la sua conversione. Davvero poco importa, a questo punto, se il luogo sia quello descritto da una misera estero-filia con cui affrancarsi dalla propria posizione (come se la geografia corrispondesse davvero alla struttura sociale, come vorrebbero certi geopolitologi), o quello trovato raccontato nel mito barbarico di un tempo che fu: entrambe sono nulla più che immagini astratte buone al massimo per semplificare le decisioni al ristorante.

Alla seconda appartiene la tattica dei disillusi, che dopo aver scorto l'estensione dello spazio che si trattava di lavorare per *intervenire* effettivamente, scoperta perciò l'inadeguatezza degli strumenti con cui si era partiti, che sarebbero stati da affinare per trasformarsi da voce ad alternativa (operazione difficile quando si ragiona in termini di messaggio e crociata), si sono accontentati di adottare lo spazio disponibile come sito, circoscrivendo la propria azione a quel coriandolo di dominio in cui la logica dell'abitare diventa una retorica della tana.

Incastrate nel loro posizionamento, tutte queste individualità si costrinsero (e si costringono), forse inconsapevoli, forse contro voglia, a restare propriamente dei cittadini del primo mondo globalizzato, educati, senza velleità di scissione, limitandosi a vivere ripetendo a livello locale l'universale della crisi.

⁸⁹ AA. VV., *GASP Gruppi di acquisto solidale e partecipativo*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2009.

Ecologie della Cura.

...nuovi piatti, nuovi trucchi, nuovi abiti e ricami
Eppure è come la continuazione di ciò che noi abbiamo imparato - non è così?
Ma loro
ignoranti e vanitose, poverette, credono
di essere il principio del mondo - sì, non vedono la continuità del mondo,
e quando non sai di essere debitore, non conosci né ciò che possiedi né ciò che dai,
e così come non tieni in conto gli altri
non sai cosa fai né cosa sei,
e se non sai chi sei, anche se hai tutto, non vali nulla, sei solo,
e quando sei solo, non sei niente.

G. Ritsos, *Le vecchie e il mare*, Mesogea, Messina 2009, p. 75

Abbiamo descritto la categoria dell'abitare come 'uno dei più intuitivi modi della particolarità', relazione che si instaura fra una singolarità e un'universale. Si tratta di una definizione generica, utile a esprimere l'abitare secondo la nomenclatura che abbiamo istituito, come variante del nodo 'ecologia', ovvero $S \subseteq A$. Nell'ambito dell'ambientalismo borghese, si possono rintracciare slogan che riportano intuitivamente il legame che l'abitare ha con il discorso ecologico, ad esempio l'abbastanza famoso "Questo mondo è la nostra (unica) casa!"⁹⁰. Slogan non privi di verità, anche se ogni tanto in odore di spiritualità *new-age*, coi suoi *bien vivre*, i design pensati per riallineare le energie positive e le volute di incensi e pali santi. Ci siamo avvalsi delle ipotesi di Badiou per mostrare come trattare il rapporto singolare/universale fornendo una teoria dialettica dello spazio e della sua occupazione, intesi contemporaneamente come luogo strutturale e luogo materiale. La tesi risultante è che ci sia un'omologia fra lo spazio materiale occupato da singolarità determinate, e il posto a queste attribuito strutturalmente, che le determina dal punto di vista simbolico. Con una battuta, si potrebbe dire che avanziamo l'idea che ci sia una corrispondenza tra quartiere e classe sociale. Corrispondenza che però non esaurisce la questione riducendo l'individuazione ad una questione di *milieu*. La descrizione astratta di una posizione nel sistema, permette solo di conoscere quali forze si potranno sviluppare in essa, quella di messa-in-struttura, l'ordine di posizionamento, e la resistenza ad essa.

⁹⁰ Sono particolarmente noti, nella storia della fotografia delle testate giornalistiche, i cartelli comparsi in strada a Washington il 22 Aprile del 1970, in occasione di quella che poi sarebbe stata riconosciuta come la prima giornata mondiale per la Terra o *Earth Day*, all'epoca evento principalmente statunitense, legato alle proposte amministrative del senatore repubblicano Gaylord Nelson.

Abbiamo definito la politica come “quella logica che si occupa di articolare la dialettica fra situazione e Soggetto, nell’ordine dell’azione in relazione alla crisi”. Situazione e soggetto – è evidente quando si parla di *abitare* – sono immediatamente in relazione *materiale* fra loro. Se non che, la loro reciprocità è mediata dalle norme del sistema. La forma sintetica delle norme è inevitabilmente di matrice culturale, ciò nonostante, esse ci si presentano concretamente, ci toccano, insistendo sulla materia dei corpi che ci circondano, dell’ambiente in cui questi si situano.

Ci troviamo nel solco della questione epistemologica di cui abbiamo da detto che il nostro nodo è l’inevitabile ripetizione. Per evitare di tenere una posizione ambigua sarà necessario esplicitare alcune cose: il materialismo dialettico presuppone degli assunti epistemologici che non ci siamo impegnati a ricostruire accuratamente, per situarli nella storia del pensiero. Tuttavia, l’indirizzo preso dal discorso crediamo possa essere affrontato solamente chiarendo come sia possibile tradurre in termini di rapporti fra soggetto e natura quella corrispondenza ontologica⁹¹ che abbiamo affermato esserci fra strutture e corpi.

La prima cosa da esplicitare per evitare fraintendimenti in un contesto ecologico, dove la semantica di riferimento è, per abitudine, quello della biologia, è che il “substrato fisico” a cui ci riferiamo quando parliamo di materia non detiene un primato *etico*. Si tratta, però, del modo immediato di $S \subseteq A$. Ci interessa poco la talvolta esaltata “durezza della vita”, la quale, effettivamente traumatica, non è più complessa da capire della necessità di sostentarsi: legge che regola l’esistenza trattandola come un “sistema di bisogni”, a suo tempo assunta sia da Hegel che da Marx⁹² come ovvia e

⁹¹ Vogliamo proporre, non in modo rigido ma come una ipotesi sperimentale, una possibile traduzione di “corrispondenza”. Per quanto ci riguarda, ciò che importa è sostenere che le strutture hanno uno statuto ontologico concreto, che esse scendano in strada, e che se ne possa fare esperienza nel mondo così come è possibile fare esperienza del linguaggio. Il linguaggio si dimostra ben più difficile da imbrigliare di una semplice astrazione intellettuale, e sembra sempre eccedere le delibere con le quali si vorrebbe, da un lato semplicemente gestirlo, e dall’altro dimostrare come esso sia uno strumento appartenente ad una sfera semplicemente amministrativa (“Se attribuisco a ‘borghesia’ il significato ‘*radical chic*’ allora ogni volta che dirò *radical chic* intenderò...”). L’effetto straniante che hanno i neologismi nati nel contesto dell’attivismo, o le reazioni che suscitano termini utilizzati affermando pretestuosamente che non abbiano connotazione alcuna, che non siano più che semplici parole, dimostrano come ci sia qualcosa, nelle parole, che eccede la *forzatura* amministrativa. Dimostrano anche che è qualcosa che pertiene la ragione, l’indirizzo della significazione di ciò che eccede, e così come è oggetto di ragione è anche oggetto reale, e non astratto. Questa realtà, che è quella che fa contrarre nel riso i muscoli del volto all’uso di una parola volgare, è materiale. È concreta. Si ride coi denti e ci si offende nei pugni, soffriamo l’esistenza di una struttura oppressiva coi nostri colli piegati o coi nostri culi rotti. Questa materialità, questa consistenza materica, che non è la struttura ma di cui quest’ultima inevitabilmente partecipa, è una statura ontologica, e la potremmo descrivere come l’esperienza immediata, che chiunque ha, dell’*eguaglianza*, e non mera *sovrapposizione*, di struttura e materia.

⁹² Hegel lo colloca come primo momento della società civile nei *Lineamenti della filosofia del diritto*, di cui Marx proporrà una forte critica, in qualche modo riconoscendo l’influenza che ebbe per lui tale testo. Anticipando uno dei temi del paragrafo, proponiamo una formula hegeliana che resterà importantissima nel pensiero marxiano: “I bisogni e i mezzi, in quanto sono un’esistenza che ha realtà, divengono un essere-per-altri, e l’appagamento è reciprocamente condizionato dai bisogni e dal lavoro degli altri. L’astrazione, che diviene una qualità dei bisogni e dei mezzi, diviene anche una determinazione della relazione reciproca tra gli individui. Questa universalità, in quanto essere-riconosciuto, è il momento grazie a cui i bisogni, i mezzi e i modi di appagamento singolarizzati e astratti, in quanto sodali, sono resi concreti.” – G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 161.

indiscutibile. Il mondo della percezione immediata è un luogo chiaro e confuso dove, pungenti, dettano legge sul soggetto la fame, il caldo, il freddo e la paura. Quegli stessi pungoli che troviamo anche all'origine della tendenza animale a cercare un riparo, e che appartengono alla questione dell'abitare.

Il periodo di confinamento imposto dalla pandemia in quasi tutto il mondo ha collocato al centro dell'interesse la dimensione della casa [...]. L'occasione appare preziosa per riflettere sulla condizione di vulnerabilità, leggendola a partire da una categoria antropologica, quella della domesticità, che ne è manifestazione e allo stesso tempo esigenza fondamentale. La casa è un costruito complesso e multidimensionale, i cui elementi materiali, psicologici e sociali, sono tuttavia caratterizzati da una specifica unità interna. [...] Diversi studi hanno cercato di proporre una descrizione il più possibile completa dei significati della casa, sintetizzandoli partendo dalla dimensione più esterna e materiale, per giungere a quella più profonda e simbolica: a) Struttura materiale inserita in un ambiente o quartiere e/o città; b) Garanzia di sicurezza, di appartenenza e di radicamento in un ambiente; c) Centro di attività e di controllo sullo spazio, sia per soddisfare i bisogni materiali che per esprimere sé stessi; d) Luogo di espressione simbolica dell'identità personale e dello status sociale; e) Luogo di relazioni stabili con persone di cui ci si prende cura; f) Condizione di permanenza e continuità nel tempo, luogo della memoria familiare; g) Difesa dalle pressioni esterne e custodia della propria intimità. [...] Quel che è certo è che queste dimensioni rispondono alle esigenze della condizione vulnerabile della vita umana.⁹³

Ventilando l'idea che la dispersione sia solo uno spettro negativo che l'umanità esorcizza di natura, potrebbe sembrare che si abbia una considerazione della casa limitata ad un certo tipo di abitare, ad un certo tipo di società. Ci limiteremo a registrare che 'casa' non è un termine neutro, per via della sua prossimità semantica al cemento armato. Al contempo, però, manterremo le pretese del nostro lavoro nell'area in cui esso ha origine: non sarebbe cauto, d'altronde, affermare una qualsivoglia attinenza o aspirazione, per le idee che di cui è composto, ad una realtà diversa da quella del mattone.

Per lo stesso motivo per cui abbiamo introdotto la questione dell'abitare menzionando le privazioni che il soggetto sente immediatamente relazionandosi con il mondo (di cui il pianto del neonato bisognoso è l'immagine universale), Russo, qui, appropria il concetto di 'vulnerabilità', come hanno fatto anche alcuni filoni di pensiero non trascurabili. Li divideremo in due serie, nel tentativo di chiarire con quale nucleo teorico abbiamo a che fare prima di analizzarne le proposte teoriche.

Innanzitutto, trovano risposta nel principio di vulnerabilità quei ragionamenti che si accorgono di come, nella concezione del soggetto moderno, fino alla contemporaneità, vi siano problemi, espliciti o sotterranei, dovuti alla cardinale identificazione fra 'soggetto' (generico) e 'uomo' (specifico). A quest'ultimo viene così accordato uno statuto speciale, a cui corrisponde una posizione di superiorità su qualsiasi altra entità. Questa primazia è sostenuta, nella sua forma più generica,

⁹³ M. T. Russo, "Addomesticamento" dello spazio versus spaesamento, in "Teoria. Rivista di filosofia" XLIII/2023/1 (Terza serie XVIII/1), pp. 185-204, pp. 185-186.

facendo corrispondere alla differenza fra uomo/Natura quella tra attività e passività, producendo un immaginario in cui all'uomo appartiene una postura attiva, e a ciò che gli si pone di fronte, invece, uno statuto puramente passivo. La dinamica dischiusa da questo pensiero propone un uomo consumatore e un mondo fissato come oggetto di consumo. Senza spingerci troppo in là, ad esempio ricostruendo le origini di questa configurazione, e riassumendo una linea di studio molto prolifica in poche battute, aggiungiamo che a partire da queste prime analisi critiche, si ottiene una descrizione del soggetto-uomo che lo vede, nella sua attività, immaginare se stesso procedere come completamente sovrano delle proprie azioni, alla costante ricerca di quei mezzi che possano permettergli di agire incontrastato e indiscusso. Un soggetto-uomo, quindi, mosso come da una mentalità roditrice, convinto che la propria esistenza si estingua nella propria attività. Dovesse fermarsi, non essendoci alternative, passerebbe dall'altra parte della barricata, a far parte degli oggetti di consumo, si "passiverebbe". Inoltre, dovesse mai costui ammettere l'esistenza di forze alternative rispetto alla sua, si sentirebbe vacillare - basta pensare a quanto capita quando egli riconosce l'esistenza di suoi pari, coi quali entra in un confronto costante, proiettando su ogni suo rapporto una posta in palio: la legittimazione ad autentico soggetto di uno a discapito di tutti gli altri. Il fantasma di questa soggettività racconta di una *totale* autonomia, di un bisogno di escludere che nella realtà possa esserci qualsiasi motore diverso dalla sua attività. "Sua", qui, può essere declinata come "sua propria", dell'individuo, o come "sua dell'Uomo" inteso come entità storica. Più sul versante dell'eroico individualismo, o più orientato verso il primato della società patriarcale, questo immaginario è servito a far sì che una certa serie di modelli di invulnerabilità e titanica invincibilità si ammantassero di un'importanza mistica, che col concetto di vulnerabilità si intende mettere in questione.

La seconda serie emerge, invece, un passo più avanti nel processo critico che ha portato alla ribalta la categoria di vulnerabilità nella storia dei movimenti sociali e politici, ed è l'anello di congiunzione del discorso con la questione ecologica. La descrizione del soggetto-uomo ne ha messa in questione la relazione specifica con la 'Natura': ci sono stati, insomma, studi e teorie che si sono occupati di denunciare le conseguenze di quanto accade quando in $S \rightleftharpoons A$ si sostituiscono ad S il soggetto-uomo e ad A la Natura quale oggetto di consumo. Ciò ha portato al conio del termine *estrattivismo*, con cui si indica l'asporto, da un ambiente, di grandi quantità di risorse (in origine prettamente minerarie, ma per estensione poi riferito a qualsiasi risorsa, culturale o umana), per trasferirle altrove a fini produttivi, senza curarsi né dei risultati sull'ambiente a seguito di tale prelievo, né dei mezzi, invasivi o violenti, con cui ciò viene conseguito.

Il movimento ecologista rinvia a un elemento che i saperi femministi hanno messo in luce da tempo [...] chiunque può (e dovrebbe) occuparsi di altre persone, del pianeta e delle generazioni che verranno. Per alcuni versi, [è] un

invito a disinvestire nella fantasia del soggetto autosufficiente, che vorrebbe bastare a sé stesso, ignorando la propria dipendenza da altri corpi, da altre forme viventi e non viventi, incluse le sostanze organiche e i processi chimici alla base dei combustibili fossili. Questa fantasia, tipica della modernità occidentale, è stata esasperata nei decenni del neoliberalismo che esalta le capacità di auto-espansione dell'individuo e fa della dipendenza una colpa, una fonte di umiliazione, una patologia da arginare.⁹⁴

Parlare di sfruttamento di risorse (anche) *umane*, di mezzi invasivi, di disinteresse per il luogo di estrazione è, secondo questa linea teorica, non qualcosa che casca dall'alto di un errore etico dell'essere umano, ma la logica conseguenza dell'azione di uno specifico soggetto. È essenziale, allora, che queste analisi siano state compiute nell'alveo di ricerche che, a partire da esperienze storiche di emancipazione e lotta, hanno dimostrato come la forma del soggetto-uomo funga da perno centrale in tutti quei conflitti ciechi che lo vedono imporsi su entità che, per contrapposizione, vengono oggettificate, nell'arco della storia. Ci si trova pienamente nel dominio delle tesi più importanti fra quelle condivise dagli studi di genere, dalla teoria (trans)femminista e dalla ricerca antirazzista e decoloniale, ambiti tutti accomunati dal loro strutturale antagonismo (teorico e politico) ad un soggetto(-uomo) che si è, nel tempo, autodeterminato come oppressore, e di cui questi pensieri hanno contribuito ad offrire sia una definizione formale, che la conseguente accusa concreta:

A fianco dei loro uomini le donne Nere hanno lavorato fino allo sfinimento. Come i loro uomini si sono assunte la responsabilità di dar da mangiare alla famiglia. [...] Come quelle sorelle bianche chiamate "casalinghe" anche le Nere hanno cucinato, pulito, nutrito e allevato un numero indefinito di bambini. Tuttavia, a differenza delle casalinghe bianche, che hanno imparato ad appoggiarsi ai mariti per garantirsi la sicurezza economica, le mogli e madri — solitamente anche lavoratrici - Nere hanno impiegato *di rado* tempo ed energia per diventare esperte di faccende domestiche. Come le sorelle bianche *working class*, che sopportavano allo stesso modo il doppio carico di lavoro per sopravvivere e per prendersi cura di mariti e bambini, anche le donne Nere hanno atteso a lungo prima di iniziare a liberarsi da questa oppressione. Per le Nere oggi, così come per tutte le sorelle operaie, la possibilità di condividere con la società il peso del lavoro domestico e della cura dei bambini è una delle prospettive radicali di liberazione.

La cura dei bambini e la preparazione dei pasti dovrebbero essere socializzate, il lavoro domestico dovrebbe essere industrializzato e tutti questi servizi dovrebbero essere facilmente accessibili alla classe lavoratrice.

La carenza, se non l'assenza di un dibattito pubblico sulle modalità di questa trasformazione è un sintomo della capacità dell'*ideologia borghese* di occultare la realtà.⁹⁵

Senza pretendere di accorpare le posizioni menzionate sotto un'unica teoria, e senza che ci sfiori l'ipotesi di poterne esaurire i discorsi, diremo che scorgiamo in esse un movimento teorico che ha

⁹⁴ M. Fragnito; M. Tola, *Nella zona nevralgica del conflitto: note su femminismi e cura*, in *Id.*, *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, p. 7.

⁹⁵ A. Davis, *Donne, razza e classe*, edizioni Alegre, Roma 2018, pp. 289-290.

inesorabilmente a che fare con il nodo del nostro lavoro: poiché esse nascono come apparati concettuali in opposizione ad uno stato di cose che si avvale di una particolare ideologia per riprodursi e mantenersi stabile, l'indirizzo del lavoro delle "teorie in lotta" è parallelo (dove non addirittura congruente) al nostro.

L'emergere di tali teorie è stato forzato dalla tendenza del soggetto-uomo a determinarsi attivo a detrimento di entità relegate surrettiziamente alla passività (ideologica e materiale) mediante esclusione e negazione sistemica, brutale, violenta. Questa condizione ha fatto sì che pensieri impegnati in un'emancipazione dallo stato di passività coatta, dovessero necessariamente prendere le mosse da un'interrogazione della soggettività, di ciò che è considerato soggetto e di ciò che non lo è: un passo necessario per rivendicare un legittimo spazio d'azione per interi gruppi e classi sociali. Si tratta di un bisogno che ancora oggi comporta una costante attività di picconamento di tutte quelle convinzioni che costituiscono quell'apparato simbolico che mantiene la soggettività una categoria ad appannaggio di pochi. Il dogma dell'attività andava e va contestato e abbattuto, affermare che esso sia la condizione primaria per distinguere un soggetto da un oggetto presuppone che chi è in grado di *agire* in modo evidente (secondo le regole del sistema) è anche più degno dello status di soggetto. È questa gerarchia dell'attività che regge la narrazione di una società che si basa su rapporti di proprietà e violenza: è il vero volto di una soggettività intossicata dal mito del consumo *senza conseguenze*.

La semantica della vulnerabilità, allora, va applicata a entrambi i lati del nodo, per contrastarne l'appaiamento con la coppia attività/passività. È necessario intendere la vulnerabilità degli oggetti su cui un soggetto compie le sue azioni, evidenziandone gli effetti: il caso dell'estrattivismo può esserne l'esempio più semplice, non serve andare più in là delle informazioni che vengono dai movimenti per la conservazione degli *habitat* per capire che cosa si intenda. L'azione dell'uomo come attore impegnato nella produzione di oggetti atti al consumo ha tutta una serie di conseguenze sul mondo che non possono essere ignorate sfruttando l'opacità che si ottiene compiendo i prelievi in luoghi lontani ed invisibilizzati. In questo, l'universalismo che abbiamo visto essere stato imbracciato, in modo superficiale, dall'ambientalismo borghese, si dimostra un elemento fondamentale, denunciando come le conseguenze di una violenza sistemica siano sempre globali. Lo sfruttamento delle miniere di coltan in Congo, caso estremo di commistione fra sfruttamento di capitale umano e naturale, si basa sull'esclusione d'interi regioni e popoli dal privilegio di essere considerati del tutto dei soggetti, a vantaggio delle dinamiche di concentrazione monopolistica e della loro esternalizzazione di capitali, del loro imperialismo. 'Gli effetti interessano il mondo intero' sui due fronti, "attivo" e "passivo" – ci dice la logica della vulnerabilità. Il prezzo dei microprocessori prodotti col coltan tocca chiunque, sostiene una circolazione delle merci ad

ampissima diffusione, ma anche i conflitti istigati nell'area di estrazione, utili a mantenerla in uno stato di povertà tale da poterne gestire la forza-lavoro a livelli prossimi alla schiavitù, hanno delle ricadute che possono essere approssimativamente definite universali (narrazione adottata dall'assistenzialismo comune per legare gli interessi dell'Occidente al fenomeno delle masse migranti che tanto destabilizzano la nostra società civile).

È bene distinguere, in primo luogo, tra una concezione ristretta ed una ampia di vulnerabilità. Indichiamo come ristrette le posizioni che la attribuiscono solo ad alcune specifiche "categorie" di persone: coloro che, per mancanza di dotazioni naturali o per problematiche circostanze di vita – siano esse o meno dovute a loro responsabilità – sono considerati strutturalmente in difficoltà a far fronte alle avversità o a resistere ai soprusi. [...] Si tratta di concezioni che, in modo implicito, "naturalizzano" la vulnerabilità come se si trattasse di una caratteristica sostanziale degli individui stessi: con l'effetto, così, di fissare i soggetti in tale definizione e inoltre occultare quanto sia le responsabilità anche collettive sia il contesto contribuiscano a costruire quella condizione come vulnerabile.

Ci sono, però, anche posizioni che si possono definire ampie. Tra queste, alcune acquistano in universalità [...] rispetto alla concezione ristretta.⁹⁶

D'altro canto, allora, considerare l'universalità degli effetti dell'azione su di un oggetto vulnerabile, fa sì che venga alla ribalta come lo stesso soggetto agente sia tutto fuorché autonomo: la sua azione influisce sul mondo, e tale influenza viene ad interessarlo di ritorno. Il destabilizzarsi della situazione in cui è calato, ha effetto sulla determinazione della posizione (*esplace*) del soggetto stesso. L'autonomia che esso si arroga ha bisogno, perciò, di tutta una serie di accorgimenti per non essere messa in discussione. Le quotidiane ed incessanti retoriche sulla migrazione offerte dai paesi del primo mondo ne sono il modello. Esse vogliono ri-produrre *in loco* l'oggettificazione di individui la cui semplice presenza sfuma la distinzione netta fra passivo e attivo: ammettere la soggettività di individui 'vulnerabili' come i migranti, attribuirgli una particolarità, uno spazio di resistenza (*horlieu*) rispetto al luogo a cui sono forzati (la marginalità dura del confine o quella *morbida* dell'accoglienza) significherebbe una visibilità sistemica, oltre che strutturale, che non si potrebbe riassorbire nello stato di cose senza una riorganizzazione massiccia. È perciò necessario che si neutralizzi la loro presenza attraverso griglie interpretative che ne allontanino gli individui dal luogo del soggettivo per avvicinarli, invece, alla merce, all'oggetto. Una burocratizzazione grigia la cui falsariga è la struttura carceraria e la sua gestione.

In breve, possiamo dire che i due ordini di problemi siano le facce di una stessa medaglia: l'identificazione fra il soggetto-uomo come posizione strutturale, sostenuta da un apparato simbolico ben preciso (quello dell'attività autonoma), e un tipo soggettivo concreto, incorporato

⁹⁶ Carla Danani, *L'essere vulnerabile: ontologia ed etica dell'ecologia*, in "Teoria. Rivista di filosofia" XLIII/2023/1 (Terza serie XVIII/1), pp. 51-68, p. 52.

nella storia con l'uomo europeo colonizzatore e borghese che, con la forza e la prevaricazione, si impadronisce di una posizione di superiorità in un sistema già prima patriarcale.

L'ecologia divenne ambito di riflessione per queste lotte con un discreto anticipo rispetto all'attenzione che gli dettero, in seguito, organismi istituzionalizzati come quelli sindacali. Le riflessioni sulla prossimità fra lo sfruttamento delle minoranze e quello della natura, a cominciare dal movimento femminista fra gli anni Settanta e Novanta, hanno costituito da subito un'alternativa all'ambientalismo borghese, al convivialismo e al nostalgismo reazionario. A spingere queste intuizioni fu la situazione storica col suo apparato simbolico, che oltre ad imporsi su di esse in modo omologo, proponeva una sovrapposizione immaginaria del femminile e del naturale, atta, fra le altre cose, a disinnescarne le caratteristiche di classe.

Scrivere la storia da un punto di vista femminista vuol dire capovolgerla: ossia vedere la struttura sociale dal basso e proporre alternative ai valori prevalenti. Una prospettiva egualitaria accorda tanto alle donne quanto agli uomini un loro posto nella storia e delinea le loro idee e i loro ruoli. L'impatto, sull'ideologia culturale, delle differenze sessuali e di un linguaggio legato al sesso, e l'uso di immagini maschili, femminili e androgine avranno posti importanti nella nuova storia. L'antica identità della natura come madre nutrice collega la storia delle donne alla storia dell'ambiente e del mutamento ecologico. [...] Tanto il movimento delle donne quanto quello ecologico sono fortemente critici verso i costi della competizione, dell'aggressività e del dominio derivanti dal *modus operandi* dell'economia di mercato in natura e nella società. L'ecologia è stata una scienza sovversiva nel denunciare criticamente le conseguenze di una crescita incontrollata associata al capitalismo [...] Similmente, il movimento delle donne ha denunciato i costi, per tutti gli esseri umani, della competizione sui mercati, la perdita di ruoli economici produttivi significanti per le donne nella società protocapitalistica e la visione tanto delle donne quanto della natura come risorse psicologiche e ricreative per ristorare l'imprenditore-marito sottoposto agli stress di un'esistenza competitiva. Quest'analisi non si propone di reinsediare la natura come madre del genere umano né di rivendicare la riassunzione, da parte delle donne, del ruolo di nutrici dettato dalla loro identità storica. Tanto la natura quanto le donne hanno bisogno di essere liberate da etichette antropomorfe e stereotipe che sviliscono i gravi problemi sottostanti. [...] Non intendo con ciò sostenere l'esistenza di una percezione o di un comportamento recettivi tipicamente femminili. Intendo invece esaminare i valori associati all'immagine della donna e a quella della natura nella loro relazione alla formazione del nostro mondo moderno e nelle loro implicazioni per la nostra vita oggi.⁹⁷

Nel 1980 Carolyn Merchant ha chiaro come l'appaiamento di femminilità e naturalità sia una forzatura simbolica, un'omologia di *esplacement* con effetti nell'immaginario ben determinati e utili alla riproposizione di dinamiche di potere⁹⁸. Tuttavia, ella riconosce come la concretezza storica

⁹⁷ C. Merchant, *La morte della natura. Donne, ecologia e rivoluzione scientifica*, Editrice Bibliografica, Milano 2022, pp. 46-47.

⁹⁸ "...in un contesto di attacco alla vita, quest'ultima si riproduce delegando la sua sostenibilità alle dimensioni invisibilizzate dal sistema socio-economico. In altre parole, si sosteneva che la mano invisibile del mercato non è ciò che sostiene la vita, ma, al contrario, è ciò che la attacca. E che è la mano invisibile della vita quotidiana a permetterci di andare avanti come vita collettiva. Mantenere la vita in vita, mentre essa è sotto attacco, è un'attività che deve

abbia una dignità pratica: sottoposti alla stessa costrizione, i due luoghi simbolici possono essere soggetti della stessa resistenza e irriducibilità al posto loro assegnato. C'è, insomma, parte dello *horlieu* della natura oggettificata che corrisponde a quello dell'emancipazione femminile⁹⁹, ed è quindi logico concludere che l'analisi di una parli, e faccia parlare, anche l'altra.

Proprio in opposizione alla mistificazione dell'autonomia, e verso invece una ristrutturazione dell'azione come processo che faccia attenzione ai propri effetti, nella prassi femminista nasce il principio della *cura*, inteso come l'instaurazione di un rapporto innanzitutto *non univoco* fra un soggetto e un oggetto. La *reciprocità* alla base di un'azione di cura è tanto importante da non differenziare più così nettamente nella coppia soggetto/oggetto, se non nell'attenzione posta all'origine vettoriale della dinamica che si indaga. Ad esempio, che l'interesse scientifico, etico o politico per un'azione presupponga al posto del soggetto un agente umano, è considerato un carattere secondario delle leggi dell'azione nel paradigma della cura. La stessa specificità dell'azione, rispetto all'insieme delle relazioni del sistema di riferimento finisce per sbiadire: la cura propone un allargamento della soggettività, calcando sulla reciprocità implicata nell'azione.

Per comprendere l'approccio alla cura come logica di relazione e le sue implicazioni critiche e politiche è necessario partire dalla visione della società che è implicitamente presupposta da questa formulazione. Si tratta di una visione attenta alla "complessità". La complessità di cui la cura come logica di relazione è espressione, è quella che riguarda l'azione stessa, nel senso della "molteplicità" dei modi di agire che uno stesso attore sociale potenzialmente può esprimere. I modi di agire non devono essere confusi con la diversità di interessi o opinioni rispetto a una realtà data o con la diversità di posizionamento in un sistema. Non si tratta cioè di affermare l'esistenza di un pluralismo di vedute su una stessa realtà né, come in un approccio intersezionale, di analizzare la complessità a partire dalle identità sociali multiple di uno stesso soggetto. L'idea di logiche di azione rimanda al fatto che la realtà non è data ma «è fatta (*done*) e messa in atto (*enacted*) piuttosto che osservata». Questo vale tanto per la realtà del soggetto che agisce [...] quanto dell'ambiente in cui agisce [...]. La complessità è vista, allora, innanzitutto dalla prospettiva pragmatica del rapporto tra l'agente e l'ambiente di azione, i quali si precisano come entità identificabili a partire dalla relazione e in vista di uno scopo. [...] Annemarie Mol definisce il rapporto tra organismo e ambiente come un rapporto di organizzazione attraverso cui si produce un certo ordine della situazione. Questo ordine della situazione è propizio ad agire in vista del conseguimento di una condizione valutata positivamente. Ciò che caratterizza l'essere umano è la diversità dei modi di valutare una situazione, come positiva o negativa, da cui originano diversi ordini possibili di una stessa situazione. Ciò vuol dire che ci sono diverse realtà che sono presenti in latenza in una

rimanere nascosta (a partire dai lavori, dalle sfere e dai soggetti socio-economici che "non esistono", perché sono stati politicamente annullati), altrimenti, se così non fosse, quello stesso conflitto verrebbe alla luce in tutta la sua durezza. Questo è, sostenevamo, il motivo principale della divisione sessuale del lavoro." – A. Pérez Orozco, *Sostenibilità della vita e cura: note politico-concettuali*, in M. Tola e M. Fragnito, *op. cit.*, p. 45.

⁹⁹ È questo, nelle sue linee fondamentali, che viene predicato, oggi, col termine 'intersezionalità', l'omologia strutturale fra lotte che interessano soggettività formalmente differenti.

stessa situazione. La complessità assume, in questo senso, una dimensione *ontologica* e il suo intreccio con la dimensione normativa [...] spiega la relazione con la sfera del politico e dunque l'idea di "*politica ontologica*".¹⁰⁰

La diffusione e la vivacità della discussione di cui oggi la pratica della cura è oggetto, sono tali per cui, se dovessimo affermare che quella proposta da Centemeri sia una formalizzazione accettata e generalmente condivisa, saremmo semplicemente in cattiva fede. Ci sarebbe bisogno, al contrario, di tracciare una linea di separazione fra realtà attiviste e militanti, dimensione che trova la sua massima espressione in figure come quelle di Angela Davis, per cui la cura è uno strumento soprattutto operativo, e le correnti di teoria della cura di interesse filo-accademico, due ambienti che capita che si sovrappongano, ma che mantengono un divario, perlopiù operativo, legato a differenze di necessità e di scopi. Il lavoro di Centemeri chiaramente si colloca fra queste ultime.

Tuttavia, poiché sosteniamo il primato della pratica – “la teoria, per se stessa, non inizia mai niente, non ci può essere grado zero del teorico: il movimento della conoscenza è sempre già iniziato dal momento che include la pratica come uno dei suoi termini”¹⁰¹ – non riteniamo corretto ridurre la proposta di Centemeri ad un'ipotesi priva di attinenza alla realtà. Allo stesso modo, e per le stesse motivazioni, ci dovremo occupare, ad un certo punto, anche di rinvenire come si traduce, fra prassi militante e teoria, l'azione ispirata dalla teoria della cura.

Il sistema che ci viene descritto da Centemeri è di una prossimità impressionante a quello che abbiamo approntato nei paragrafi precedenti. Vi si legge l'intenzione di trattare di una teoria di stampo operativo, dove la relazione fra la complessità del mondo e il soggetto è concreta, materiale, è *produttiva* nel senso di una “produzione di realtà mediante la sua *organizzazione*”. Sentiamo vicine le intenzioni qui espresse, che vogliono troncare sul nascere un messaggio deleterio e ci ricordano che criticare la descrizione tradizionale del soggetto, quella che lo voleva un agente monumentale di scompaginamento della realtà¹⁰², non deve cadere in un relativismo spicciolo.

Se è vero che all'azione devono essere ricondotti i suoi effetti, e quindi la posizione soggettiva deve essere ripulita da un certo antropocentrismo, non significa che vada destituita ontologicamente la posizione del soggetto *tout court*, o che vada relegata al rango di un espediente per rappresentare tutte le varie visioni del mondo che circolano in un sistema complesso. L'azione soggettiva è strutturalmente reciproca, certo, ma non per questo specularizza il rapporto fra soggetto e mondo.

L'azione *organizza* un ambiente. La formula di Centemeri non potrebbe essere più corretta: ‘Questo ordine della situazione è propizio ad agire in vista del conseguimento di una condizione valutata

¹⁰⁰ Laura Centemeri, *La cura come logica di relazione e pratica del valore concreto. Una prospettiva di politica ontologica*, in M. Tola e M. Fragnito, op. cit., pp. 77-78.

¹⁰¹ A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, cit., p. 53.

¹⁰² Identica all'ipotesi del soggetto-uomo autonomo, è quella narrazione del gioco fra equilibrio e squilibrio che abbiamo tratteggiato nel paragrafo ‘Il mondo è in fiamme’, secondo cui l'umanità, portatrice innata di squilibrio, è quasi un'entità sovranaturale, le cui azioni trascendono l'ordine delle cose.

positivamente'. Per quanto ci riguarda, qui è racchiusa la ben più nota idea della ragione umana come capacità di collegare mezzi a fini, che necessariamente corrisponde alla facoltà di valutare una situazione, e di individuarvi possibilità latenti verso le quali indirizzare le proprie azioni.

L'affermazione di una dimensione ontologica della politica, identica a quella da noi avanzata¹⁰³, è ciò che si impone al pensiero, e non potrebbe essere diversamente, quando si adotta, nei confronti della realtà, un approccio che vede nella prassi sia uno stupido darsi immediato, che il mezzo unico ed ultimo dei propri scopi. Si tratta di pensare la logica politica con una massima: il soggetto *fa*, dopodiché, dato che è dotato di ragione, capita che si interroghi sul perché del suo fare, causa e fine. Il fare non è una determinazione secondaria, è il segno dell'esistenza del soggetto; che poi questo fare possa essere dell'ordine del pensiero o della staticità, ciò riguarda solo il contenuto e gli effetti, dell'azione, e non la sua forma.

Se l'uomo vuole riuscire nel lavoro, cioè arrivare ai risultati previsti, deve conformare le sue idee alle leggi del mondo oggettivo esterno; in caso contrario, nella pratica, fallirà. Se fallisce, ne trarrà insegnamento [...]: "La sconfitta è madre del successo" [...]. La teoria dialettico-materialistica della conoscenza pone la pratica al primo posto; essa ritiene che la conoscenza umana non possa in nessun modo essere separata dalla pratica e respinge tutte le erronee teorie che negano l'importanza della pratica e scindono la conoscenza dalla pratica. Lenin dice: "La pratica è superiore alla conoscenza (teorica), perché possiede non solo il pregio dell'universalità, ma anche quello dell'immediata realtà".¹⁰⁴

Ci sembra che la biunivocità del nodo che abbiamo individuato per il nostro discorso, che abbiamo deciso di scrivere '↔', debba avere le stesse caratteristiche della relazione fra organismo e ambiente riportata: mutua influenza e co-implicazione di agente e ambiente dell'azione. Ciò che diverge, tra la teoria della cura e la nostra logica politica, sta in quello che ci ha portati ad aggiungere, fra le nostre definizioni, il termine *crisi*. Per quanto Centemeri proponga una logica dell'azione legata al cambiamento ("conseguimento di una condizione valutata positivamente"), non possiamo in tutta sincerità affermare che a questo corrisponda un'impostazione dialettica. Per farlo, dovremmo abbassarci a sostenere che qualsiasi teoria riconosca l'importanza di discutere la categoria ed il posto della soggettività (in particolar modo quando ciò interessa il nodo $S \leftrightarrow A$) sia "embrionalmente" dialettica. Si tratterebbe innanzitutto di una determinazione vaga, e inoltre essa si avvarrebbe di una concezione assolutamente idealistica: non basta avere a che fare con la coppia

¹⁰³ "Parleremo di *azione* per intendere il lato dell'incidenza reciproca '↔' che interessa la situazione a partire dall'esistenza del Soggetto. Parleremo di *agente* per indicare in modo generico qualsiasi declinazione di soggettività che compie un'azione. Parleremo di *crisi* per intendere il lato dell'incidenza reciproca '↔' che interessa il soggetto a partire dalla contraddizione interna alla situazione. Poiché la situazione di cui ci occupiamo è quella circoscritta dal nome 'ecologia' e dal sistema ordinato 'Natura, Mondo, ecc...', la crisi specifica cui faremo riferimento sarà quella descritta dalla verità "il mondo è in fiamme", ovvero la crisi ecologica. Useremo il termine *politica* per riferirci a quella logica che si occupa di articolare la dialettica fra situazione e Soggetto, nell'ordine dell'azione in relazione alla crisi. Per questo motivo la dialettica articolata sarà detta essere quella fra *crisi* e *agente*."

¹⁰⁴ T. Mao, *Sulla pratica in id., Opere scelte* Volume I, Casa editrice in lingue estere, Pechino 1969, p. 314.

soggetto-oggetto, e nel concetto di complessità messo in gioco dal pensiero della cura manca il concetto di contraddizione.

Il movimento non funziona per generazione lineare dei termini successivi: ogni termine del processo è esso stesso in stato di divisione, e la molla del movimento è questa divisione stessa. La critica del principio metafisico d'identità deve imporsi fino alla tesi secondo la quale l'essere di uno stato transitorio della realtà è precisamente soltanto la transizione, vale a dire la scissione interna di cui non è che lo sviluppo. Non è sufficiente dire che le cose sono in movimento, bisogna anche riconoscere che *il concetto stesso di "cosa" deriva non da una logica dell'identità, ma da una logica della scissione*. Non soltanto la realtà non si risolve nell'unicità di uno stato o di un equilibrio, ma *l'unicità stessa non è pensabile se non come divisione*. Il movimento non è una successione di unità, ma una concatenazione di divisioni. Per parafrasare Lenin diremo: il solo dialettico è colui che estende il riconoscimento della realtà come processo fino al riconoscimento del principio dell' "uno che si divide in due". "Uno che si divide in due" non è un principio di generazione del "due" a partire dall'"uno". "Uno che si divide in due" significa: c'è solo un'identità scissa. *Non soltanto la realtà è processo, ma il processo è divisione*. La realtà non è ciò che riunisce ma ciò che separa. Ciò che accade è ciò che disgiunge.¹⁰⁵

L'assenza della contraddizione al cuore del processo cambia il ruolo del soggetto in una teoria della relazione. Affermare, come abbiamo fatto, che il soggetto abbia a che vedere con la contraddizione di un sistema, ci permette, nella reciprocità di \Leftrightarrow , di connettere l'azione soggettiva alla crisi sistemica, dimostrando come l'organizzazione, la 'messa-in-struttura', non sia un vettore ad una sola direzione. Il materialismo dialettico, diversamente da quanto dice Engels nell'*Antidühring*, non è una "scienza delle connessioni"¹⁰⁶, definizione a cui fa eco una descrizione del processo come "complessità in cui vi sono in latenza realtà differenti", che dipendono dalla semplice facoltà di giudicare del soggetto, senza che ciò comporti un ordine d'azioni da considerarsi dirimente per l'ottenimento di qualcosa.

Il pensiero della cura si trova squisitamente in bilico fra una potenziale presa in carico dialettica, e la difficoltà a determinare un soggetto e un'azione *strutturalmente* atti al cambiamento, difficoltà in cui si incappa in assenza di una teoria ontologica e politica del rapporto fra astratto e concreto. Ciò nonostante, essa sembra nella posizione giusta per mettere in discussione i contenuti tradizionali della teoria marxista, e per obbligarla ad interrogarsi nuovamente sulla coppia teoria/prassi, critica dell'economia politica e individuazione di un soggetto rivoluzionario.

Sarà necessario, innanzitutto, indicare quale teoria dell'azione proponga la cura, per poi confrontarla con i luoghi concettuali del materialismo dialettico.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 58-59.

¹⁰⁶ F. Engels, *Anti-Dühring*, in K. Marx; F. Engels, *Opere complete* vol. XXV, edizioni Lotta Comunista, Milano 2000, p. 37.

Abbiamo già menzionato che il pensiero della cura proponga una teoria della relazione basata sul principio di vulnerabilità, secondo cui, per ogni azione, si considererebbero gli effetti di questa sull'agente, sull'ambiente in cui questa si compie e sul suo oggetto. In secondo luogo, si vorrebbe che il *prendersi cura*, l'interesse per il benessere di qualcosa, l'agire in modo da salvaguardare l'integrità di qualcosa, diventi l'ordine logico pratico primario.

...in un contesto di attacco alla vita, quest'ultima si riproduce delegando la sua sostenibilità alle dimensioni invisibilizzate dal sistema socio-economico. In altre parole, si sosteneva che la mano invisibile del mercato non è ciò che sostiene la vita, ma, al contrario, è ciò che la attacca. E che è la mano invisibile della vita quotidiana a permetterci di andare avanti come vita collettiva. Mantenere la vita in vita, mentre essa è sotto attacco, è un'attività che deve rimanere nascosta (a partire dai lavori, dalle sfere e dai soggetti socio-economici che "non esistono", perché sono stati politicamente annullati), altrimenti, se così non fosse, quello stesso conflitto verrebbe alla luce in tutta la sua durezza [...] Se non sosteniamo la vita, se non ce ne prendiamo cura, la vita non accade: tutte le persone hanno bisogno di cura. Intendiamo la vulnerabilità come una condizione di base dell'esistenza di fronte alla nozione egemonica e meritocratica di autosufficienza. Questa posizione di falsa autosufficienza è accessibile solo per dei soggetti privilegiati e al costo di rendere invisibile sia la cura che li sostiene sia la cura di cui non sono corresponsabili e che qualcuno fornisce al posto loro. Partire dal riconoscimento della vulnerabilità della vita implica riconoscere i limiti che comportano le dipendenze con gli altri esseri viventi e con il pianeta nel suo insieme.¹⁰⁷

La cura, in campo ecologico, riconsidera il rapporto con la natura con un'attenzione particolare alla dipendenza dei soggetti da essa, riconoscendo i limiti della vita stessa. 'Cura' e 'natura' diventano concetti contigui.

[L]a cura è innanzitutto una forma di attenzione, l'attenzione della curiosità ma anche della vigilanza, entrambe necessarie all'accudire e al coltivare. La logica della cura ha una relazione privilegiata con tutto ciò che è vivente, perché nel vivente non esiste normalità, la variazione è la norma e l'osservazione diretta è una fonte imprescindibile di conoscenza per l'azione. La cura non è dunque prioritariamente una questione di "affetti per", cioè di nutrire buoni sentimenti, ma piuttosto di "essere affetto da" cioè di rendersi sensibili, permeabili, vulnerabili e rispondenti all'altro (umano o non umano) e alle sue esigenze di benessere, che sono sempre singolari, cioè espresse in modi che gli sono propri e dipendenti dal contesto. [...] La cura è, in questo senso, un modo di agire che è caratteristico della specie umana. La cura è dunque uno stile di azione che presuppone condizioni di dipendenza e di interdipendenza vitale. Non ha nulla a che vedere con i registri dello scambio o dell'utilità, ma con quelli del crescere, del creare, del convivere. Da questa condizione di dipendenza discendono obblighi e doveri pratici, che non sono quelli del calcolo ma rimandano piuttosto a una comunanza di destino come nel detto "oggi a te, domani a me". Questa comunanza di destino non riguarda solo gli umani ma anche gli altri viventi. Molte delle pratiche agricole tradizionali, oggi riproposte come tecniche dagli approcci agroecologici e rigenerativi all'agricoltura, si caratterizzano proprio per dare centralità a una logica della cura, cioè a una valutazione che tiene conto delle interdipendenze e della singolarità dei contesti, valorizzando questa singolarità in modi tali da favorire processi autonomi di sviluppo. Con

¹⁰⁷ A. Pérez Orozco, *op. cit.*, pp. 46-47.

questo intendo che l'obiettivo è creare ecosistemi produttivi che permettano di rispondere ai bisogni umani (che però devono essere ripensati in un'ottica di interdipendenza ecologica) limitando gli apporti energetici dall'esterno e la produzione di rifiuti, attraverso l'adozione di soluzioni di progettazione specifiche ai contesti e che sanno lavorare con i contesti e con le loro singolarità, invece che contro.¹⁰⁸

Il sapore di alcune parole non è innocente: è chiaro che ci siano deviazioni spiritualiste o passatismi a far danzare la penna di chi tesse le lodi dell'agricoltura tradizionale. In ogni caso, è ironico che una frase, che vorrebbe essere una stoccata alla ragione grigia, si chiuda con un pensiero dolce allo scambio equo, "oggi a te, domani a me". Ciò detto, gli elementi freddi del testo di Centemeri restano utili: fra le massime che in ambito ecologista si potrebbero dire ormai universalmente accettate, che nessuno si sognerebbe più di contestare, come la riduzione dei rifiuti, emerge una speciale attenzione per la singolarità, che porta addirittura ad assumere che sia impossibile, in una realtà fatta di interdipendenze ramificate, valutare qualcosa senza averne prima un'esperienza diretta.

Stiamo divenendo soggetti etici postumani grazie alle nostre plurime capacità di intessere relazioni di ogni sorta e modalità di comunicazione, attraverso codici che trascendono il segno linguistico eccedendolo in ogni direzione. [...] L'immaginazione etica sopravvive e prospera grazie alle soggettività postumane, nella forma della relazionalità ontologica. Un'etica sostenibile per soggetti non unitari poggia su un senso allargato d'interconnessione tra sé e gli altri, compresi gli altri non umani o della terra, da un lato attraverso la rimozione dell'ostacolo rappresentato dall'individualismo autocentrato, dall'altro attraverso la rimozione delle barriere della negatività. [...] Ciò implica un nuovo modo di combinare i valori etici con il benessere di una comunità allargata, che includa le interconnessioni territoriali e ambientali di ciascuno.¹⁰⁹

Tentare una generalizzazione significa sempre peccare d'intellettualismo. Il calcolo, grigia astrazione per eccellenza, risulta sempre fallimentare, poiché incapace, nella sua sorda universalità, di prestare attenzione a ciò che c'è di speciale nelle diverse singolarità. Ciò nonostante vediamo chiaramente che la pratica della cura ha un agente privilegiato: l'umanità.

Nelle sue definizioni generali, applicate al discorso ecologico, il pensiero della cura lascia intendere che in $S \rightsquigarrow A$, dato il principio di vulnerabilità, leggendo in \rightsquigarrow la relazione-di-cura, la Natura e l'uomo possono trovarsi, in base alla situazione, sia al posto di S che al posto di A, sia essere curanti che oggetti di cura. Tuttavia, in fondo, tutto questo bagaglio teorico e strumentario pratico, sono approntati per essere utilizzati dall'umanità – sembrerebbe un bisticcio, se non ci avessero già detto che l'obiettivo dell'intero apparato è *politico*. La politica riguarda, in quanto logica ontologica, tutto ciò che è, ma proprio nel suo essere legata al nodo $S \rightsquigarrow A$ essa identifica un soggetto

¹⁰⁸ L. Centemeri, *op. cit.*, pp. 81-82.

¹⁰⁹ R. Braidotti, *Il postumano La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 196.

agente. Non è la Natura ad essere interessata della crisi del sistema. Al più, essa, come ambiente, si vede organizzare dall'osservazione umana, quella stessa che incontra la crisi. È questo che ci dice provocatoriamente Žižek quando, citando Lynn Margulis, scherza sul fatto che “la natura, se mai fosse una madre (un soggetto accogliente, dedito alla cura), sarebbe una vera stronza di madre!¹¹⁰”: la posizione soggettiva interessata dalla catastrofe è solamente umana, a madre natura non interessa minimamente un suo possibile cambio di assetto superficiale.

La difficoltà nel rendere conto di questa difformità teorica è dovuta alla tendenza del pensiero della cura ad escludere che il soggetto abbia una sua dimensione universale. Di universale, per la cura, c'è solo la singolarità, l'individuo, l'atomo nella sua più chiusa incapacità a comunicare, che in qualche modo rimane in relazione con i suoi simili (tutti speciali) solamente tramite la dipendenza reciproca, per principio di vulnerabilità.

Abbiamo a che fare con uno schiacciamento della categoria di singolare su quella di universale: non si tratta singolarità che eccede la regola, come abbiamo visto nel rapporto fra *horlieu* ed *esplace*, ma di una logica che vorrebbe tutto *horlieu*, tutto eccezione, e in cui il *placement*, la messa-in-struttura universale, è ridotto a puro legame, senza organizzazione o ordine diverso dalla cura, dal mantenimento in vita dell'altro vulnerabile. Viene espulsa non solo la prevaricazione, ma qualsiasi costrizione; non solo la coercizione violenta ma *qualsiasi violenza*, anche quella già reale, quella sistemica, la violenza simbolica e concreta della contraddizione.

Là dove l'astrazione del calcolo, imbracciata dalla logica del capitale, falcia ogni corpo non “normale”, costringendolo all'omologazione del valore utilitaristico, la cura esclude la categoria di utilità, affermando un criterio di valutazione speciale per ogni oggetto esistente. Il movimento è, quello che estende, in modo tanto astratto quanto il capitale fa con il concetto di valore di scambio, la categoria di soggetto ad ogni esistente, contemporaneamente schiacciandola su quella di singolarità. Alla chiusura verticista del soggetto-uomo, autonomo ed autosufficiente, si sostituisce così un'orizzontalizzazione del soggetto che lo scoverebbe *ovunque*, così che ogni elemento in grado di *fare-uno* possa essere insignito di una sua autonomia, non più materiale. Eppure, questa nuova autonomia di riproduzione non risulta meno autistica.

L'approccio alla cura come modo di relazione si inserisce in una diversa interpretazione della questione del valore nel sistema capitalista. Il *surplus* è analizzato come l'esito dell'intreccio tra forme socioculturali di “messa in valore”, rapporti di forza, argomenti giustificativi, convenzioni di monetizzazione e pratiche monetarie che fanno esistere il valore economico come istituzione sociale non riconducibile ad una sostanza. Si tratta dunque di un approccio che non porta a definire una legge del valore ma piuttosto ad isolare dei meccanismi all'opera nella produzione di *surplus* monetario attraverso la creazione, di volta in volta, di condizioni di scambio vantaggiose. Da

¹¹⁰ Il riferimento, che l'autore sloveno fa spesso e volentieri, è al capitolo di Margulis contenuto in J. Brockman, *The third culture*, Touchstone, New York 1995, intitolato “*Gaia is a Tough Bitch*”, pp. 129-148.

questa prospettiva, la cura è definibile come una logica di relazione la cui normatività propria consiste nel riconoscere ciò che fa il valore (di persone, cose, situazioni, luoghi, attività ecc.) a partire dall'esperienza "concreta" della relazione e della sua irriducibilità a una norma generale. La cura, che in questo senso può essere definita come una logica di valutazione, implica di tenere conto della singolarità (della relazione, del contesto e degli esseri in relazione) e di permettere a questa singolarità di emergere in forme autonome, svilupparsi e mantenersi nel tempo. La cura implica dunque il riferimento a una definizione del valore "concreta", cioè, il valore è ciò che viene ad assumere importanza nell'esperienza situata del "crescere insieme" (*cum crescere*) ai fini di una convivenza che è basata sul riconoscimento dell'interdipendenza che unisce e al tempo stesso singolarizza. Un modo di valutare concreto, così inteso, non è riducibile a una valutazione in base a criteri di validità generale, appunto perché non è possibile recidere il legame con l'esperienza situata. *Un modo di valutare concreto è cioè irriducibile a una logica dell'equivalenza ai fini del giudizio di valore.* Di conseguenza, la logica della cura sostanzia quegli argomenti che rivendicano una "incommensurabilità radicale" contro l'operazione di equivalenza, cioè contro la valutazione di persone, cose, esseri rispetto a un'unità di misura astratta. In questo sta il suo potenziale di critica di un sistema che dell'espansione all'infinito della possibilità di equivalenza monetaria fa la sua matrice.¹¹¹

La questione è importante. Finora abbiamo potuto credere che la cura ragionasse su due principi: una disinteressata attenzione per ciò con cui si è in relazione, e la conservazione di ciò da cui si è dipendenti. Nonostante lo spettro dell'incomunicabilità inizi a stagliarsi su questo mondo di valutazioni singolari prossimo al relativismo, non possiamo screditare a priori l'ipotesi "più moderata" che emerge da quest'impostazione, secondo cui sarebbe *migliore* una logica della relazione che si basi sulla riproduzione rispetto a quella basata sulla produzione di valore.

Vediamo però esplicitamente come l'ipotesi moderata si confonda con una destituzione quasi metafisica del luogo del soggetto, proprio nel suo punto di massima articolazione teorica. Viene sostenuto che l'ordine del discorso sia una critica all'uso del valore quantitativo e astratto, quello monetario, mezzo di valutazione universale, ma al contempo si afferma la riproduzione come principio di valutazione *in sé*, senza contraddittorio, senza dare prova della sua operatività concreta, parziale, problematica: sarebbe libero da ogni mistificazione perché basato sull'irripetibilità di ciò che opera la riproduzione. Al di là della china scivolosa che si nasconde dietro questa maternalizzazione di ogni atto di riproduzione (a cui potenzialmente segue la retorica castrante e conservatrice che partorisce massime come "solo una madre sa quanto valgono i suoi figli"), ciò che si rischia di escludere, è la possibilità di una logica *in toto*. Ogni oggetto è singolare, ogni relazione irripetibile, tale da non poter essere equiparata: il timore dell'omogeneizzazione forzata della serialità degli apparati capitalistici, si ribalta in un'omologazione per distanziamento, una pretesa categorica (e sintomatica) di particolarità.

La particolarità non può essere pretesa, ma solo mediata e determinata. Possiamo evidenziare il limite di questi passaggi chiedendo: è necessario l'abbattimento del mito del soggetto-uomo, e ci

¹¹¹ L. Centemeri, op. cit., p. 76.

auguriamo che la nuova mazzata menatagli gli sia fatale, ma quale teoria del soggetto si dà nella prassi della cura? La generalità della risposta per cui “è soggetto ciò che è soggetto a cura” è un problema pragmatico, prima ancora che logico e politico.

Eventualmente, però, nella dialettica fra prassi e teoria, la prassi avrà sempre qualcosa da dire.

I punti di forza e le sue maggiori qualità, un movimento le trova nella concreta realtà storica. Causa delle soluzioni adottate dal pensiero della cura sono state la strumentalizzazione della scienza da parte del dominio liberale borghese, ma anche l’ottusità dei più aspri critici di tale dominio. Delle cantonate prese dalla tradizione socialista, agli occhi delle lotte per l’emancipazione in cui è originato il pensiero della cura, si può chiedere a Silvia Federici.

...persiste nel marxismo l’incapacità di distanziarsi da quegli aspetti dello schema teorico marxiano che si sono rivelati incompatibili con il progetto di liberazione dell’umanità dalla povertà e dallo sfruttamento: una tendenza allo statalismo, il culto della tecnologia e dell’industria, una concezione strumentale della natura, la sottovalutazione dell’importanza del lavoro di riproduzione e degli effetti disastrosi del sessismo e del razzismo.¹¹²

Ancora una volta, di fronte a queste accuse, la scelta più sbagliata sarebbe offrire un’apologia. Noi sosteniamo che il bagaglio del materialismo dialettico e della tradizione socialista sia, per la profondità pratica e teorica che ha raggiunto anche a causa dei suoi fallimenti, la cava sotto sequestro da cui un movimento che si interroghi sull’azione politica deve trafugare i materiali per la sua costruzione. Nel confronto con le soluzioni di un’esperienza passata (mai chiusa), un’ambizione nuova può recuperare gli strumenti e la perizia che necessariamente manca a chi pensa che per muovere battaglia sia sufficiente gettarsi nella mischia.

La dialettica esclude la nebulosa confusione della lotta, poiché non mistifica la complessità: l’omogeneità non esiste, perché il processo è *scissione*. Da tale scissione è individuato un soggetto, e solo questo si può sperare che sia, nei nostri termini, *agente*. La complessità può diventare inchiostro nero da gettare negli occhi di chi guarda troppo in là, verso le contraddizioni del sistema: l’universalità del diritto, suprema scoperta della ragione borghese, esclude sempre qualcuno. È nella mischia, nella confusione, nella massa complessa e variegata che angoscia e spaventa, che il padrone può predicare l’omologazione, promettendo pace e sicurezza. Il sopruso e l’oppressione individuano sempre un processo dialettico. Se, nel sostenere questa convinzione, il materialismo dialettico incorre nelle sei *impasses* elencate dalla Federici, la domanda da porsi è se queste siano sue conseguenze effettive, e se siano inevitabili. Con un po’ di fortuna, tenteremo di rendere conto di due di queste sei pecche.

L’estensione del principio di vulnerabilità, col quale il pensiero della cura sfuma la categoria di soggetto-uomo, per noi che ci interessiamo del nodo $S \leftrightarrow A$, significa la possibilità di dare a “Natura”

¹¹² S. Federici, *Genere e capitale. Per una rilettura femminista di Marx*, DeriveApprodi, Roma 2020, p. 9.

anche il posto S. La domanda che dobbiamo porci è se la dialettica, non prendendo in considerazione questa possibilità, sostenga una concezione strumentale della natura, identificabile con quella estrattivista. È una doppia partita quella che stiamo per giocare, soppesando, da un lato, l'agibilità pratica della teoria del soggetto della cura per una politica organizzata e, dall'altro, facendo emergere i cunicoli lasciati crollare dal socialismo storico, tenendo un inventario degli arnesi ecologici che si dovessero rompere durante i lavori.

$S \rightleftharpoons A$, per Marx, si può leggere solamente come rapporto che vede al posto di S l'umanità, intesa come quell'elemento del mondo che si pone dei fini, e che, in relazione a questi, pensa le sue azioni e la sua realtà. L'approccio materialista vuole che l'antropologico 'porsi dei fini' non abbia alcun tratto fideistico. Il marxismo adotta un utilitarismo pragmatico, purché ne venga escluso qualsiasi precetto etico che ponga gli obbiettivi da perseguire al di là della realtà concreta e delle condizioni in cui le nostre vite versano quotidianamente.

Se il materialismo marxiano avesse a che fare con astratte enunciazioni orientate verso una concezione del mondo [...] non differirebbe in nulla dal [...] cattivo idealismo. Non l'astratto della materia, bensì il concreto della prassi sociale è il vero oggetto e il punto di partenza della teoria materialistica. [...] Con i materialisti dell'antichità – ai quali, nella concezione del piacere, si avvicina perfino un idealista come Hegel – Marx ha in comune un momento eudemonistico. [...] Al materialista non interessa la ragione assoluta, bensì la felicità [...] e non tanto la cosiddetta felicità interiore, che si concilia troppo spesso con la miseria esterna, bensì una condizione oggettiva. [...] Lo sforzo teoretico che intende far sì che nessun uomo nel mondo debba più soffrire di privazioni materiali e intellettuali, non ha bisogno di alcuna "fondazione" metafisica ultima.¹¹³

L'utilitarismo marxiano è fondamentalmente pragmatico. Si tratta di avere chiara la semplice, forse superficiale, ma indiscutibile massima per cui chiunque deve poter mangiare e apprendere. Segue la ragione fredda e calcolatrice, che si organizza per affrontare gli ostacoli al raggiungimento di questo scopo elementare, una questione di prassi inevitabile.

La vita sociale è essenzialmente *pratica*. Tutti i misteri che inducono la teoria al misticismo, trovano la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di questa prassi.¹¹⁴

Abbiamo a che fare con una teoria che prende il nodo ecologico di petto: per l'autore del Capitale, un materialismo che abbia senso di essere sostenuto non è afferma in modo naif l'esistenza del mondo o della natura (di A), tacciando di idealismo qualsiasi interpretazione soggettiva. Per il materialismo dialettico la natura esiste *in sé*, ma anche e soprattutto *per noi* – esiste la natura mediata dalla prassi sociale, esiste una natura viva e dialettica, non una natura morta.

¹¹³ A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Editori Laterza, Bari 1969, pp. 37-38.

¹¹⁴ K. Marx; F. Engels, *Tesi su Feuerbach*, in *iid.*, *Opere complete* vol. V, Editori riuniti, Roma 1972, p. 4.

La caratterizzazione antropologica che Feuerbach dà dell'uomo rispetto al resto della natura, rimane astratta. La natura è per Feuerbach un sostrato privo di storia, omogeneo. [...] La natura è per Marx un momento della prassi umana e al tempo stesso la totalità di ciò che esiste. Fermandosi in modo immediato alla semplice totalità, Feuerbach cade nel mito ingenuamente realistico di una "pura natura" e identifica ideologicamente l'essere immediato dell'uomo con la sua essenza. Marx non intende semplicemente sostituire lo spirito del mondo di Hegel con un principio altrettanto metafisico, come una sostanza materiale del mondo. Egli respinge l'idealismo hegeliano non come Feuerbach, astrattamente, bensì vi ritrova la verità espressa in una forma ancora non vera. L'idealismo sostiene *giustamente* che il mondo è mediato dal soggetto.¹¹⁵

Questo soggetto è l'umanità intera, col suo fare, indirizzata a soddisfare i propri bisogni.

La prassi umana, per Marx, si chiama *lavoro*. Il lavoro, non il lavoro salariato ma il movimento dialettico dell'industrialità umana, è quanto media il rapporto tra uomo e natura, S ed A.

'Lavoro' è 'S↔'.

Sudore e lavoro umani procurano all'uomo i mezzi del bisogno.¹¹⁶

Attraverso di esso l'essere umano, secondo la dialettica, valuta relazioni e situazioni, ruolo di mediazione che nell'ecologia della cura è attribuito all'osservazione e all'esperienza diretta. Anche lavorare implica un grado elevato di esperienza singolare, subordinata alla massima pragmatica del bisogno universale. 'Lavoro' e 'bisogno' sono, perciò, i termini con cui il marxismo articola la stessa dinamica che abbiamo visto fra 'cura' e 'vulnerabilità'.

Come creatore di valori d'uso, come lavoro utile, il lavoro è perciò una condizione di esistenza degli uomini indipendente da tutte le forme di società, è una necessità eterna della natura, per mediare il *ricambio organico* tra uomo e natura, cioè la vita degli uomini.¹¹⁷

Mettendo momentaneamente da parte l'orizzonte della cura che ci parrebbe virare verso la singolarizzazione dei suoi praticanti, l'avvicinarsi di soggetto e natura, la relazione fra individuo e ambiente, per il pragmatismo materialista e per il principio di vulnerabilità, sottostà alla stessa legge: S↔A deve essere tale da potersi riprodurre e mantenere nel tempo. Deve, perciò, soddisfare le condizioni e i bisogni di S così come quelle di A. I criteri materiali di S↔, le regole del lavoro – inteso come prassi sociale collettiva e non come lavoro salariato che produce un profitto – ne impongono la riproducibilità.

Quanto Marx scrive nel *Capitale*, se non approfondito, potrebbe trasmettere la convinzione che il ricambio organico fra uomo e natura vada considerato come un dato oggettivo. Lo *Stoffwechsel*, concepirebbe S↔A come un'ulteriore dimensione materiale propria di A, facendo dall'azione di S

¹¹⁵ A. Schmidt, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁶ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 344.

¹¹⁷ K. Marx, *Il capitale. Volume I*, UTET, Roma 2020, p. 116.

un vettore normale, la cui dinamica non reifichi alcuna contraddizione: l'immediata conclusione sarebbe allora che, quale che sia la portata del lavoro umano, questo non riuscirebbe a scalfire la materialità naturale. Siamo vicini alle battutine di Žižek, ma, poiché il discorso marxista si impernia sul concetto di lavoro, qui Madre Natura non sarebbe solo impassibile alle crisi dell'umanità, ma di fronte a qualsiasi sua azione. Ciò non è del tutto falso, ma nemmeno del tutto corretto.

Di fatto, una simile ipotesi non ha alcuna profondità teorica. È vero che, stando alla sola materia, gli oggetti sociali non contano nulla più della chimica che li tiene assieme; una casa è mattoni, calce, travi, o ancora, più nel piccolo, silicio, calcio, ferro e carbonio.

La verità grezza della materia è quella che traspare nella nostalgia un po' umiliante che ci trasmettono gli ambienti abbandonati, in cui la "pura chimica" della natura ci dimostra il suo movimento instancabile, che procede a discapito di ogni umana creazione. Se, per Marx, non esiste alcuna natura senza un soggetto che vi entri in dialettica, è perché questo soggetto a cui egli fa riferimento non è lo spirito assoluto hegeliano, ma persone in carne ed ossa, corpi materiali e concreti, e per questo tanto naturali quanto storici. Si tratta del nucleo del materialismo dialettico:

Per Marx non c'è alcuna scissione fra natura e società, quindi anche nessuna differenza metodica fondamentale fra scienza della natura e scienza della storia. Egli scrive nell'*Ideologia tedesca*: 'Noi conosciamo un'unica scienza, la scienza della storia. La storia può essere considerata da due lati: storia della natura e storia dell'umanità. I due lati, però, non sono da scindere; finché esistono uomini, storia della natura¹¹⁸ e storia degli uomini si condizionano reciprocamente.' [...] Natura e storia, dice Marx [...], non sono due "cose" scisse fra loro. Gli uomini hanno sempre di fronte a loro una natura storica e una storia naturale.¹¹⁹

L'intelletto umano è un prodotto della storia e un prodotto naturale, non vi è nulla di eccezionale: la sua particolarità è tale solamente per gli uomini, che si scoprono capaci di pensare ed agire in conformità a scopi. In questo senso, quelli umani sono gli unici scopi al mondo, poiché formulare oggetti e ipotesi utili a dei fini è possibile, per ora, solamente come espressione degli apparati simbolici prodotti dai soggetti umani. Tuttavia, è altrettanto vero che se traduciamo il concetto di scopo, dal suo vocabolario umano, al registro della materia, della logica degli effetti, possiamo affiancarlo alle leggi del regno naturale, ai loro circuiti e alle loro regole. Il lavoro umano non è extra-sistemico. Soprattutto, nessuno scopo umano appartiene ad un campo, come quello della giustizia morale, diverso dal movimento naturale.

Pensiamo alla questione del consumo in risposta al bisogno: la materialità immediata della fame e del freddo si traducono nell'uomo in raccolta, caccia e lavorazione, così come nelle radici di un

¹¹⁸ La traduzione letterale in italiano non rende il gioco di parole originale: *Naturgeschichte*, in tedesco, non ha necessariamente nulla a che vedere con la storia (*Geschichte*), o con la storia delle scienze. Oggi il termine corrisponde a dire, in italiano, 'scienze naturali', o più semplicemente 'scienze'. Uno studente tedesco che pensasse alla materia da studiare per l'interrogazione che lo attende l'indomani, al liceo, la chiamerebbe '*Naturgeschichte*', 'scienze'.

¹¹⁹ A. Schmidt, *op. cit.*, p. 44.

albero si traducono in penetrazione e assorbimento dal terreno, e nel gatto domestico si traducono in petulante miagolio.

Con l'artigianato preistorico, tanto caro a Leroi-Ghourhan, non viene al mondo nessuno spirito, nessuna trascendenza, bensì inizia solamente la storia come trasformazione materiale, mediante il lavoro, di condizioni naturali in prassi sociali. Non sarebbe corretto affermare che la natura è un puro substrato eterno e inerte eterno, e quindi nemmeno che la prassi umana vada intesa come qualcosa di più che naturale, dotato del privilegio di appropriarsi della natura senza che ciò presupponga un movimento 'di ritorno' nel ricambio organico: nelle case più splendide si infila la muffa, le società meglio organizzate devono gestire il residuo materiale delle loro categorie sociali. All'apice della potenza dell'impero romano toccò inventare le fognie.

Il materialismo dialettico, con Marx, fonderà la propria teoria della realtà su di una concezione per cui "la natura non è [...] *soltanto* una categoria sociale [...] [e] non si può risolvere senza residui [...] nei processi storici della sua appropriazione"¹²⁰.

Marx respinge [...] tre posizioni. [...] Combatte la concezione di un « in sé » della natura non mediato dall'uomo; [...] nella concezione del soggetto propria di tutto l'idealismo tedesco, egli critica l'autonomia della coscienza e delle sue funzioni di fronte alla natura. Il soggetto mediatore non è semplicemente «spirito» bensì l'uomo come *forza produttiva*. Nell'assoluto di Hegel, infine, nell'unità di sostanza e soggetto, egli vede l'unità dei momenti prodotta non in modo storicamente concreto, bensì «travestita metafisicamente». Come la natura non si può scindere dall'uomo, inversamente anche l'uomo e le sue produzioni spirituali non sono scindibili dalla natura. La funzione intellettuale umana è un prodotto storico-naturale. Marx definisce il processo del pensiero come un processo naturale. [...] Il materialismo è però sempre, come ogni filosofia, un aspetto intellettuale del processo vitale degli uomini. Il medesimo spirito che con le mani delle maestranze crea le ferrovie, crea nei cervelli dei filosofi i sistemi filosofici. La filosofia non abita fuori del mondo, così come il cervello, pur non risiedendo nello stomaco, non per questo è fuori dell'uomo; certamente è più facile che essa risieda nel mondo insieme al cervello, che non sul suolo insieme ai piedi, mentre certe altre sfere umane devono radicarsi ben bene con i piedi nella terra, e con le mani cogliere i frutti del mondo, prima di intuire che anche la testa appartiene al mondo e che questo è appunto il mondo della testa.¹²¹

Non c'è modo, per Marx, di distinguere *nella loro essenza* il mondo umano e quello naturale, se non per il fatto che, per il soggetto, essi siano in dialettica. Il movimento che li caratterizza può essere narrato dal "punto di vista della cosa intiera", dal punto di vista della Natura armonica e della sua unità, solo producendo una fantasia, un'immagine che vestire al mondo i panni di una soggettività che, in antitesi al soggetto-uomo moderno, è vulnerabile e afflitta, misericordiosamente e splendidamente umanizzata.

¹²⁰ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista*, Milano 1967, p. 291.

¹²¹ A. Schmidt, *op. cit.*, pp. 26-27.

Questo momento dialettico è parte del bisogno di identificazione fra il soggetto e il suo opposto, quel riflesso in cui esso si specchia e mediante il quale si fa un'immagine di sé. Il limite della teoria della cura è anche il suo passaggio più genuino, più forte, i cui effetti mettono in moto in noi i più profondi sentimenti di appartenenza e di identificazione. La cura ci racconta l'attimo in cui possiamo sentirci parte del mondo, proiettando su di esso la nostra realtà sociale e soggettiva, per chiamare il mondo 'mamma' e pensarci come fossimo 'a casa nostra'.

Madre Natura vulnerabile è ferma a quell'istante di partecipazione immanente, di proiezione in cui non c'è soggettività poiché tutto è soggetto. Madre Natura vulnerabile e ferita è la figura identica, ma inversa, a quella del soggetto-uomo autonomo (immagini costruite su due *binari* classici¹²²).

Il soggetto cristallizzato in quest'opposizione rimbalza fra violento e inarrestabile padrone degli elementi, e salvatore della vita sulla terra mediante la sua autopunizione; se solo egli potesse trascendere la propria materia e non calcare più il suolo terrestre l'equilibrio sarebbe restaurato.

C'è qualcosa di magnifico nell'idea di azzerare la *carbon footprint* dell'umanità, ma i nostri tessuti biologici, anche quelli che ballano a piedi nudi attorno ad un falò, sono composti di carbonio.

Anche lì dove il soggetto spera asceticamente di potersi identificare con un principio di equilibrio universale, non mangiando più, non consumando più, subentra il reale dell'uno che si divide in due. Ancora intento a capire di essere elemento della Natura, indipendentemente se suo antagonista o suo salvatore, il soggetto fa esperienza della scissione che spezza l'intero di A, e che lascia una frattura in tutti i suoi elementi, soggetto compreso. L'amore per la vulnerabilità si scopre essere un tentativo di venire a patti (a ritroso) con la contraddizione reale: agire sul soggetto per agire sull'intero, una proposta che prende il massimo senso proprio là dove fra S ed A c'è meno differenza. Senza indagare se la dimensione della contraddizione non cambi, fra il suo lato naturale e il suo lato soggettivo, la teoria della vulnerabilità implementa per *regola* che "equilibrio sia sinonimo di austerità¹²³". Una convinzione che cela la speranza di un "ritorno", di un ricongiungimento materno, la nostalgia per uno stato di unità uterino, il sogno di poter contare di nuovo su quel rapporto simbiotico il cui taglio ha dato origine al soggetto.

Il pensiero della cura, però, non è sprovveduto, e pur soffrendo il fascino di certe posizioni, procede, e compie un ulteriore passo nella direzione corretta, accompagnato da Marx e da ciò che egli indica con il concetto di *Stoffwechsel*: per quanto segnato da una scissione, il rapporto fra

¹²² E se l'Uomo combattente e consumatore rappresenta la faccia esplicita, sfrontata, oggi un po' *maleducata*, della cultura patriarcale, la natura fragile, la maternità vulnerabile, la *riproduzione* martire, che tutto accoglie senza fiatare e che fa' comunque di tutto perché le cose vadano per il meglio, racconta una storia ancora più reale, condizioni non meno materiali di un sistema sociale e produttivo che ha fatto della femminilità la preda da divorare per antonomasia.

¹²³ Avremo modo di attraversare ancor meglio questa retorica nel paragrafo seguente, dedicato a S. Latouche e alla *décroissance*.

soggetto e natura non ha mai ‘perso la sua forma originaria’. È corretto ammettere che lo scambio di cure fra soggetto e natura debba essere pensato in modo da potersi riprodurre nel tempo. Il principio di riproduzione sostenuto con la cura è al posto giusto. Tuttavia, Marx ci tiene ad aggiungere, ciò presuppone un’amara verità pragmatica: quand’anche non si riuscisse a pensare un rapporto in grado di riprodursi conservando i propri termini, anche l’alternativa irragionevole e squilibrata saprebbe riprodursi. La testa e gli stomaci appartengono al mondo, e se non dovessero essere in grado di agire in conformità ai loro bisogni (che sono costanti, perpetui) è al mondo che tornerebbero. In questa eventualità, a nulla servirebbero le più alte aspirazioni spirituali, perché le “forze produttive”, la gente in carne ed ossa che per Marx occupa innegabilmente il posto del soggetto, non potrebbero avere più pance piene e menti lucide. Di fronte al bisogno e alla crisi, il soggetto deve determinarsi nella figura della sua scissione, ammettendo che all’orizzonte ci sono destini diversi, uno per il mondo e l’altro per l’umanità: l’unico mondo a dissolversi, fallisse il modello della vulnerabilità, sarebbe quello umano, spirituale, armonico, o freddo e infame che fosse.

Interessarsi di quanto può tenerlo in vita, per qualsiasi soggetto, diventa allora l’unica formula per mediare questa scissione. È proprio perseguendo questo interesse a sopravvivere che distinguiamo quanto mantiene e riproduce la natura stessa.

Se la teoria del valore marxiano fa del lavoro (umano ma anche della natura) la “sostanza” del valore capitalistico, secondo una precisa legge del valore, un approccio della complessità delle logiche di valutazione sfocia in una diversa analisi del valore economico nel sistema capitalistico. Il valore è inteso come istituzione sociale, come il risultato dell’intreccio di una normatività sociale (modi di vita, senso comune, discorsi di giustificazione) con convenzioni di monetizzazione e pratiche monetarie, su fondo di rapporti di potere, incluso il potere di coordinamento delle forme che cercano di rendere prevedibile una realtà che sfugge sempre, almeno in parte, all’ambizione del controllo. Su questa base, la ricerca del plusvalore combina diverse strategie, incluse quelle che passano dalla violenza materiale e simbolica. La prospettiva della logica della cura, però, porta a riconoscere anche l’importanza del capitalismo come «potenza astratta di ridefinizione del mondo», la cui forza risiede in parte nella capacità di «incantare» cioè di intercettare desideri e dare risposte che sembrano soddisfarli. Da questa prospettiva, rivendicare l’importanza della logica della cura vuol dire innanzitutto contrastare la naturalità dell’agire razionale orientato allo scopo e dell’utilità come unico modo di relazione al mondo. La logica della cura fa esistere un altro tipo di soggetto la cui autonomia non è intesa come autosufficienza e dominio sul mondo, ma come autonomia relazionale che si sviluppa nel rapporto di (inter)dipendenza con altri esseri viventi (umani e non) e con un contesto materiale.¹²⁴

A differenziare l’approccio marxiano da quello della cura è l’interpretazione che il primo dà al momento del bisogno, che fa entrare l’individuo in uno stato di immediata e pura singolarità.

¹²⁴ L. Centemeri, *op. cit.*, p. 85.

Quando si fa esperienza della fame, ad esempio, ci si trova nella pura solitudine percettiva. A tale solipsismo immediato, tuttavia, si oppone l'universalità del bisogno: valutando come oggetto buono quello che risponde ad un appetito, istintivamente sappiamo che interesserebbe anche altri, e perciò lo riconosciamo come un oggetto buono *in sé*. Su questo breve circuito, per converso, trova spazio l'idea di un 'consumo in totale autonomia', affermato come diritto inalienabile e massima espressione di libertà (e potenza), forza teorica e ideologica del soggetto-uomo. La retorica borghese insiste sul fatto che la particolarità consista nell'arrogarsi, di fronte all'universale bisogno, uno spazio speciale. Essa sostiene che l'*horlieu* da ritagliarsi si estingua nel proprio privato godimento, nel consumo libero e singolo. Il che significa, in un sistema costruito attorno a tale principio, che mediante il consumo di una merce specifica si ottengono uno spazio nel sistema e un'appartenenza ideologica, un riconoscimento. Pullulano, nelle librerie, i testi apologetici o accusatori nei confronti della funzione di *status* che viene attribuita alla merce, senza che mai ne vanga scalfito l'effetto sui nostri desideri, anche i più nobili e sani.

La speranza dell'ecologia della cura è di riuscire, recidendo le maglie del sistema, a fuggirne la pervasività. Si tratta di mitigare, per essa, la portata universale del bisogno. Da un lato è necessario renderlo regola, facendo della vulnerabilità l'unica relazione possibile, ma dall'altro bisogna che se ne riduca l'effetto di omologazione: i bisogni imposti dall'*esplace* di ognuno non possono essere messi a confronto – le necessità degli individui non devono rischiare di entrare di nuovo in un circuito nel quale alcuni bisogni (venendo tradotti in 'bisogni di alcuni') possano essere detti meno importanti di altri. Là dove Marx, contro il principio formale del consumo privato, afferma che non esiste prodotto del lavoro che non sia sociale, l'ecologia della cura mette in discussione il principio della società, del legame sociale stesso. Il perché di questa mossa è da imputare anche alle mancanze marxiste: la società senza classi, messa al centro dal concetto di lavoro, non avrebbe tenuto conto fino in fondo della portata immaginaria dei suoi oggetti concettuali, che nel tempo si sarebbero tramutati in un'apologia del ruolo dell'uomo, inducendo molti movimenti minoritari a guardare con sempre maggiore sospetto alla storia del processo dialettico, abbracciando ipotesi che, assieme alla teologia della Storia e dell'Uomo Moderno, hanno finito per escludere anche la centralità politica del legame sociale, riversando le questioni della politica sul piano della moralità, delle azioni locali dei singoli individui e delle loro resistenze molecolari.

Movimenti che, nel mondo dell'accademia, hanno avuto due principali epigoni, in filosofia, prima anticipatori dei temi del post-umano: la filosofia di Gilles Deleuze e, soprattutto, Félix Guattari.

Le nuove problematiche ecologiche sorgono proprio in simili contesti di esplosione, di decentramento, di demoltiplicazione degli antagonismi e dei processi di singolarizzazione. Intendiamoci bene, non pretendo affatto che esse siano chiamate ad "inquadrare" le altre linee di fratture molecolari, ma mi sembra che richiamino una

problematizzazione che le attraversa. Se non si tratta più, come nei periodi precedenti di lotta di classe [...], di far funzionare un'ideologia in maniera univoca, è pensabile, al contrario, che il nuovo riferimento ecosofico indichi delle linee di ricomposizione di prassi umane nei più svariati campi.

A tutti i livelli individuali e collettivi, per quel che riguarda la vita quotidiana quanto la reinvenzione della democrazia [...], si tratta, ogni volta, di prendere in considerazione quelli che potranno essere dei dispositivi di produzione di soggettività, che vadano nel senso di una ri-singularizzazione individuale e/o collettiva, piuttosto che in quello di una utensilizzazione [*usinage*] massmediatica, sinonimo di sgomento e disperazione. Prospettiva che non esclude affatto la definizione di obbiettivi unificanti.¹²⁵

La voglia che ci prende sarebbe di correggere quest'ultima battuta di Guattari: "Prospettiva che non *escluderebbe* la definizione di obbiettivi unificanti ...se mantenesse un orizzonte politico". Invece di offrire una soluzione alla sempre maggiore difficoltà, nell'universo omologante del capitale e del mercato globalizzato, di individuare degli antagonismi attraverso i quali proporre nuove forme di soggettivazione che sfuggissero al vecchiume dei partiti comunisti d'Europa infatuati di classi lavoratrici legate ad un sistema di produzione che era quello della Londra del 1850, queste linee di pensiero hanno invece trascinato interi movimenti lontano dalla politica, adottando posizioni che lasciano ai singoli la responsabilità *totale* della loro vulnerabilità.

Se tutte queste considerazioni appaiono effettivamente sensate su un piano macro-politico e morale, tuttavia la dismissione della Storia comporta anche una serie di conseguenze micro-politiche di cui occorre tenere conto. Se si elimina l'idea di Storia non si elimina anche l'idea per la quale le trasformazioni del presente avvengono per il tramite dell'antagonismo? Non è l'idea di antagonismo che si rifiuta quando si rifiuta la Storia? Eliminare la nozione di Storia dalla riflessione non significa anche dire che le relazioni sociali non sono più determinate dalla lotta, ma, nella migliore delle ipotesi, da altre tipologie di pratiche sociali (come la governamentalità, la sovranità, l'amministrazione, la politica illuminata e *green*, le buone pratiche, etc.)? Eliminando la Storia non stiamo operando una naturalizzazione dei rapporti sociali?

Ora, riconoscere che la Storia non è universale [...] può avere a nostro avviso due conclusioni. La prima è la tesi nichilistica della fine della storia. Ci sembra che quest'idea non sia altro che l'ideologia dominante del neo-liberismo e dunque delle attuali configurazioni di potere. La naturalizzazione delle relazioni sociali fa il paio al motto *There is no alternative* di thatcheriana memoria. La seconda conclusione, quella che a noi interessa, è che la Storia si sfalda in miriadi di lotte minoritarie che fanno emergere soggettività antagoniste che con una concezione universalistica della Storia rimanevano invisibili e impensabili e che invece, oggi, proprio grazie alla questione ecologica, emergono e si manifestano sul teatro della Storia.¹²⁶

Contro queste convinzioni solipsiste dobbiamo ricordare che ogni lotta è condotta individualmente, ma ogni processo politico è universale. Il rischio, nel ridurre la politica al (solo) privato, è di limitarla ad una lotta per la propria rappresentabilità in un sistema che fa, di ogni interesse singolo,

¹²⁵ F. Guattari, *Le tre ecologie*, Sonda edizioni, Milano 2019, p. 18.

¹²⁶ G. De Fazio, *Dentro e contro la natura. Divenire minoritario ed ecologia dell'antagonismo*, in Aa. Vv., *Contronature. Teorie e pratiche di ecologia politica*, DeriveApprodi, Roma 2022, pp. 26-27.

una goccia nel mare, una preferenza in un'urna, senza nessuna narrazione collettiva. Il risultato pratico è l'impossibilità, per i singoli muniti solo della propria individualità, di sostenere una relazione con lo stato di cose. Difficoltà che ha ricadute anche sulla sfera personale, ma che sul piano collettivo, soprattutto, induce moltissime persone a fissare il proprio orizzonte politico su meccanismi di rispecchiamento, pensati per riflettere sull'individuo narrazioni modellate a sua immagine e somiglianza, riducendo sempre più la possibilità che, nel quotidiano, si possa incontrare qualcosa di estraneo o straniante – si tratta di una vera e propria *neutralizzazione* del politico.

La dottrina di Stirner oppone la “rivolta” alla rivoluzione esattamente negli stessi termini in cui la decomposizione del movimento rivoluzionario piccolo-borghese proveniente dal maggio '68 ha sparso un po' ovunque sciocchezze pestilenziali. La sola differenza sta nella piccola variazione lessicale che ha sostituito dappertutto la parola “*desiderio*” a quella, usata da san Max (Stirner), di “*egoismo*”, a dire il vero più onesta.

Per il resto, san Gilles (Deleuze), san Felix (Guattari), san Jean-François (Lyotard) occupano la stessa nicchia nella Cattedrale maniaca delle Chimere. Che il “movimento” sia una spinta desiderante, un flusso che scorre; che ogni istituzione sia per principio paranoica ed eterogenea al “movimento”; che nulla si faccia contro l'ordine esistente, ma secondo uno schizo affermativo che si sottrae a quest'ordine; che è dunque necessario sostituire ogni organizzazione, ogni odiosa militanza, con l'autogestione (o l'associazione, su questo ci sono discussioni in certi ambienti) [...] rappresentano, parola per parola, ciò che Marx ed Engels, in *L'ideologia tedesca*, [...] smontano con una pazienza infinita [...]. Ciò che essi trovano alla base di questi fremiti d'estasi [...] è l'ineffabile “esistenza dell'abbattimento” (così come i nostri ripetitori moderni contrappongono il *desiderio* di rivoluzione alla direzione razionale e centralizzata del progetto politico del proletariato), è la vacuità borghese, conservatrice e giuridica, del principio d'identità:

“L'io è io perché non è un altro, il Desiderio è il Desiderio perché è mio.”¹²⁷

Escludere dalla propria esperienza la conflittualità reale, rifiutando l'incontro con ogni contraddittorietà attraverso un alacre lavoro di asserragliamento nevrotico, è, tuttavia, un privilegio che non tutti possono permettersi. Chi è posto dal sistema sotto il giogo dell'oppressione, deve fare sforzi ben maggiori di quelli di altri, per riuscire ad estraniarsi dalla propria condizione. Nei fatti, è stupefacente l'irruzione con cui, in alcuni casi, la violenza disintegra fantasmi individuali e collettivi, costringendo chi viveva nella loro ombra a fare esperienza della sua posizione.

È in questi casi che le teorie della cura, vedendosi troncate alla radice le pretese di controllare la forma antagonistica che infesta, contro ogni possibile redenzione, il luogo del soggetto, vengono chiamate a rispondere degli effetti di una soggettivazione *coatta*. È così che esse si rimboccano le maniche e producono i migliori frutti di un *lavoro* inteso come opera collettiva, e che non resta schiacciato in definizioni vecchie, ma si propone di rinnovarle.

¹²⁷ A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, cit., pp. 66-67.

Nel contesto di lotte sociali organizzate, dove il bisogno di emancipazione trova appoggio in una collettività costruitasi attorno ad una contraddizione sistemica, dove le singolarità fanno fronte collettivo ad un universale opprimente, ed estendono il loro operato oltre i confini dell'individuo, le pratiche di cura si trasformano in un agente politico *particolare e determinato*. La teoria della relazione diventa, sua malgrado, teoria operativa, entra nello spettro della logica del lavoro, adotta una *prassi*, assumendo profondità di campo e prospettive più articolate.

La soggettività della cura e l'azione che le corrisponde hanno saputo determinarsi, storicamente, presso quelle masse, che pretendevano un riconoscimento strutturale di tutta una serie di relazioni sociali ed attività materiali legate al mantenimento in vita della vita, masse che lottarono per alzare la voce, come abbiamo visto con Angela Davis, riguardo pratiche strategicamente invisibilizzate nel sistema produttivo capitalista, affinché il loro lavoro restasse a vantaggio delle classi dominanti. Le rivendicazioni per il lavoro casalingo (il movimento *Wages for Housework*, o WfH), o il mutualismo orizzontale dal basso, sono pratiche legate a quelle situazioni che lo stato di cose marginalizza in modo coatto al cuore del "primo mondo", ma possiamo trovarne degli esempi anche nella marginalità "geografica" globale (risuonano un importante consenso, oggi, le pratiche in atto presso comunità indigene del centro e del sud America, *Abya yala*¹²⁸).

Nel caso degli Stati Uniti, questo tipo di organizzazioni ha conosciuto esperienze differenti, dai movimenti trans al mutualismo nero dei ghetti delle grandi città, che spesso si sono intrecciati e confrontati. La concretezza storica ha offerto lo spazio per lo sviluppo di una prassi ed una teoria politiche, in cui la prassi risponde alle sue mancanze meglio che la controparte teorica.

Il soggetto politico dei movimenti di emancipazione manca, è vero, di un orizzonte universale positivo, e ammette che a determinarlo sia *in tutto e per tutto* l'antagonismo con il sistema di cose, obbligandosi ad una condizione di minorità perpetua, incontrando enormi problemi organizzativi quando gli si rende possibile un'istituzionalizzazione. Tuttavia, ogni ambiente d'opposizione incontra questi problemi quando riesce finalmente a reificare un proprio dominio e non è più costretto ad incistarsi fra le maglie del sistema.

Lo stalinismo burocratico marxista additato dalla Federici, non è necessariamente un esempio virtuoso di soluzione del problema. Si trattò, d'altronde, di una soluzione pragmatica che rispose alla conflittualità della realtà senza escludere una soggettivazione collettiva che fosse operativa e

¹²⁸ Paradigmatici i casi della *Red de Sanadoras Ancestrales*, o dei sindacati delle lavoratrici domestiche riuniti nella *fenatrad* e la loro campagna mediatica *#Cuidadequemtecuida*, per una solidarietà fra lavoratrici durante il periodo pandemico, durante il quale l'ambiente del lavoro di cura ha visto l'inasprirsi di soprusi e del misconoscimento di diritti fondamentali. Soprusi in cui, a ripresentarsi, erano i vecchi contrasti di classe, corroborati da discriminazioni su base di genere ed etnia (la casistica particolare di queste lavoratrici domestiche descrive donne perlopiù nere o native mettersi a disposizione, contravvenendo le procedure mediche del contenimento pandemico, per colmare l'aumentata necessità dei datori di lavoro – solitamente bianchi e *upper class* – in *lockdown*, spinte dalla necessità economica di chi non poteva, per reddito e confinamento sociale, accedere alle prestazioni sanitarie fondamentali del periodo, così facendo raddoppiando il tasso di rischio per se stesse e le loro famiglie).

resistente. Marx e Lenin avevano chiaro che, per un soggetto agente eversivo, la repressione sarebbe necessariamente arrivata, o sotto forma violenta o sotto forma di un riassorbimento forzato. L'istituzionalizzazione delle forme sindacali corrispose a quest'ultima strategia, mentre guerra, sabotaggio ed oppressione (risposte imperialiste alle rivoluzioni comuniste) ne costituirono la versione più violenta.

C'è un esempio in particolare che ci pare il migliore per esporre la questione: in un contesto storico in cui alla repressione del socialismo si affiancava quella dei movimenti d'emancipazione della minoranza nera, le commistioni fra pensiero della cura e marxismo trovarono la loro massima prossimità nelle lotte per le rivendicazioni del *Black People's Army*¹²⁹, nel quale militanti femministe incarnarono una lotta storica determinata, mettendo in dialettica la loro singolarità strutturale (*esplacement*) con un orizzonte universale, la loro particolarità con una pretesa rivoluzionaria di liberazione ed emancipazione.

I modelli apolitici di *self-care*, di guarigione, recupero, riparazione e resilienza, sono tristemente inadeguati ad affrontare il trauma e la perdita prodotti dal razzismo. [...] Riprendendo Lorde [...] i modelli di *self-care e healing* [devono] avere una natura politica affinché siano utili ad affrontare il trauma prodotto dal razzismo intersezionale. [...] Oppressioni intersezionali producono ferite intersezionali: ciò implica che la via della liberazione differisca a seconda delle assi che si trovano ad intersecarsi sui corpi in questione. La guarigione della donna Nera si avvale di strumenti peculiari, che devono essere pensati a partire dal riconoscimento tanto di una *storicità* quanto di una quotidianità *incarnata*.¹³⁰

Tale realizzazione permise di tradurre localmente le pratiche di cura in prassi politica: rese possibile che si definisse sulla base di un soggetto storico (le donne nere, assieme agli altri militanti del BPA), prima che il movimento venisse represso, quali pratiche e quali relazioni determinassero l'azione politica della cura, e quali fossero, invece, i tentativi di riassorbimento di tali pratiche da parte del sistema.

Le ambiguità, in merito, si riproposero (su una bilancia che pendeva fortemente per il lato dell'appropriazione borghese delle pratiche di lotta) non appena vennero meno i movimenti neri quale protagonista politico. Un dato doloroso, riprova della debolezza del pensiero della cura nel

¹²⁹ Quanto accade oggi con le pratiche della cura transfemministe segue lo stesso movimento. Una teoria senza apparato di soggettivazione si accompagna perfettamente con una soggettività politica connotata da un'oppressione imposta dal sistema, permettendo alle pratiche della cura di caricarsi di significazione politica, facendone pratiche di resistenza. Tuttavia l'orizzonte della resistenza e della sopravvivenza *necessitano* di un panorama teorico di portata universale per tradursi in pratiche politiche determinate, in grado di aspirare ad un cambio di paradigma, ad un cambiamento. Il riassorbimento di questi movimenti eversivi nel sistema capitalistico borghese è un costante pericolo per delle soggettività singolarizzate (cui oggi la tendenza a mutuare strumenti politici dall'ambiente anarchico sembrerebbe mettere un freno).

¹³⁰ M. G. Tesfàu, *La cura di sé è cura dell'altro: il femminismo nero tra self-care e guarigione*, in M. Fragnito; M. Tola, op. cit., p. 97.

fornire una definizione di soggetto propriamente politica. Orozco riassume le problematiche emerse storicamente in merito a questa dinamica in quattro punti, evidenziandone i pericoli:

Oltre al suo potenziale, questa prospettiva sulla cura ha anche comportato dei rischi che sono associati a un sovradimensionamento dell'idea di cura, un'enfasi eccessiva a scapito di altri approcci e sguardi. [...] In primo luogo, si è trattato di una *visione idealizzante*, che continua a pensare la cura come qualcosa di buono in sé e quindi difficilmente è capace di portare alla luce le dimensioni del controllo, la violenza, l'ansia, il ricatto, ecc. che sono presenti nell'esperienza quotidiana della cura. Insistendo sulla dimensione affettiva, abbiamo avuto la tendenza a interpretare tutto ciò che è affettivo come positivo, dimenticando gli affetti negativi. [...] Di fronte a questa "cura nella precarietà", potremmo parlare di forme di "cura ribelle", intendendo come tali quelle che rompono, totalmente o parzialmente, con la triplice condizione delle precedenti: hanno luogo nella comunità, de-femminilizzano e de-razzializzano le relazioni e, infine, esplicitano il conflitto capitale-vita [...]. Questa cura è marginalizzata: siccome la sua esistenza mette in discussione il sistema, per dispiegarsi si muove controcorrente. Quando rendiamo visibile la cura e parliamo di metterla al centro, confondiamo le due modalità.

In secondo luogo, la prospettiva sulla cura è *spesso uno sguardo che essenzializza*. Non riusciamo a separare la cura dalle donne, come se la cura fosse un elemento proprio dell'essenza femminile. In questo modo, non riusciamo a concepirla come un problema politico collettivo [...].

Il terzo *rischio è la perdita della multidimensionalità del conflitto*. Spesso abbiamo insistito sul fatto che l'economia della cura deve funzionare bene affinché la vera economia (di mercato) funzioni bene. Quando usiamo questo argomento, stiamo cercando di ottenere fondi pubblici per servizi di cura, o certe prestazioni e diritti di "conciliazione" tra vita e lavoro. Ma il rischio è grande perché, così facendo, perdiamo la dimensione del conflitto con il capitale e con il capitalismo: esigiamo risorse e diritti *senza la forza politica che deriva dal saperci dentro una lotta antisistema*. [...]

Infine, il quarto e ultimo rischio di questo approccio è il *riduzionismo e la poca forza in termini di rivendicazione politica concreta*. Da una parte, si dimostrano rilevanti quando cerchiamo di rendere concrete le nostre istanze, ad esempio, con proposte di politica pubblica intorno all'assistenza di soggetti dipendenti, dell'infanzia, o sulla conciliazione vita-lavoro. D'altra parte, non riusciamo a vedere – o a proporre concretamente – fino a che punto lo stato sociale ci può essere utile per superarlo, *senza che esso diventi l'orizzonte*, giacché la cura invisibile e distribuita in modo diseguale, il saccheggio ambientale e lo sfruttamento lavorativo del Sud globale sono il suo stesso fondamento. In altre parole, lo stato sociale è il tentativo di conciliare l'inconciliabile, di permetterci di vivere bene nel quadro di un sistema costruito sul conflitto contro la vita. Se non riconosciamo questo, finiamo per lanciare uno slogan attraente ma vuoto come "c'è bisogno di mettere la vita al centro". Nessuno si oppone al mettere la vita al centro, la questione è di quali vite stiamo parlando e cosa questo significhi: le vite di coloro che contano, infatti, sono già al centro, a spese delle vite di coloro che non contano.¹³¹

Le stesse problematiche le evidenzia, in un articolo incandescente, Rhiannon Lindgren. Correndo lungo un percorso inverso al nostro, analizzando prima le pratiche messe in piedi sulla scena sociale dai movimenti legati alle pantere nere e alle rivendicazioni di reddito per il lavoro casalingo (WfH), con un'attenzione per ciò che fu attivato per offrire una scolarizzazione gratuita alle classi sociali a

¹³¹ A. Pérez Orozco, *op. cit.*, pp. 52-53.

basso reddito o marginalizzate, e al fronte internazionale che si creò attorno allo slogan “*We cannot afford to work for love*” (non ci possiamo permettere di lavorare per amore) sotto l’egida teorica di ricerche come quelle di Federici e di Della Casa, Lindgren trae conclusioni identiche alle nostre: la teoria della cura soffre della mancanza di strumenti adatti a produrre una definizione di soggettività politica *effettuale*. Non sa individuare un proprio *agente*. Si adatta bene, invece, ad una situazione in cui un soggetto è *già identificato*, tanto che può essere proficuamente adottata per introdurre una lotta al piano ontologico della politica, permettendo il transito da ‘rivendicazione che risponde ad un antagonismo’, a ‘resistenza contro un’oppressione’.

Dopo un breve esame delle continuità e delle discrepanze tra i movimenti delle BPP (Black Panther Party) e dei WfH, ho concluso che solo quando combinate con un’educazione politica sostenuta e articolata, che ricerchi intenzionalmente di produrre un’analisi comune dell’attuale stato di cose globale, la lotta per la sopravvivenza crea un orizzonte condiviso di prassi rivoluzionaria. Di conseguenza, il mutuo soccorso [...] va criticato come incapace a produrre in modo stabile un’analisi politica di tal tipo, radicata in uno studio approfondito e complesso del concetto di classe per come è determinato da razza, genere e localizzazione geografica. In conclusione, sostengo che per produrre una politica di cura *radicale* che non possa essere cooptata a riassicurare le condizioni per la dominazione del capitale, la cura della comunità vada fondata in un’educazione politica di multidimensionale analisi di classe, al fine di trasformare sopravvivenza in lotta.¹³²

Poco più avanti, ancora più esplicitamente:

...il mutualismo porta le persone all’azione nel qui ed ora, ma in ogni caso non produce un’analisi politica condivisa [...]. Perché una visione politica comune è tanto importante? [...] Gente di buon cuore si è unita e ha trovato una comunità, gli uni con gli altri, in un momento di difficoltà ed isolamento. Questo, di per sé, è una strategia di sopravvivenza utile e rigenerante; tuttavia, senza una visione condivisa che comprenda le dinamiche che producono ed esacerbano tale crisi *ab origine*, la sopravvivenza finisce per supportare il capitale, invece che combatterlo. Sopravvivere non può essere un momento individualizzato di conquista e riconoscimento *morali*. Per quanto mi riguarda, i movimenti del recente passato che hanno politicizzato il lavoro di cura [*caring labor*] e la sopravvivenza, come le campagne delle BPP e WfH, lo hanno dimostrato chiaramente, inquadrando il sopravvivere come una fatica e una lotta collettiva. Solo *di conseguenza* la sopravvivenza è potuta diventare un atto politico. È imperativo che si apprenda dagli sforzi anticapitalisti del passato, per forgiare una via verso un futuro di liberazione. Sostenendo la sopravvivenza, la cura, senza una robusta politica di classe femminista e antirazzista, si produce una politica della cura che, in fin dei conti, fa il lavoro che lo Stato si rifiuta di fare, ossia si riproducono e ristorano i disattesi bisogni fisici e psicologici delle classi lavoratrici [*laboring classes*]. Un lavoro simile non è compiuto in nome di alcuna rivoluzione, ma attraverso un’armatura di buona volontà individualistica [...] senza un’analisi profonda della politica su cui si fondi ogni gruppo di mutuo soccorso, esso [il mutualismo] può finire per lavorare più per lo stato di cose che contro di esso.¹³³

¹³² R. Lindgren, *The Limits of Mutual Aid and the Promise of Liberation within Radical Politics of Care*, *Krisis* 42 (1), pp. 3-17, pp.5-6, [traduzione nostra].

¹³³ *Ivi*, p. 16.

Riusciamo a scorgere una certa continuità fra la prassi della teoria della cura e le logiche che abbiamo visto insistere sui movimenti dell'ambientalismo borghese. Potremmo quasi dire che, nella sua individuazione storica, la teoria della cura costituisca l'essenziale inverso alle masse globalizzate delle genti di Seattle: l'accusa che muoviamo loro è la stessa, perché ci scoviamo una tendenza alla moralizzazione, che fa della politica una 'relazione fra singolarità ed universalità' che attribuisce staticamente la funzione di soggetto alla singolarità; inoltre, come nel caso delle isole felici del centrosocialismo, anche i militanti delle lotte storiche a cui fa riferimento il pensiero della cura si sono scontrati con il muro della determinazione 'antagonistica e minoritaria' attribuita, dall'alto, dal sistema – in questo modo non si elude il livellamento universalizzante, anzi, lo si accetta in ogni sua opprimente forma, considerato che, al fondo della singolarizzazione c'è la speranza (della cura) o il terrore (degli antagonisti) di ottenere prima o dopo un posto *appropriato* nella struttura.

Al fondo delle due proposte, in fin dei conti, c'è una sostanziale sfiducia in una logica del *cambiamento* come dimensione operativa *organizzata*.

Solamente organizzandosi, producendo organicamente e collettivamente un orizzonte di contraddizione e rottura universale (certo, a partire dalla concretezza dell'antagonismo imposto dal sistema dominante) possiamo predisporre gli strumenti pratici e la determinazione di un soggetto politico, producendo una situazione che abbia come propria legge una logica dell'azione che non si inchiodi a pensare la crisi, che non si accontenti di viverci dentro, ma che la costringa a scindersi ulteriormente, che la faccia *saltare*.

Rimasi sorpresa quando scoprii che il *Black Liberation Army* non era un gruppo centralizzato, con una direzione e un'organizzazione gerarchica. C'erano, invece, varie organizzazioni e collettivi che lavoravano in città diverse, e nelle città più grandi c'erano spesso diversi gruppi che lavoravano indipendentemente l'uno dall'altro. [...] Tutti coloro con i quali parlavo erano interessati a portare la lotta a un livello più alto. Ma la domanda era come: come trasformare tutte quelle persone disperse nell'intero paese in un corpo organizzato che potesse lottare efficacemente per la liberazione Nera? Fu evidente, fin quasi dall'inizio, che la via di un consolidamento per fusioni non era una buona idea. C'erano troppi problemi di sicurezza e i vari gruppi avevano ideologie diverse, livelli di consapevolezza politica diversi e idee diverse [...]. Nel complesso eravamo deboli, inesperti, disorganizzati e carenti di addestramento. Ma il problema principale era lo sviluppo politico. [...] Ci rendemmo conto ben presto che il coraggio e l'impegno non bastavano. Per qualsiasi lotta di liberazione bisogna avere sia il modo che la volontà, un'ideologia e una strategia globali che derivino da un'analisi scientifica della storia e delle condizioni attuali. [...] Mi fu ben presto chiaro che la nostra battaglia più importante era contribuire alla mobilitazione politica, all'istruzione e all'organizzazione delle masse del popolo Nero e conquistare le loro menti e i loro cuori. Era inconcepibile che noi potessimo sopravvivere, e tanto meno vincere, senza il loro appoggio. Ogni gruppo che

combatte per la libertà è destinato a fare degli errori, ma se non studi le leggi generali fondamentali della lotta [...] sei destinato a fare errori inutili.¹³⁴

Ciò detto, la teoria della cura dimostra di sapersi interrogare rispetto ai suoi limiti, e di tenere in sé due anime: quella dello studio volto ad un'autodeterminazione intellettuale, e quella di una mobilitazione che non disdegna di fregare le risorse che la situazione offre, e che nella pratica si domanda se il suo operato sia effettivamente un'estensione della lotta o se i suoi frutti non vadano a beneficio dei suoi avversari.

Anche se con delle lacune, la teoria della cura si propone di essere uno studio solido in alternativa alle narrazioni universalizzanti che, ad esempio, alla crisi ecologica rispondono con la proposta di un *altrove* vuoto, sentimentalistico, le quali, data la loro contagiosità ideologica, possono essere usate scaldare gli animi degli attivisti, ma che non costituiscono un apparato solido di analisi politica. Come le merci 'usa e getta' di quel liberalismo in cui sono nate, vanno scartate appena dopo il loro primo utilizzo.

Poiché si pone le domande giuste, chi vorrebbe trarre dalla cura una logica strutturale inizia a dubitare delle narrazioni vuote in merito al lavoro riproduttivo, e alla funzionalità di istituzionalizzarlo presso gli apparati oggi dominanti. Le forze di riproduzione (come le ha definite Stefania Barca) devono essere una proposta concreta di ripensamento della critica dell'economia politica. Come quest'ultima ha avuto le sue declinazioni stataliste nel sindacalismo, anche il lavoro di riproduzione necessita di un'organizzazione, di freddo studio, di grigio calcolo, prima che questo sopraggiunga dall'esterno come giogo amministrativo o come mansione da apparato burocratico. Prima, per intenderci, che venga istituito un "Ministero della Riproduzione Pubblica".

I richiami nostalgici alla ricostruzione dell'orizzonte della famiglia nucleare e del *welfare* sono diventati oggi comuni, e non c'è da sorprendersi, perché tali richiami sembrano offrire la soluzione ai problemi della riproduzione che si riscontrano nelle relazioni precarie tipiche della società digitale. [...] Più che ritirarsi dalle reti e tornare alle relazioni sociali "organiche", quello che suggeriamo è di avanzare verso l'ecologia, inteso come concetto che articola i due aspetti. Fritjof Capra definisce le ecologie come reti di interdipendenza tra forme di vita diverse che non solo dipendono l'una dall'altra, ma anche da flussi materiali ed energetici (le catene alimentari, i cicli dell'acqua e del carbone, del sole, ecc.). Ma l'ecologia si può anche facilmente intendere come la scienza della gestione della vita naturale – come l'economia lo è per la vita sociale. Proprio come l'economia, il termine ecologia, coniato negli anni '60 dell'800 da Ernst Haeckel, trova la sua radice nella dimensione domestica nell'antica Grecia, l'*oikos*, ed è quindi connesso al problema dell'organizzazione della riproduzione. [...] Da qualsiasi punto la vogliamo guardare l'ecologia, come l'economia, è una questione di governo: *regulation* o *laissez faire*, organizzazione o auto-organizzazione.¹³⁵

¹³⁴ A. Shakur, *Assata. Un'autobiografia*, ErreEmme edizioni, Bologna 1992, pp. 381-382.

¹³⁵ B. Rübner Hansen; M. Zechner, *Network senza cura?*, in M. Fragnito; M. Tola, *op. cit.*, pp. 187-188.

Il calcolo, presa in carico pragmatica dell'inflessibile *Stoffwechsel*, è qualcosa che si può portare a termine solo nella ragione. Il trasporto, che si può provare all'idea di prendersi cura di un generico altro, dell'ambiente o di se stessi, non costituisce necessariamente un sentimento politico. Al più, può descrivere una sensibilità *politicizzata*, costretta ad osservare una crisi per via della sua (involontaria) prossimità ad essa.

Le masse mobilitate in piazza dagli annuali *Earth Days* sono un esempio della forza e dei limiti della sfera emotiva moraleggiante in campo politico. Il loro sistematico riassorbimento nei dibattiti del gioco parlamentare, è la dimostrazione che le rivendicazioni in materia di cura universale, in assenza di un'azione organizzata, portata avanti da una soggettività contraddittoria, non riescono ad ottenere nulla oltre al benaltrismo umanitario dell'etica borghese.

Fino a quando non si produrrà un materialismo della cura, con essa non si determineranno quelle particolarità locali capaci di sfuggire all'assimilazione e alla neutralizzazione imposta dalla classe dominante e dalle sue narrazioni egemoniche, e le migliori pretese saranno riassorbite nel "nulla di fatto" della moralizzazione della politica.

Non è sufficiente prendersi cura gli uni degli altri a partire da sentimenti di dovere morale. Per ostacolare le differenze di genere, sesso e razza nel lavoro di cura, le condizioni stesse di tale lavoro vanno rifiutate. La militanza e l'opposizione al capitale non possono accadere solo come manifestazioni pubbliche di piazza. Non è più accettabile che venga rifiutata l'inclusione del lavoro di cura fra le politiche rivoluzionarie. Le proteste e il lavoro di cura potrebbero e dovrebbero essere due parti dello stesso processo di ricerca di un confronto diretto con il capitale e il rifiuto di ciò che esso offre.¹³⁶

¹³⁶ R. Lindgren *op. cit.*, p. 17.

La décroissance.

«Libertà per che cosa?», chiese Nietzsche, e in questo modo spalancò la porta sulla dialettica della libertà. Egli credeva di distruggere la tesi anarchica, la «libertà da che cosa?» ma ha dato soltanto l'antitesi. Ed è soltanto la terza figura, la figura sintetica della libertà, che risolve la scissione e in questo modo restituisce alla prima i suoi diritti.

Lenin non intende questa terza libertà, ma soltanto la prima, la libertà semplice, adialettica, anarchica, quando scrive: «La libertà è un pregiudizio borghese». [...] Abbiamo dunque in primo luogo la libertà in tutta la sua plurivocità emozionante, non chiarita, in secondo luogo l'eroe in tutta la sua sordidezza voluta da Dio e infine l'autore in tutta la sua produttiva sfacciataggine...¹³⁷

Si è a lungo ragionato sull'ordine da dare alle sezioni del nostro lavoro, perché vorremmo proporre un modo di procedere poco più che storico. “Poco più” perché non ci siamo imbarcati in una ricostruzione, e quindi non possiamo deresponsabilizzarci parlando di date, ma nemmeno vorremmo offrire un casellario da gran sistema metafisico che, come in un esercizio a risposta chiusa, assegni un numero n di visioni del mondo al corrispondente schemino in multipli di tre dal gusto post-hegeliano. L'impianto è concettuale, eppure i suoi contenuti sono, dal punto di vista della storia, concreti. Movimenti reali e proposte politiche si susseguono davanti a noi dialetticamente e non per proliferazione, perché stanno nella stessa area come se fossero una sclerotizzata progressione lineare. Dalle stesse lacune, ed interrogandosi su contenuti omologhi, queste figure del pensare e queste ipotesi pratiche girano attorno a “le forze e i posti”¹³⁸ di $S \rightarrow A$. Arrangiando e riarrangiando i suoi elementi, ne dispongono le parole d'ordine e le narrazioni nel tentativo di venire a capo di una realtà storica segnata da un'urgenza operativa di cui il modo di pensare dell'utopia permette di fare esperienza, ma che non sembra essere in grado di digerire.

Riprendere un lavoro di redazione dialettico ci permette di toccare con mano l'assoluta contingenza di questi arrangiamenti e della realtà di cui sono composti, il cui orizzonte è tutto fuorché “risolto” nello spaccato offertoci dal presente.

Ancora una volta, non si tratterà di fare un tutt'uno, bensì di dividere ulteriormente: abbiamo scelto di mettere la *décroissance* a chiudere la trattazione delle utopie capovolte non perché crediamo che così si risolva qualcosa, ma perché secondo noi la decrescita esprima una logica del cambiamento (adialettica) estremamente significativa. Essa predica una rottura idealistica, e si adopera in una prassi di tentativi d'espulsione *del posto della contraddizione* dal sistema. Osservandola, possiamo

¹³⁷ W. Benjamin, *La terza libertà*, in *Critiche e recensioni*, Einaudi, Torino 1979, p. 108.

¹³⁸ Ci riferiamo qui alla definizione della dialettica offerta da Badiou (*id*, *Teoria della contraddizione*, cit., pp. 75 e seguenti) come di una logica di, per l'appunto, forze e posti.

trarre il più limpido esempio di come un “forzamento” strutturale possa far precipitare la dialettica fra teoria e prassi in forme tronche, inconseguenti: là dove la mobilitazione di massa dei Popoli di Seattle è sintesi di pratiche e sentimentalità *immediate*, prona qualsiasi sua strumentalizzazione immaginaria, e dove la teoria della cura vorrebbe essere un distillato di pratiche di resistenza, anti-teoria dell’individuazione coatta e della coercizione, la decrescita arriva a tagliare tutto con la proverbiale accetta, insegnando alla sinistra del movimento ecologista come disconoscere le contraddizioni, come pensare senza tenere conto della funzione del dominio. Forzando la situazione a destra, la decrescita ha saputo trascinare il movimento ambientalista nella palude ideologica dell’economicismo, dove tutto è letto in chiave morale e la prassi è solo narrativa, suturando nell’immaginario la funzione della *classe*.

La decrescita, pensando il cambiamento, si dice formalmente anticapitalista, parla di se stessa con un vocabolario impregnato di teoria critica, riconoscendosi in una tradizione dialettica. Ma a questa registrazione astratta non corrisponde un’analisi concreta, e la contraddizione fra lo stato di cose e il sistema che ne detta le leggi è relegata ad una questione, astratta, di intelletto.

A questa contraddizione *in sé*, menzionata ma sterile, si oppone la contraddizione *per sé e per noi*, ovvero nell’ordine del politico (per sé) e dell’azione (per noi). Il divario fra le due è un luogo concreto, lo spazio in cui prende forma la funzione ideologica dell’utopia della decrescita, in cui ci si darà la possibilità di occuparci della differenza fra utopia capovolta e utopia politica.

La *décroissance* rivendica per sé l’etichetta di utopia, pretesa su cui non potremmo essere più d’accordo. Mai come nel suo caso è evidente come essa esista solo *in assenza di dominio*.

Un’utopia capovolta, come abbiamo deciso di chiamare le utopie concrete correggendo Losurdo, riproduce localmente, all’interno della situazione, le contraddizioni che stanno all’origine del suo discorso, mediante le pratiche cui essa induce coloro che vi si identificano. A rendere paradigmatica la questione della decrescita nel nostro lavoro è la doppia posizione che essa occupa per mantenere sia il discorso ecologico, che l’utopia politica, ad uno stadio di impotenza. Tutti gli strumenti concettuali che essa appronta eludono la questione del dominio, lasciando l’organizzazione e il lavoro collettivo, ad una dimensione virtuale. La doppia posizione, ecologismo impotente – utopia virtuale, è in verità una sola, sdoppiata attraverso uno specchietto, quello dell’espulsione del concetto di soggetto (di classe) dal discorso del cambiamento. L’invenzione di quest’opera di mascheramento non è in alcun modo da imputare al movimento della decrescita, che la eredita dal contesto culturale liberale di cui è circondata, e a cui si accoda traducendolo in ambito ecologista, ottenendo una risonanza strabiliante nell’ideologia contemporanea. Tuttavia, il gioco di riflessi si può rompere: l’insistere di una contraddizione su di una situazione raggruma sempre un nodo, di fronte al quale l’origine negativa ed antagonista dell’utopia tradisce le false soluzioni, e

l'astrattezza su cui si è spostato il discorso collassa, lasciando intendere come non ci sia idea alcuna sul come in relazione la prassi proposta con la situazione reale.

Non pensando alla situazione, ma ad un suo doppiante astratto virtuale, quando l'agente della decrescita si trova, suo malgrado, immerso negli effetti concreti della contraddizione, finisce per occupare quello che nel gergo americano è chiamato "il posto del morto": è il passeggero seduto al fianco del conducente, che in cuor suo sente di essere il più attento dei presenti al tragitto, ma che in verità è, accompagnatore fra gli accompagnatori, il più esposto al pericolo. La *décroissance* è il perfetto recipiente per le dinamiche adialettiche della recente storia politica e del più giovane pensiero ecologista, inserisce un punto di indefinitezza nel processo di *esplacement*, un'iperplasia immaginaria, incapace di accordare concretezza al processo.

La ricostruzione illegittima che proponiamo passa per una triade di autori: Ivan Illich, André Gorz e, infine, Serge Latouche che, per motivi biografici, si legano "a due a due", dato che il rapporto tra il primo e l'ultimo è mediato dall'opera del secondo (è difficile trovare, nel lavoro di Latouche, riferimenti alle opere di Illich che non passino per l'uso che ne fa Gorz). Nomi oggettivamente centrali nell'albero genealogico del pensiero della decrescita, ci interessano particolarmente in quanto "pensatori di svolta". Le loro opere si pongono in quel genere d'intercapedine che si apre nei momenti storici successivi ad accadimenti di ampia portata. Il ventesimo secolo, campo di battaglia fra potenze egemoni che ha visto passare da un mondo bipolare allo strapotere statunitense, confluito nel processo di globalizzazione, un momento di dominio uniforme forse senza precedenti nella storia, è stato segnato da un'opera culturale di disconoscimento strategico della *necessità del dominio*, nozione sensata solo per una scienza della storia (e del pensare) prettamente pratica. Ad un certo punto, nel Novecento, si è smesso di sostenere ogni discorso che ammesse, in qualche misura, l'esistenza di *invarianti* storiche, leggi materiali dei rapporti fra gli stati, le nazioni, i monopoli, le masse e le classi. Con spiegazioni differenti in base al contesto, si sentiva, nel Mondo Nuovo, di dover rifiutare una funzione pratica del sapere storico, un approccio alla storia che si interessasse di come si realizzi uno stato di dominio.

La globalizzazione impone mobilità, di concetti, delle merci, di genti e delle visioni del mondo. Tutto ciò che è stabile, diventa *statico*, vecchio, un pericoloso ostacolo.

Là dove la scienza si misura sull'attualità del suo vocabolario, pensare diventa una questione di moda.

Il dinamismo è solo uno degli aspetti della dialettica: quello che più volentieri mette in evidenza la fede nello spirito pratico, nell'azione dominante, nell'instancabile capacità di agire, poiché *il perenne rinnovamento nasconde ottimamente l'antica falsità*. L'altro aspetto della dialettica, quello meno amato, è l'aspetto statico.

L'automovimento del concetto, la concezione della storia [...] non è affatto una teoria evolutiva. L'ha resa tale soltanto il suo fraintendimento [...]. La necessità che [...] tiene sotto il suo giogo lo sviluppo incessantemente distruttivo del sempre nuovo consiste nel fatto che in ogni momento il sempre nuovo è insieme l'antico, visto da vicino. Il nuovo non si aggiunge all'antico, ma resta l'indigenza dell'antico, la sua povertà, così come diventa attuale [...] il suo confronto con l'universale presente nello stesso antico, come contraddizione immanente. In tutte le mediazioni antitetiche, la storia [...] sopprime, in quanto sistema, il tempo, riducendolo a un'astratta negatività. [...] Con il marxismo l'identico diventa veramente l'indigenza, l'indigenza degli uomini, che il concetto si limita a esprimere. L'inconciliabile forza del negativo che mette in movimento la storia è quella di ciò che gli sfruttatori fanno alle vittime. È una catena che, di generazione in generazione, non impedisce solo la libertà, ma la stessa storia. [...] Sotto la giurisdizione del sistema il nuovo, il progresso, è uguale all'antico, come sempre nuovo male.

Conoscere il nuovo non significa conformarsi ad esso e alla mobilità, ma contrastare la sua rigidità, indovinare che *la marcia delle armate della storia universale è in realtà un segnare il passo*. La teoria non conosce altra forza costruttiva che quella di illuminare col riverbero del male più recente i contorni della preistoria sopravvissuti al fuoco che l'ha distrutta, per vedere come essa gli corrisponda. Proprio il nuovo più recente, ed esso soltanto, è la vecchia paura, il mito [...]. *Solo chi capisce che il nuovo è identico all'antico, opera al servizio di ciò che sarebbe diverso.*¹³⁹

Potrà risultare capzioso, dopo questa serie di accuse ancora da sviluppare, che abbiamo espresso l'intenzione di trattare autori legati a grandi eventi storici, per poi individuare, di tre, due coetanei. In questo caso, al dato anagrafico corrispondono due vite molto differenti: Illich, di poco più vecchio di Gorz, si trova già fra il liceo e l'università, a Firenze, durante il secondo conflitto mondiale, e partecipa marginalmente alla resistenza italiana. Questi anni, che sono gli stessi che lo vedono avvicinarsi alla religione cattolica, da cui erediterà la sua tendenza al missionarismo ed alla pedagogia, riempiono il bagaglio concettuale di Illich a tal punto che, nel suo caso, possiamo parlare di maturità teorica ben prima degli anni Settanta (per quanto sia in questi che, come Gorz, egli pubblica le sue opere più note). Il divario, che rispecchia quello fra il primo e il secondo Novecento, è tale che l'approccio anarcoide, militante e religioso di Illich, per noi, intuitivamente sembra di un altro secolo.

Non si può dire lo stesso per André Gorz. Legatosi giovanissimo agli ambienti intellettuali francesi, è solamente con la sua uscita dall'egida sartriana, l'avvicinamento al socialismo revisionista, e la lettura delle opere dello stesso Illich, che egli scopre un rifiuto per le correnti di sinistra del movimento operaio. È solo con i tardi anni Settanta e i primi anni Ottanta, che si può finalmente parlare di lavoro *definito*, per l'opera gorziana. Se con Illich la differenza d'impostazione ci racconta di un secolo diverso, Gorz ci è invece vicino, come solo può esserlo un analista del passaggio fra il suo secolo e il nostro.

¹³⁹ T. W. Adorno, *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, p. 331-332.

Latouche invece, in tutto questo, ci si presenta come il legittimo erede dei due: autore di un pensiero assolutamente contemporaneo e squisitamente fuori dal tempo, senza alcun pensiero per l'indigenza, e pronto a presentare il mito come *nuovo*.

Ecco cosa ci attende: tre autori, tre passaggi storici, tre passaggi logici.

1. Ivan Illich

La convivialità contro l'intelletto

La guerra atomica

Lo strapotere immaginario

Illich è un pensatore profondamente manicheo. Tutti i contenuti su cui dirige la sua riflessione stanno fra loro in un antagonismo netto. Ciò che rese particolarmente persuasivo il suo pensiero, fu il profondo grado di partecipazione dell'individuo Ivan Illich alle situazioni concrete. Le critiche con le quali abbiamo attaccato il convivialismo degli anni a cavallo fra il XX e il XXI secolo additandolo come movimento piccoloborghese, vanno a segno anche per l'autore che ne fornì il vocabolario specifico, eppure nel suo caso penetrano solo fino ad un certo punto. È certamente possibile ricondurre il suo manicheismo a quella dicotomia autenticità/inautenticità (declinata in salute e malattia) con cui il movimento convivialista si crogiola nel fantasma dell'*altrove*, tuttavia, incarnando Illich stesso, in prima persona, uno dei poli dell'antagonismo che predicava, ne salta fuori una reificazione dell'Altro, di ciò che è oggetto della sua missione, e quindi errato e da combattere, che dà ai suoi elementi una certa dignità materiale. Gli autori che seguiranno mancano di questa dimensione, opera di un principio di assoluta singolarità: il lavoro concettuale di Illich ha le caratteristiche della *fede*, una fede che, però, radicando i propri giudizi nella sola individualità del suo decano, quando viene tramandata lascia di se stessa niente più che un apparato di criteri morali e angoscianti feticci. Questi ultimi sono oggetti caricati concettualmente, pregni di teoria, che fungono da simulacri dell'opposizione. La forma del pensiero di Illich, di un sapore cattolico ineguagliabile, ricorda quella del sacramento dell'eucarestia. Non si tratta di individuare in un corpo o in un oggetto ciò che reca il segno di una contraddizione, bensì di identificarvi la contraddizione stessa fattasi *cosa*¹⁴⁰.

...l'istituzione pone dei valori astratti, poi li materializza incatenando l'uomo a meccanismi implacabili. Come uscirne? Occorre interrogare se stessi: chi mi incatena, chi mi assuefà alle sue droghe? Porre la domanda significa già rispondere. Significa liberarsi dall'oppressione del nonsenso e della carenza, riconoscendo ognuno la propria capacità di imparare, muoversi, curarsi, farsi intendere e comprendere. Occorre tempo per uscirne? Bisogna capire

¹⁴⁰ L'intelligenza di Illich, ciò che ha fatto sì che la sua morale non cadesse mai nel cieco oscurantismo, consisté nel non far mai incarnare la contraddizione in un "chi", un individuo, ma sempre e solo in un oggetto. Il pensiero di Illich è produzione di simulacri universalistici.

che questa liberazione è obbligatoriamente istantanea, perché non c'è via di mezzo tra l'incoscienza e il risveglio. La carenza che la società industriale industriosamente coltiva non sopravvive alla scoperta che persone e comunità possono soddisfare da se stesse i loro *bisogni autentici*.¹⁴¹

Questa lode sperticata dell'immediatezza, che racconta la possibilità di un'auto-illuminazione, ci ricorda di come qualunque pensatore dialettico debba sempre guardarsi da ogni ipotesi che comporti eguagliare una parte con il tutto, un universale con un singolare: la determinazione, lo *horlieu* di una posizione, si dà sempre e solo in quanto mediata. Ogni essenzialismo è sempre e solo proprio della morale.

Ciò verso cui l'opera di materializzazione messa in atto dai feticci di Illich fa difetto, è la dimensione collettiva. Nel suo pensiero, il rapporto inscindibile è quello fra il singolo e l'orizzonte di fede. Ciò che sarà dell'umanità, in questa visione del mondo, dipenderà necessariamente e prima di tutto da ciò che sarà della dimensione morale di ogni individuo, alle prese con gli oggetti malvagi e corruttori.

...quello che verrà in seguito, per la coscienza, costituirà l'esperienza di ciò che lo spirito è: questa sostanza assoluta, la quale, nella perfetta libertà e autonomia della propria antitesi, cioè di diverse autocoscenze che sono per sé, costituisce l'unità di quelle stesse autocoscenze – Io che è Noi, e Noi che è Io. Solo nell'autocoscienza intesa come concetto dello spirito la coscienza ha il proprio punto di svolta: laddove essa, abbandonando la colorata parvenza dell'aldiquà sensibile, e la vuota notte dell'aldilà soprasensibile, fa il suo ingresso nel mondo spirituale della presenza.¹⁴²

Non vi è alcuna mediazione fra l'ordine della singolarità e della totalità, nel vangelo convivialista, se non quella della loro autonomia e reciproca identificazione. La pretesa particolarità individuale qui predicata, esclude che sia ammesso nelle norme del sistema un principio *formale* di eguaglianza. La sostanza assoluta (ciò che si dà nel mondo, ciò che esiste) è composta di autocoscenze che sono *per sé*, nella loro perfetta libertà ed autonomia – è, d'altronde, la portata rivoluzionaria del pensiero borghese che eredita dal cristianesimo il concetto di "persona", svincolandolo però dall'orizzonte universalistico dell'argomento teleologico – tuttavia, perché queste componenti singole possano essere dette *sostanza*, secondo Hegel dovrebbero essere autonome e tutte unite, tesi e antitesi della cosiddetta libertà del borghese. Solo in un "Io che è Noi, e Noi che è Io" si ha un punto di svolta, e si può finalmente trattare di quella che qui abbiamo chiamato logica ontologica, logica del concreto, la quale ha due ingredienti: l'abbandono della colorata parvenza dell'aldiquà sensibile e che si dissacri la vuota notte dell'aldilà soprasensibile. Il manicheismo di Illich abbraccia le narrazioni della corruzione e dell'altrove non per permettere un discorso su ciò che effettivamente è, ma per

¹⁴¹ I. Illich, *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Red edizioni, Milano 2013, p. 41.

¹⁴² G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, pp. 127-128.

proporre un doppio *dover essere*, uno per l'azione individuale del singolo e l'altro per la dimensione morale universale. Ogni giudizio analitico che presupponga l'esistenza *logica e materiale* di una dimensione collettiva è visto come una minaccia per l'autonomia dei singoli. Per evitare di ricorrere alla forma assertiva del giudizio, Illich deve fare dei due uno, fondere il singolo e l'universale in un "tutto" indefinitamente unito, che esisterà prima o poi, negli animi, nel giorno dell'illuminazione. L'indefinitamente uno però, si scinde in due: di fronte alla realtà manifesta e alle sue contraddizioni si istanzia un 'noi', dimensione in cui gli individui liberi, autonomi e diversi, sono costretti al riconoscimento reciproco e a scoprirsi formalmente uguali tra loro.

È il dramma della libertà-da-ogni-cosa, vagito borghese: per quanto impegno ci si metta, c'è sempre un *quid* che arriva a squilibrare l'"ordine". Queste perturbazioni, per un Illich che adotta (a sua volta) una retorica dell'attività, avvengono quando nell'ordine del mondo siamo costretti a registrare delle evenienze di passività *traumatica*, tipiche della realtà umana, e che un paradigma che predica una 'libertà per autonomia' non sa gestire. L'unica soluzione è, perciò, adottare una griglia categoriale che rifiuti in tronco queste passività, additandole come malattie sociali, pratiche da estirpare, perversioni.

Secondo noi gli ambiti principali di questa demonizzazione sono due, e corrispondono alle due narrazioni più care all'autore missionario: la prima è una passività d'intensità minima, la produzione, il lavoro sociale inteso come dimensione collettiva, universale; la seconda è, invece, di intensità massima, il dominio, quella dimensione strutturale che lascia intendere a chi deve passivamente subirla che ci sia una realtà sociale (da cui chi subisce è escluso) che agisce *malgrado* la sua volontà– il dominio, in fin dei conti, anche nel caso della dittatura o della monarchia, è l'evidenza tangibile dell'esistenza di una dimensione collettiva dell'umanità, è la dimostrazione dell'esistenza della *logica politica* ("io ed altri, *noi* non vorremmo che capitasse quel che sta capitando, eppure qualcuno ha per noi deciso così").

Illich misconosce e minimizza la contraddittorietà di queste due dimensioni, e nel sistema da lui sostenuto, le occulta, ne mistifica la cruda semplicità diluendola in essenzialismi, attribuendone gli effetti e le cause in feticci. Un immaginario che rimane invischiato nella massima della padronanza di sé, diversa dall'autonomia del soggetto-uomo che abbiamo incontrato nel capitolo sulla cura, eppure erede delle aberrazioni che quest'ultimo ha saputo creare, ora edulcorate nell'evocatività di questi simulacri, di questi cattivi idoli moderni – i quali, va detto, non sono cifra esclusiva del solo Illich, nella storia recente. Le mistificazioni, in fondo, sono come le mode: ritornano, si riciclano sempre.

I nostri feticci convivialisti andranno, allora, al ritmo di questi ragionamenti:

- i. Poiché l'immaginario dell'autonomia del singolo rispetto al sistema (totalità) è contraddetto dalla dipendenza dell'individuo dalla produzione sociale, Illich è costretto a condannare (rifiutandoli) *i mezzi* della produzione sociale. Con ciò si genera il feticcio dello strumento.
- ii. Poiché l'immaginario dell'autonomia del sistema rispetto ad ogni suo singolo elemento è contraddetto dall'universalità della dipendenza degli individui dalla produzione sociale (dialettica del dominio), Illich è costretto a condannare (rifiutandola) l'esistenza delle *strutture di produzione* quale esistenza storicamente concreta. Con ciò si genera feticcio della tecnocrazia.¹⁴³

Per farla breve, le tesi di Illich per prima cosa sostengono che, attraverso il processo di industrializzazione, l'umanità abbia superato i limiti della sua azione legittima, e che le metodologie della produzione industriale abbiano intaccato sia il modo di relazionarsi degli individui con i loro strumenti, che il modo che essi hanno di convivere fra loro – dalle teorie del fordismo alle analisi critiche del capitalismo cognitivo, fino alle radici della teoria critica dell'ideologia su cui poggia il nostro stesso metodo, da ogni parte si trovano forti conferme di tali deduzioni – eppure tale diagnosi sociale non si traduce in un'inchiesta sul moto di cambiamento di cui egli si sente testimone, bensì si imbarca nell'isolamento dello scarto risultante dal confronto fra due epoche non sempre ben definite: un passato prossimo di libertà ed autonomia, e un futuro prossimo di costrizione ed uniformazione. Ecco allora la seconda, fondamentale idea: tra le due epoche, *una* differenza. È significativo per noi che sia *una* differenza, perché Illich fa di quest'ultima un qualcosa, una *roba*, una *res* che esiste non solo perché ha un'insistenza ontologica, una funzione ideologica storicamente connotata, bensì perché la si può *tenere in mano*.

Abbiamo finalmente, in un sol colpo, la grande diagnosi: la serialità della produzione industriale avrebbe prodotto degli *artifici* in grado di sovvertire la relazione fra essere umano e oggetto, mettendo il primo al servizio del secondo.

La relazione dall'uomo allo strumento è divenuta una relazione dallo strumento all'uomo. [...] È un centinaio d'anni che cerchiamo di far lavorare la macchina per l'uomo e di educare l'uomo a servire la macchina. Adesso ci si accorge che a un certo punto la macchina non «funziona», che l'uomo non riesce a conformarsi alle sue esigenze, a

¹⁴³Si può già vedere qui una forma d'espulsione del concetto di dominio: il fatto che nel mercato capitalista i mezzi di produzione, e quindi la produzione stessa di un bene di prima necessità, come ad esempio l'acqua potabile, vengano privatizzati e che tale privatizzazione tenda al monopolio, ovvero tenda a far sì che l'insieme di tutti i viventi dipenda da un'entità singolare, è per Illich una bestemmia, una mostruosità, e non una conseguenza logica determinata dal sistema produttivo. Per questo suo moto di condanna, e quindi esclusione *a priori* di una presa in carico della difficoltà di gestire la contraddittorietà della dialettica umana dei bisogni, egli negherà per principio la possibilità che possa esistere qualcosa come un *commercium* (interdipendenza) universale, in qualsiasi modalità possa questo essere pensato, quale che si voglia essere il sistema incaricato di gestire la dinamica dell'interdipendenza. Egli dice, tuttavia, che: "Tutti hanno dei bisogni il cui soddisfacimento non possono procurarsi da soli"; ammissione che lo costringe, almeno in parte, a sostenere un'eguaglianza formale, e che lo costringerà a ridurre la portata di tale eguaglianza sul piano strutturale, predicando ordini di dominio limitati, locali, come se ciò potesse mai falsificare il carattere universale della produzione sociale.

farsi suo servitore a vita. Per un secolo l'umanità si è dedicata a un esperimento basato su questa ipotesi: lo strumento può rimpiazzare lo schiavo. Ora vediamo chiaramente che, impiegato per siffatti scopi, è lo strumento che fa dell'uomo il suo schiavo. La dittatura del proletariato e la dittatura del mercato sono due varianti politiche che celano lo stesso dominio da parte di un'attrezzatura industriale in costante espansione. Il fallimento del grande sogno di razionalizzazione progressiva porta a concludere che l'ipotesi è falsa. La soluzione della crisi esige un radicale rovesciamento: solo ribaltando la struttura profonda che regola il rapporto tra l'uomo e lo strumento potremo servirci degli strumenti che sappiamo costruire. Lo strumento veramente razionale risponde a tre esigenze: genera efficienza senza degradare l'autonomia personale, non produce né schiavi né padroni, estende il raggio d'azione personale. L'uomo ha bisogno di uno strumento con il quale lavorare, non di un'attrezzatura che lavori al suo posto. Ha bisogno di una tecnologia che esalti l'energia e l'immaginazione personali, non di una tecnologia che lo asservisca e lo programmi. L'industrializzazione programmatica ci ha progressivamente privato di tali strumenti. Io credo che occorra invertire radicalmente le istituzioni industriali, ricostruire la società da cima a fondo. Per essere efficiente e andare incontro ai bisogni umani che pure determina, un nuovo sistema di produzione deve ritrovare la dimensione personale e comunitaria. La persona, la cellula di base, congiungono in maniera ottimale l'efficacia e l'autonomia: soltanto sulla loro scala si può determinare il bisogno umano la cui produzione sociale è realizzabile. [...] Intendo per convivialità il contrario della produttività industriale.¹⁴⁴

Illich predica all'indirizzo di una realtà in cui la persona comune avrebbe la padronanza dei mezzi di produzione, eppure riesce ad approdare a questa conclusione solo a patto che non si affermi la scontata realtà, ovvero che i mezzi sono già saldamente nelle mani di un soggetto. Piuttosto che cedere ad una simile tentazione, meglio postulare che gli strumenti stessi abbiano conquistato a spese dell'umanità una loro dimensione propria, progressivamente sempre più terrificante¹⁴⁵. Abbiamo a che fare, allora, con singoli strumenti che, per via della metodologia con cui sono stati prodotti, sono intrinsecamente malvagi, per loro stessa natura corruttori, e che perseguono scopi propri: esistono al fine di riprodurre il sistema industrializzato, così che si asservisca l'umanità intera e che si giunga alla deflagrazione del mondo per come lo conosciamo. Quali siano le motivazioni, il guadagno¹⁴⁶, anche solamente un'idea riguardo a quale possa essere la prospettiva di questa dinamica catastrofica – tutto ciò resta un mistero: le forze del male perseguono l'annichilimento in quanto tale.

Distogliendoci dalla comoda ironia con cui sarebbe legittimo, entro un certo limite, ricevere queste interpretazioni, notiamo come nella citazione riportata emerga anche una descrizione di quel pensiero che Illich reputa responsabile della nascita e dell'espansione della società degli strumenti:

¹⁴⁴ I. Illich, *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁴⁵ Se, come si fa con il latte, si scremasse da questa mistura di narrazioni l'indigesta e pesante dose di formule apocalittiche e, in un eccesso di zelo, si addolcisse l'intruglio con q.b. d'esaltazione di queste nuove entità, presentando il tutto come una rottura ontologica col passato, ci si troverebbe catapultati al tavolo della colazione dei sostenitori del *postumanesimo*.

¹⁴⁶ Guadagno che sarebbe una più che legittima categoria per valutare l'operato di queste entità, la cui origine è, per Illich, evidentemente da ricondurre alle logiche del *mercato*, e la cui mancanza, allora, è forse più significativa delle altre.

“il grande sogno di razionalizzazione progressiva”, fallito, che accomuna “la dittatura del proletariato e la dittatura del mercato”¹⁴⁷. La razionalizzazione qui menzionata consisterebbe nel progetto moderno di sopprimere e imbrigliare ogni immediatezza, ogni intuizione, innatismo e spontaneità della realtà, per dirigerla razionalmente e gestirla, trarne guadagno, muovere verso il progresso.

La parte di verità di queste affermazioni equivale a rimproverare la classe operaia moderna di non essere una classe di schiavi: è noto che il modo di produzione antico fondato sulla schiavitù si è rivelato refrattario allo sviluppo tecnologico (non lo schiavismo capitalistico però). Dal fatto che la lotta di classe sia stata e sia uno stimolo all’innovazione tecnologica non consegue che delle forme e della natura di questo sviluppo siano responsabili i lavoratori: esso è sempre stato il frutto delle scelte effettuate dai capitalisti per i loro bisogni di valorizzazione del capitale e di dominio sulla forza lavoro. L’intero argomento è interessante solo perché rivela l’ottica distorta di certo ecologismo deluso dalla sinistra ufficiale, il quale cerca nella classe operaia, invece che nella linea politica dei partiti operai riformisti, una spiegazione (falsa) alle proprie delusioni. La conclusione che si deve ricavare invece dalla situazione messa in luce [...] è che occorre sottoporre le tecnologie a una scelta consapevole, controllata socialmente e razionalmente, in vista di fini non egoistici; occorre cioè sottrarla ai rapporti capitalistici di produzione. Se questo è il compito che ci si propone, la classe operaia è il primo alleato che si incontra sulla propria strada.¹⁴⁸

A dimostrazione di come un robusto conservatorismo apra la strada ad analisi fruttuose, siamo costretti a restare disciplinati e a notare come, strizzato l’occhio alla disillusione operaia, si possano riscrivere i termini del cambiamento della società capitalista in una direzione in cui il vecchio soggetto rivoluzionario andrebbe “ridimensionato”, magari allargato. L’operaio recalcitrante al capitale crede troppo nella tecnica, mentre andrebbe tenuto a mente che il peccato originale, consiste proprio nella castrazione dell’immediatezza. Per Illich il problema è tutto ciò che, stando a lui, trasforma necessariamente razionalità in meccanizzazione. Tuttavia egli non indulge mai in una spiegazione che ci fornisca un disegno di come questo avvenga. Si affida piuttosto a menzioni evocative di questa castrazione, usando molti termini per definire questo stesso principio in ambiti diversi. Alle volte parla di burocratizzazione forzata, altre di capitalizzazione del sapere, altre ancora di monopolizzazione legislativa, o irreggimentazione, supercontrollo radicale. La retorica antitotalitaristica e sensazionalistica di queste nomenclature è variamente spesa per formulare accuse (sempre identiche, pagina dopo pagina) al sistema industrializzato, di volta in volta riguardanti il caso particolare dell’educazione scolastica, della produzione di beni alimentari, dei trasporti...

¹⁴⁷ Si tratta della medesima accusa che si è incontrata fra le sei *impasses* attribuite al socialismo da Federici, “il culto della tecnologia e dell’industria”, che Illich designa come un punto in comune fra società capitalista e socialista.

¹⁴⁸ T. Bagarolo, *Marxismo ed ecologia*, Nuove edizioni internazionali, Milano, 1989, p. 90.

Masticati un poco i più semplici principi psicoanalitici, si scopre presto che è un gran godimento del paziente quel lavoro che unisce irreggimentazione e castrazione, ordine ed astinenza, per proiettarli in uno spauracchio trascendente che fungerebbe da causa di tutti i suoi mali. È la funzione del Grande Altro, occhio che tutto osserva e che, giudicandoci, è responsabile di tutte quelle azioni che intraprendiamo a nostro svantaggio. Illich pare sentire la presenza di qualcosa che opera una castrazione massima, tale addirittura da snaturare l'uomo e metterlo in condizione di mutilarsi della sua spontaneità e accettare il grigiore dell'irreggimentazione. È un'ambiguità, quella al fondo del discorso illichiano e del suo moralismo, che cozza con la semplicità con cui quello stesso autore si occupa di fra vita sana e dannosa. È qui che, secondo noi, si intravede un'origine ben più concreta dietro i feticci magici e la condanna delle castrazioni: l'assetto spettacolare e devastante della catastrofe a venire, la sensazione di una colpa prometeica che si ha nel leggere Illich parlarci di una natura distrutta e di un uomo snaturato dal "Grande Fratello macchinico", ha un tacito argomento *storico* a suo sostegno. L'invenzione della bomba atomica.

Nel momento in cui è andata in porto la produzione "razionale" di quell'oggetto raccontato come dotato di tale potenza, da fungere da deterrente per qualsiasi conflitto a venire¹⁴⁹, si è diffuso, nel mondo spaccato a metà dei blocchi della guerra fredda, un pensiero infestato dallo spettro di una forza ultraterrena, a fatica imbrigliata dalle maglie della scienza che l'aveva partorita. Tutti i timori riguardo scrupoli, responsabilità, eccessi, snaturamenti e terrore del non-ritorno, si trovavano immediatamente riassunti in un unico grande *affaire*.

L'immagine del fungo atomico è fortemente legata a quella costellazione storica e concettuale post-bellica in cui emerge per la prima volta l'interrogativo riguardo gli effetti dell'azione umana sul *pianeta*, ovvero su una natura non più intesa come entità organica ma come *sistema*, oggetto chiuso e puntuale, dotato di confini e soggetto a leggi, le cui variazioni macroscopiche coinvolgono l'uomo in quanto suo elemento, e non semplice osservatore disinteressato.

"L'era dell'ecologia inizia nel deserto nei pressi di Alamogordo, New Mexico, il 16 Luglio 1945, con una abbagliante esplosione di luce e una crescente nuvola di gas radioattivi a forma di fungo". C'è del vero in quest'affermazione provocatoria lasciata da Donald Worster nell'epilogo del suo interessante libro, *Nature's Economy*. I potenziali pericoli posti dall'energia atomica alla salute e all'ambiente furono riconosciuti molto in fretta, ed eventualmente si trasformarono nel bersaglio primario dei movimenti ambientalisti di massa. Per tutta risposta, ecologi professionisti sfruttarono con profitto le preoccupazioni riguardo l'energia atomica come giustificazione convincente per intraprendere studi riguardo gli ecosistemi. Ma l'*Era dell'ecologia* e l'*Era atomica*

¹⁴⁹ Quella che passò alla storia come strategia MAD, acronimo per "Mutual Annihilation Deterrence", ovvero "deterrenza per mutuo annichilimento", il cui anagramma significa, in inglese, pazzo, folle, scriteriato. La formula fu resa famosa dal ministro della difesa statunitense MacNamara e dall'amministrazione sovietica facente riferimento al segretario di Partito. A riguardo risulta ancora molto interessante la prima sezione del testo di Vesna Danilovic, *When the Stakes are High. Deterrence and Conflict among Major Powers*, University of Michigan Press, Ann Arbor (USA) 2002.

coincidono per ragioni importanti, diverse da quelle suggerite da Worster. L'energia atomica fornisce agli ecologi un'entusiasmante nuovo insieme di strumenti, tecniche e opportunità di ricerca. A fronte di ciò, per l'ecologo professionista del periodo post-bellico, l'energia nucleare si presentò come una lama a doppio taglio: capace di scatenare la catastrofe eco-sistemica, ma al contempo in grado di chiarire innumerevoli misteri della natura, a beneficio dell'umanità.

Forse ancora più influenti di questi innovamenti tecnologici furono le opportunità economiche dell'era atomica. Nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale, l'AEC (*Atomic Energy Commission*) divenne una fonte autorevole di fondi per la ricerca ecologica. L'ecologia eco-sistemica beneficiò largamente dalla sua associazione con una delle agenzie di Washington di più alto profilo, e tuttavia in alcun modo si poteva parlare di una relazione asimmetrica. Come suggerito da Eugene Odum nel 1965, nei decenni seguenti al conflitto mondiale si sviluppò un circuito di influenza reciproca tra energia nucleare ed ecologia eco-sistemica. Si potrebbe anche pensare ad una forma di simbiosi tra le due, di cui entrambe beneficiarono.¹⁵⁰

L'immaginario di Illich, in qualche modo in sintonia con lo scetticismo post-moderno della sua epoca, avverso ad ogni pretesa universalistica del pensiero umano, rappresenta il contraltare popolare e moralistico di quella società totale e militarizzata proposta da un lato dall'imperialismo culturale statunitense, e dall'altro dallo statalismo burocratico sovietico, colpevoli in egual misura di aver prodotto il marchingegno della fine del mondo.

Si tratta di un sentimento di stampo squisitamente europeo, liberale fin nelle sue fondamenta, che porta il pensatore della convivialità a contrapporre la libertà del singolo individuo alle costrizioni di ciò che egli percepisce come entità astratte e non tangibili, finzioni artificiali, il Mercato e lo Stato, entrambe prodotte da quel virus che ammala l'uomo: la ragione.

Una postura anarchica, quella di Illich, che pecca sia per la sua prossimità alle facezie del pensiero liberale che sostengono che "la società non esista, poiché esistono solo gli individui", che di cecità, poiché finisce per allearsi con quell'"empirismo superficiale" che abbiamo già incontrato e che, ennesima mistificazione dell'immediatezza, vorrebbe rifiutare il fatto che l'uomo esista solo in un mondo di mediazioni, strumenti, costrutti ed artifici. Per Illich Dio è morto, e non siamo noi ad averlo ucciso, bensì i nostri mostri, la tentacolare entità artificiale data alla luce della tecnica. Egli reagisce alla scissione umano/natura, che abbiamo visto articolarsi nel concetto marxista di *Stoffwechsel*, e che si sente forte e chiara nella molto reale possibilità della devastazione dell'olocausto nucleare, interponendo ai due termini un oggetto postulato *ad hoc*, che, se venisse espulso dal mondo, permetterebbe ai "due di (ritornare a) fare uno". È proprio per questo che, abbiamo calcato sull'importanza, nel pensiero di Illich, di rifiutare l'esistenza delle dinamiche di produzione. La promessa convivalista è: niente più tecnica, niente più *problema* fra uomo e natura.

¹⁵⁰ J. B. Hagen, *An entangled bank : the origins of ecosystem ecology*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1992, pp. 100-101 [traduzione nostra].

La produzione, i suoi mezzi, le sue logiche, sono le forme concrete in cui si traduce, in maniera necessariamente complessa, l'ineliminabile divisione in due fra uomo e natura. È nella produzione, nel lavoro, che si articola, fin dalla sua più stupida immediatezza, la vita di tutti noi. I feticci di Illich sembrano allora i risultati del rovesciamento di quello che, nel materialismo dialettico, è detto "salto qualitativo", ossia che, a date condizioni, le scissioni meccaniche e ripetitive della dialettica della quantità vanno incontro ad un loro passaggio di grado e producono, pur mantenendo le loro forme materiali immediate, un cambio di significazione, un ordine diverso.

L'obiettivo di Hegel [...] è nientemeno che generare la dialettica dell'Uno e del molteplice, dell'infinito e del finito, il principio di ciò che noi, marxisti ortodossi, chiamiamo l'accumulazione quantitativa, che si presume, come tutti sanno, di produrre un salto qualitativo [...] il mistero è che nella Logica di Hegel tutto ciò si ritrova nella sezione "Qualità", che nell'ordine di esposizione precede la Quantità. Ma Hegel, come sempre, ha ragione. Dal momento che dell'Uno non si può dire nulla senza impegnare assieme ciò che è qualitativo e la forza. È il motivo per cui uno degli obiettivi di quello che stiamo dicendo è stabilire che il famoso "salto" dal quantitativo al qualitativo, lungi dall'essere la misura che fa esplodere tutti i termometri, include un effetto di un soggetto. [...] Al colpo di forza del Creatore miracoloso, [Hegel] sostituisce la fatica, la sofferenza, e la durata circolare di una sorta di rivelazione di sé attraverso la quale l'assoluto giunge alla contemplazione compiutamente dispiegata di se stesso. Ed è questo percorso attraverso le gallerie dell'Uno che è il tutto del mondo. Ben inteso, l'iniziale colpo di forza così accennato si ritrova esposto in tutti i paragrafi. È la stessa accumulazione di questi decreti arbitrari che allo stesso tempo fa avanzare la pesante macchina globale del Sistema e tesse dappertutto la trama penetrante e frammentaria del materialismo hegeliano.¹⁵¹

Il sistema, il materialismo hegeliano, è tutto immerso in una dimensione di lavoro che si apre quando interviene un colpo di forza a scindere lo stallo di un'accumulazione quantitativa. I feticci di Illich mettono l'accento sulla dimensione dell'accumulazione quantitativa fino a farle occupare il posto del salto qualitativo, suturandolo, forcludendo la dimensione della scissione uomo/natura per non abbandonare l'idillio dell'equilibrio originario nel quale – sempre se mai sia esistito – ancora teneva duro la cellula unitaria del paradiso naturale. La razionalità universalistica, la sua scienza, hanno prodotto delle aberrazioni. Non ci sembra un'affermazione proprio "cascata dal cielo". Ma il dato storico in cui si radica, è sufficiente da giustificare la teoria dei feticci? In questa sutura si nasconde a stento l'oggetto esemplare dello scollamento radicale, della fine dell'idillio, che deve essere il nostro punto di partenza per fornire un'analisi storica materialistica di tutta la questione.

Nel trattare l'elemento concreto della bomba atomica, uno storico marxista sarebbe probabilmente disposto ad ammettere che essa rappresenti un salto qualitativo storico e tecnologico. Ma è solo l'apparenza del discorso. Da un lato, infatti, è banalmente falso l'orizzonte totalizzante della

¹⁵¹ A. Badiou, *Teoria del soggetto*, cit. pp. 55-56.

catastrofe¹⁵², sia per quanto concerne il mondo (che le sopravvivrebbe), che per quanto riguarda l'umanità (che non ne sarebbe affetta tutta allo stesso grado). Allo stesso modo – c'è ancora qualcosa da scovare, in Illich – volendo a tutti i costi *dei due fare uno*, tale interpretazione racconta di un gioco fra annichilimento e salvezza, termini opposti e polari che parlano di pacificazione definitiva, una prospettiva la cui caratteristica fondamentale è l'oblio di quell'elemento interno alla situazione che *costringe* l'uno a dividersi in due, il disconoscimento dell'intrinseca contraddittorietà della realtà, del suo nucleo scisso.

...poiché l'avidità di profitti della classe dominante contava di soddisfarsi a spese di essa, la tecnica ha tradito l'umanità e ha trasformato il letto nuziale in un mare di sangue. Dominio della natura, insegnano gli imperialisti, è il senso a ogni tecnica.

Ma chi vorrebbe prestar fede a un precettore armato di sferza che indicasse il senso dell'educazione nel dominio dei bambini da parte degli adulti? L'educazione non è forse in primo luogo il necessario ordine del rapporto tra le generazioni e dunque, se di dominio si vuol parlare, il dominio non dei bambini ma di quel rapporto?

Così anche la tecnica: non dominio della natura, dominio del rapporto tra natura e umanità. [...] Il brivido di un'autentica esperienza cosmica non è legato a quel minuscolo frammento del mondo naturale che noi siamo abituati a chiamare «natura». Nelle notti di sterminio dell'ultima guerra una sensazione simile all'estasi degli epilettici scuoteva le membra dell'umanità. E le rivolte che seguirono sono state il suo primo tentativo di impadronirsi del nuovo corpo.

Il *potere* del proletariato è l'indice della sua guarigione.

Se la disciplina di questo non gli penetra fin nel midollo, nessun arzigogolo pacifista lo salverà.¹⁵³

Nella condizione angosciata della società della guerra fredda, il lato del nodo attraverso cui, *costantemente ed irrimediabilmente*, la consapevolezza di esistere in una realtà di strutturale violenza non cessava mai di fare capolino e far tremare la coscienza delle masse, era l'ordine amministrativo dello stato e degli organi a di esso superiori, reificato nell'Orologio dell'Apocalisse¹⁵⁴, a solenne dimostrazione quotidiana del potere che gli apparati hanno sugli individui, cui si accompagnava una coscienza generale dell'importanza dei prodotti sociali per soddisfare i bisogni di ognuno. Prodotti di un lavoro globale ben più complesso di quello del singolo individuo, oggettivamente indispensabili, pur con grande rammarico di Illich e del suo astio per la dipendenza da quelle 'logiche quantitative' che egli considerava solo un "artificio sociale".

¹⁵² Trattasi infatti di una prima lettura immediata del nuovo grado di significazione aperto dal congegno nucleare. La stessa Guerra Fredda si articola come dialettica storica concreta che presuppone un uso bellico della distruzione su ampia scala, e che quindi *presuppone* la sopravvivenza di una parte della società. Credere diversamente sarebbe ripiombare nello stesso allarmismo di Illich (ma abbiamo già potuto dire di come le mistificazioni siano come le mode e tendano a ripetersi nei secoli). Se c'è una domanda legittima da tenere ben presente pensando agli orizzonti catastrofici, bellici od ecologici, di oggi, essa è: "Poiché qualcuno di certo sopravvivrebbe, chi sarebbe, e perché proprio costui?".

¹⁵³ W. Benjamin, *Un importante critico francese a Berlino*, in *id.*, *Opere complete* Vol. 2, Einaudi, Torino 2001, pp. 462-463.

¹⁵⁴ Ancora una volta, non è un caso che il *Doomsday Clock* sia passato, dal 2007, a calcolare il conto alla rovescia per la catastrofe ecologica.

L'unica via di fuga, l'unico angolo di salvezza per chi non fosse in grado di ammettere la realtà tutta tangibile del potere strutturale, l'effettività di ciò che è simbolico o immaginario, è chiudersi in un fazzoletto, cercare un cono d'ombra (reale o preteso) in cui la legge non arriva. È la retorica del margine. Si tratti dell'autonomia forzata di gruppi refrattari al discorso dominante, o di spazi intellettuali in cui trovar pace, o figure d'identificazione "libere" per diritto di nascita, signore sul loro stesso immaginario – quel che conta è individuare e difendere il *comfort* di una zona franca, poter trovare sollievo dalla struttura e dalla realtà. È la favola della politica borghese: liberi individui autonomi che scelgono a piacimento la loro lotta, che decidono *di diritto* come barcamenarsi nella realtà, che ruolo avere in quella struttura di produzione, che oggi non ha più nulla di universale, né alcuna dimensione sociale, e che eppure è ancora così pretestuosamente identitario, poiché il ruolo che ognuno svolge (scegliendo! ognuno di propria sponte!) è immedesimazione immaginaria, col gruppo ristretto o con l'etichetta che si è preferita.

Illich predica, in fin dei conti, di fronte al terrore della perdita di se stessi nella fredda macchina universale, la dottrina della singolarità, dell'autonomia spirituale (dell'io contro il suo *esplacement*), e dell'autonomia produttiva (del gruppo conviviale contro la produzione bieca e macchinica). Il salto qualitativo viene offuscato e proiettato oltre se stesso per sostenere quello che, invece, è un giudizio a priori: la distinzione fra il bene creativo, spontaneo, e il male produttivo, ordinato.

...qui io non mi occupo dei conflitti tra persone o delle lotte dei gruppi fra loro. Ciò che mi interessa non è l'opposizione tra una classe di sfruttati e un'altra classe proprietaria degli strumenti, ma l'opposizione che si situa anzi tutto tra l'uomo e la struttura tecnica dello strumento, poi, e di conseguenza, tra l'uomo e certe professioni il cui interesse consiste nel mantenere tale struttura tecnica. Nella società, il conflitto fondamentale riguarda atti, fatti o oggetti sui quali delle persone entrano in opposizione formale con le imprese e le istituzioni manipolatrici. Formalmente la procedura contraddittoria è il modello dello strumento di cui i cittadini dispongono per opporsi alle minacce che l'industria fa pesare sulla loro libertà. [...] Ma questa obnubilante unanimità non inficia per niente la mia tesi: una rivoluzione che trascuri di utilizzare le procedure giuridiche e politiche si condanna al fallimento. Solo un'attiva maggioranza di individui e di gruppi che cerchino, con una procedura conviviale comune, di recuperare i propri diritti, può strappare al Leviatano il potere di stabilire i confini che, per sopravvivere, bisogna imporre alla crescita, e quello di scegliere i limiti che ottimizzano una civiltà.¹⁵⁵

Ecco allora che si profila, nell'affermazione dell'immaginario e nell'oblio dell'intelletto, unica dimensione di salvezza, la formula a partire dalla cui ambiguità, di fronte alla catastrofe naturale, prenderà piede il movimento della decrescita: il micro, l'autogestione degli individui entro i limiti della loro vista, contro il macro, da rifiutare e da escludere, ovvero il *dominio*, l'utilizzo ragionato e concreto delle strutture.

¹⁵⁵ I. Illich, *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, cit., p. 127.

Un salto qualitativo aveva portato gli oggetti della scienza e le loro categorie fredde a costituire nuovi ordini di significazione nella dialettica del lavoro, ovvero nella relazione fra soggetto e mondo, e tuttavia si è creduto corretto escludere che ciò potesse interessare l'ordine delle strutture, la forma delle organizzazioni in cui sono posizionati gli individui. Il primo autore di questa nostra triade anticipa, col suo anarcoide timore per ogni istituzione, l'errore borghese dell'individualismo attivista. Illich fu uno di tanti, pensando al nodo $S \nabla A$, a sperare che, disconoscendone la funzione strutturale (attribuendola invece ad un elemento *incantato* come sono i suoi feticci), si potesse maneggiare, e riprogrammare la legge. Per il suo caso, come per quello degli autori che faremo seguire, la scomoda domanda che dobbiamo porre è: “come agire?”, poiché là dove si crede di poter disporre liberamente delle strutture, inevitabilmente emerge la refrattarietà di queste ad essere manipolate, in tutta la loro impietosa concretezza.

La violenza è la levatrice di ogni società antica, pregna di una nuova società.¹⁵⁶

Ci potremo limitare a questo interrogativo per accorgerci che le risposte che otterremo non sapranno *in che modo* esse possano sviluppare la contraddittorietà della situazione che sta davanti ai nostri occhi. In un modo o nell'altro, a mancare sarà sempre la dimensione traumatica, concreta, reale, in favore, di una soluzione immediata, liscia, senza complicazioni¹⁵⁷ che non siano meramente quantitative. La decrescita è quella proposta ecologica che non pensa la *violenza* del salto qualitativo.

Io posso solo congetturare in che modo si arriverà alla crisi; ma non ho dubbi sulla condotta da tenere dinanzi a essa e nel suo corso. *Credo che lo sviluppo si arresterà da solo*. La paralisi sinergica dei sistemi che l'alimentano provocherà il crollo generale del modo di produzione industriale. Le amministrazioni credono di stabilizzare e

¹⁵⁶ K. Marx, *Il capitale*. Volume I, cit., p. 907.

¹⁵⁷ È davvero la prova definitiva del fatto che Illich sia il portatore ecologico della parola borghese il fatto che egli, pur lasciando la soluzione di tutte le cose alla più totale indefinitezza, nel non menzionare alcun genere di organizzazione politica nell'orizzonte della convivialità, attribuisca invece un'importanza determinante al *diritto* e all'*amministrazione*: “Nella loro struttura, la procedura politica e quella giuridica si integrano reciprocamente. Entrambe modellano ed esprimono la struttura della libertà nella storia. Se si ammette questo, la procedura formale può costituire il migliore strumento drammatico, simbolico e conviviale per l'azione politica. Il Diritto conserva tutta la sua forza anche quando una società riserva a dei privilegiati l'accesso alla macchina giuridica, anche quando si faccia beffe sistematicamente della giustizia e mascheri il dispotismo sotto il mantello di finti tribunali. Anche quando colui che si appella al linguaggio ordinario e alla procedura formale viene irriso e messo sotto accusa dai suoi compagni di rivoluzione, anche allora il ricorso dell'individuo alla struttura formale iscritta nella storia di un popolo resta lo strumento più potente per dire il vero, per denunciare l'ipertrofia cancerosa e il dominio del modo di produzione industriale come l'ultima forma di idolatria. Si è presi dall'angoscia quando si constata che l'unico nostro potere per arginare l'ondata mortale sta nella parola e, più esattamente, nel verbo, giunto sino a noi e ritrovato nella nostra storia. Solo il verbo, con tutta la sua fragilità, può raccogliere la moltitudine degli uomini perché il dilagare della violenza si trasformi in ricostruzione conviviale” (– I. Illich, *cit.*, p. 139). È davvero molto difficile, dal punto da cui lo osserviamo, non ridere dell'idea del pensiero illichiano secondo cui, a fronte del “cattivo specialismo” del mondo medico, scolastico o burocratico, si possa sempre confidare nel “buon specialismo della toga e della parola” proprio del diritto (*astratto*, per aggiungervi l'attributo giustamente affibbiatogli da Hegel).

armonizzare lo sviluppo affinando i meccanismi e i sistemi di controllo, ma non fanno che precipitare la megamacchina istituzionale verso la sua seconda soglia di mutazione.¹⁵⁸

2. André Gorz

La cognizione contro il lavoro

Il 1991

Fine del simbolico, forzamento dell'immaginario

Forse che anche con Gorz abbiamo a che fare con un autore dedito a misconoscimenti radicali e a narrazioni sensazionalistiche? Decisamente no.

Per chiudere l'argomento in una riga, potremmo dire che, per quanto ci riguarda, Gorz ha avuto la funzione storica di situare i grandi temi di Illich riguardo la critica della produzione industrializzata di saperi e di merci, in un ambito più ristretto: la questione ecologica. Si tratta, a dire il vero, di uno spostamento di fuoco. Così come al cinema capita di osservare il lavoro di un tecnico della fotografia che, chiudendo il giusto obiettivo e aggiustando la distanza di un'immagine, permette allo spettatore di notare la particolarità di qualcosa che già si trovava in scena, anche Gorz, nel panorama, non inventa nulla. Fa solo sì che il discorso prenda in maggiore considerazione un particolare elemento, A, o meglio, il nodo $S \Leftrightarrow A$.

Non urta che ciò venga ottenuto attraverso un paradigma teorico di matrice marxista, in grado di fuggire, per la gran parte, il manicheismo illichiano. Ora, il percorso del pensiero di André Gorz non si può ridurre alle sue simpatie socialiste e alla lettura di Illich. Si può, però, senza troppi dubbi, riassumerlo con una formula maccheronica: "ecologia = marxismo + convivialità", con la quale si finge che nella somma non si annidino delle pericolose riduzioni. L'idea generale di Gorz è di usare i due termini così che uno corregga l'altro, nella speranza di escludere dalla definizione di "ecologia" ciò che di essa verrebbe predicato da coloro che egli designa come i suoi avversari. Mettiamo a confronto due passi, volutamente speculari, dello stesso Gorz, che ci illustreranno questo ennesimo tentativo di unire due in uno:

L'economista non si occupa dunque di quel che gli individui pensano, sentono e desiderano, ma solo dei processi materiali, indipendenti dalla loro volontà e che le loro attività producono in un ambiente (sociale) limitato dal punto di vista delle risorse. È impossibile dedurre *una morale* dall'economia politica. Marx è stato uno dei primi a comprenderlo. L'alternativa che egli vedeva era, molto schematicamente, questa:

– o gli individui riescono a riunirsi e, per sottomettere i processi economici alla loro volontà comune, sostituiscono alla divisione sociale del lavoro la cooperazione volontaria dei produttori associati;

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 131.

– oppure gli individui rimangono dispersi e separati: in questo caso i loro obiettivi saranno annientati dai processi economici e, presto o tardi, uno Stato forte imporrà loro in modo autoritario, in vista dei propri fini esterni, quella cooperazione che essi si sono rivelati incapaci di realizzare autonomamente rispetto ai loro stessi obiettivi comuni.

Insomma: ‘Socialismo o barbarie’.¹⁵⁹

In sé stesso, questo primo pezzo dice poco. Dimostra, certamente, ed è degno di nota, che la ricezione e l’interpretazione di Marx di cui Gorz si avvale si impernia sulla convinzione che sia possibile dedurre una *morale* per l’economia politica, o quantomeno che sia da condannare il fatto che l’economia politica, nella sua forma attuale, non sia morale, una colpa in cui l’economista incappa perché decide di non occuparsi di sentimenti e desideri (affermazione, secondo noi, già di per sé discutibile).

La citazione esprime, in fin dei conti, questa massima: non potendo dedurre una morale dall’economia politica, onde evitare di cadere nella trappola dello stato autoritario (figura che, scritta con la grafia di Gorz, deve sempre essere letta con il nome proprio ‘Unione Sovietica’), *gli individui* che volessero cambiare le cose devono riuscire ad unirsi e a sottomettere i processi economici. Da un lato vediamo una certa continuità fra il simulacro della tecnica illichiano e come sono descritti questi processi economici, che paiono essere a loro volta indipendenti, recalcitranti al controllo umano. Dall’altra è evidente la nullità attribuita alla dimensione di classe: il primo passo per l’azione è nelle mani dei singoli individui. Abbiamo già potuto sincerarci di cosa questo significhi – lo spostamento dell’asse politico dalla sfera della collettività a quella della singolarità – per il materialismo dialettico, ma è necessario lasciare ulteriore spazio alle parole dell’autore. Saranno queste a far intravedere come una retorica della complessità possa tradursi, pigiati i giusti tasti, in demonizzazione di tutto ciò che è strutturato (Gorz fu, d’altronde, un fervente oppositore dello strutturalismo francese, di qualunque colore esso fosse). Troveremo presentata una ennesima lotta fra il catastrofico universalismo del sistema e la scintillante libertà di spirito dei singoli. In alcuni casi si dovrebbe ricordare che, seppur si opponga alla barbarie, il socialismo non è un’illuminazione.

L’ecologista si trova di fronte all’attività economica nella stessa posizione dell’economista di fronte alle attività individuali o comunitarie. L’ecologia come disciplina specifica non si applica né alle comunità né alle popolazioni il cui modo di produzione non implica effetti duraturi o irrimediabili sull’ambiente circostante: le risorse naturali appaiono qui come infinite, l’impatto dell’attività umana come trascurabile. Nel migliore dei casi la cura nei confronti della natura si pone sullo stesso piano del vivere in maniera salubre (“l’igiene”), parte integrante della cultura popolare. L’ecologia emerge come disciplina specifica solo nel momento in cui l’attività economica distrugge o perturba irreversibilmente l’ambiente circostante e, in questo modo, compromette la prosecuzione della sua stessa dinamica, oppure ne muta sensibilmente le condizioni. L’ecologia si occupa appunto delle condizioni che

¹⁵⁹ A. Gorz, *Ecologia e libertà*, cit., p. 33.

l'attività economica deve soddisfare e dei limiti esterni ch'essa deve rispettare per non provocare effetti controproducenti o addirittura incompatibili con la propria prosecuzione.¹⁶⁰

Affermazioni analitiche che condivideremmo pienamente, non appena le si integrasse alle righe appena commentate, ci forniscono un distillato di ecologia in tre punti: *primo*, esistono dei processi, dei prodotti dell'uomo, che, per via della loro natura tecnica grigia, sfuggono alla morale, sono neutri, acefali; *secondo*, l'opera di Marx esprime un *ultimatum*, vita e morte si avvicinano sul filo della differenza tra cooperazione e dispersione; *terzo*, l'ecologia è un problema post-industriale, perché solo l'uomo del mondo globalizzato si deve preoccupare dell'estensione delle sue azioni.

Possiamo chiudere la nostra sequenza preliminare rivedendone i punti a confronto con una sovrapposizione fra Karl Marx e Ivan Illich, offertaci da Gorz di prima mano:

[L'ecologia] ci mostra che la risposta alla scarsità, alla nocività, all'intasamento e alle *impasses* della cultura industriale deve essere cercata non in un accrescimento ma in una limitazione o una riduzione della produzione materiale. Essa rivela che può risultare più efficace e 'produttivo' gestire i giacimenti naturali piuttosto che sfruttarli, sostenere i cicli naturali invece che intervenire su di essi. Tuttavia, è impossibile dedurre una morale dall'ecologia. Ivan Illich è stato tra i primi a comprenderlo. L'alternativa che egli vede è, schematicamente, questa:

– o ci si unisce per imporre alla produzione istituzionale e alle tecnologie dei limiti che permettano la gestione delle risorse naturali, preservino gli equilibri favorevoli alla vita, sostengano le dinamiche comunitarie e la sovranità degli individui (opzione conviviale);

– oppure i limiti necessari alla preservazione della vita calcolati e pianificati in modo centralizzato dagli ecoingegneri, e la produzione programmata di un ambiente di vita ottimale sarà affidata ad istituzioni centralizzate e a tecnologie oppressive (opzione tecno-fascista sulla cui strada siamo già più che per metà avviati).

Insomma: 'Convivialità o tecnofascismo'.

L'ecologia, a differenza dell'ecologismo, non implica affatto il rifiuto di soluzioni autoritarie, tecnofasciste. È importante che se ne prenda coscienza. Rigettare il tecnofascismo non può dipendere da una scienza degli equilibri naturali; al contrario, deve derivare da una scelta politica e culturale. L'ecologismo utilizza l'ecologia come leva per una critica radicale di questa cultura e di questa società. Ma l'ecologia potrebbe anche essere utilizzata per l'esaltazione dell'ingegneria applicata ai sistemi viventi.¹⁶¹

Il lavoro che attende tutti: mettere con l'ecologismo e la sua morale un freno all'ecologia, scienza senz'anima, prona all'autoritarismo e al malgoverno. Il *primo* ed il *terzo* punto, a fronte di questo raffronto, risultano l'uno il corollario dell'altro: i processi-oggetti, prodotti dell'uomo che gli si sono ribellati, sono stati possibili solo con l'avanzamento tecnologico dell'era industriale e la sua scienza universalistica. Alla produzione di strumenti catastrofici di Illich, Gorz sostituisce l'idea più raffinata secondo cui le arti tecniche sviluppate dall'umanità abbiano progressivamente raggiunto uno stato di *rarefazione* tale che, con l'avvento della produzione industriale e del pensiero ad essa

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 34.

¹⁶¹ *Ivi*, pp. 36-37.

corrispondente, sia calato nel mondo un nuovo genere di entità astratta, universale, che sfugge alle regole morali. Lo *Stoffwechsel* sembrerebbe esistere, arcigno e angosciante, solo per l'uomo che, incrinatolo, ha scoperto il delicato equilibrio dell'ecologia.

Questa menzione della morale, specie di raddoppiamento d'imputazione che accomuna economia politica ed ecologia, potrebbe sembrare un retaggio novecentesco. Distrattamente, potremmo pensarlo come un afflato "religioso", del genere di quelli che sentiamo che ci differenziano dalla generazione precedente alla nostra. Screditare così il passaggio vorrebbe dire bendarci gli occhi con le nostre stesse mani ed impedirci di scoprire la funzione mediatrice del *secondo* punto: l'universalismo è stato ormai diagnosticato, i processi acefali in qualche modo esistono e rendono impossibile ai piccoli gruppi, quelli in cui si rifugiava l'avanguardia conviviale, d'ignorare la questione ecologica. Quest'ultima, come le disuguaglianze violente forzateci dal capitale e dalle ideologie su cui esso si sostiene, non può essere risolta in un orizzonte individuale, perché la sua forma universale è *quantitativamente* inafferrabile da un singolo, la sua dimensione di dominio troppo schiacciante. Eppure, *qualitativamente*, un giudizio singolare su di essa può essere proferito. Si può dire qualcosa come "la catastrofe è sbagliata". È possibile scorgere nel giudizio morale, nell'umanistica sentenza di giustizia e superficiale presa di coscienza, uno strumento appropriato per alleggerirsi dalla pressione del sistema.

All'universalità del capitalismo, storica ed economica, al suo dominio, si può provare, così, a contrapporre un universale interiorizzato, un'universalità individuale, l'insondabile profondità della persona, quella stessa brodaglia metafisica che viene adoperata per fare l'apologia della società del *libero arbitrio*, assoluta espressione della potenza dell'individuo ("penso e faccio *ciò che voglio*").

Confondendo ancora una volta ciò che è logico con ciò che *si vorrebbe* razionale; giocando perciò con un'inversione di attori, si accusa il sistema per il suo essere "impersonale", imputandogli una amoralità – come se potesse mai essere diversamente – e sostenendo, in ultima battuta, che tutto ciò che è necessario per un cambiare la realtà, sia fornire al mercato, all'industria, alla produzione, un po' di coscienza, indurli a *mettere un po' di giudizio*. Dare un'anima al Golem a piede libero.

Un discorso, che nei suoi principi si presenterebbe marxista, viene, con un colpo al tavolo, totalmente ribaltato. Sotto l'influenza dell'individualismo borghese, che insegna come il cambiamento debba *in primis* e soprattutto venire dai singoli cittadini, viene edulcorata ogni ipotesi di variazione sistemica.

Travisando l'assunto da noi sostenuto per cui le ideologie sarebbero materiali, Gorz vede in un cambio di regime sovrastrutturale tutto quanto sarebbe necessario per modificare anche commercio e mezzi di produzione, eludendo ancora quel "come agire?" che condurrebbe, anche questa volta, ad interrogarsi riguardo a quali conflitti si incontrino ad adottare seriamente tale tattica. Nella

sovrastuttura si ripete quella conflittualità concreta che sempre viene messa in campo da uno stato di dominio, il quale, di direttive morali senza orizzonti di *lavoro*, ovvero di un fronte senza organizzazione, farà davvero o Stato autoritario, o barbarie, o entrambe le cose.

Solo un potere regolatore può sostituirsi all'autoregolazione naturale. Questo esempio, per nulla utopistico, intende illustrare il seguente principio dell'ecologismo (se non dell'ecologia): è meglio lasciar fare alla natura piuttosto che correggerla al prezzo di una crescente sottomissione degli individui alle istituzioni, degli uomini al potere di altri uomini. Ciò che gli ecologisti rimproverano agli ingegneri dei sistemi, infatti, non è la violazione della natura (che non è sacra), ma l'istituzione di nuovi strumenti di potere implicata da quella violazione. Lo si può constatare: la scelta ecologista è chiaramente incompatibile con la razionalità capitalista. Essa è però altrettanto incompatibile con il socialismo autoritario che, anche in assenza di una pianificazione centralizzata dell'economia nel suo complesso, è il solo socialismo che sia stato costruito fino ad oggi. Al contrario, la scelta ecologista non è incompatibile con il socialismo libertario o autogestionario, anche se non si confonde con esso. Essa si situa infatti ad un altro livello, più fondamentale: quello dei presupposti materiali extra-economici.¹⁶²

Timore e riduzionismo si palesano come gli unici mezzi con cui rapportarsi alle questioni del potere, della struttura e dell'organizzazione (pretestuosamente ridotte ad una sola), un atteggiamento di cui inizia a palesarsi il contraltare, ovvero il principio seguente: poiché l'universalità è ormai data, la responsabilità della catastrofe ecologica si è dischiusa con essa, l'unica cosa che ha senso fare è aderire alle forme così offerteci, prendendole come fossero l'unico orizzonte d'azione possibile.

Nella terminologia con cui abbiamo descritto $S \rightarrow A$, abbiamo definito *azione* ciò che interessa la situazione in relazione al soggetto. Se accettassimo, con Gorz, che la determinazione del soggetto sia in tutto e per tutto causata dall'ordine vigente sulla situazione (in modo non dissimile da quanto abbiamo visto per le lotte d'emancipazione), saremmo indotti ad assumere che mettere in discussione il mercato quale unico operatore d'universalizzazione costituirebbe una mossa controproducente, poiché si indirizzerebbe il lavoro del soggetto verso un'azione *in opposizione* a ciò che lo determina proprio in quanto soggetto. Il che sarebbe un po' come dire che, nella famosa dialettica fra servo e padrone di Hegel, che il lavoro del servo (attraverso il quale quest'ultimo porta allo scoperto una verità: è il padrone ad essere *dipendente*, e non viceversa), svolge la sua funzione solo e strettamente quando *ricosciuto* dal padrone, dall'organismo detentore del potere.

C'è una parte di verità in tale ipotesi. Tuttavia, quando si presuppone un'identificazione semplice e non contraddittoria tra il luogo del potere e l'organismo che lo detiene (il padrone aristocratico o il più astratto composto di relazioni che costituisce il mercato), il significato del discorso passa dall'essere una considerazione di buon senso strutturale, "il potere esiste, ed è ineliminabile", ad

¹⁶² *Ivi*, p. 38.

un'apologia delle forme di dominio esistenti, ovvero "il potere *vigente* esiste, ed è ineliminabile (perché di troppo *dispendiosa* eliminazione)".

Gli economisti verdi di formazione neoclassica riconoscono che lo sviluppo economico ha generato problemi ambientali, ma sostengono che uno sviluppo economico ulteriore possa risolvere tali problemi invece che aggravarli. L'ambiente è inteso come un bene di lusso, soggetto alla domanda del mercato. Gene Grossman e Alan Krueger hanno proposto che durante i primi stadi dello sviluppo capitalistico l'impatto ambientale aumenti, ma che con l'aumento della *affluence* interna a queste società cresca anche il valore che il pubblico attribuisce all'ambiente – alla natura, alla vita animale, all'aria pulita, all'acqua potabile.

Il desiderio sociale per una migliore qualità ambientale, principalmente espresso come domanda e consumo di prodotti e servizi *green*, farà pressione, questa la previsione degli economisti, su governi e aziende, fino a farli investire in tecnologie e merci *eco-friendly*. Aziende e cittadini potranno permettersi queste merci *green* grazie al benessere generato dallo sviluppo economico. Per questo motivo, gli economisti ambientalisti tendono a sostenere che il mercato vada legittimato e lasciato operare senza interventi radicali, così che l'attuale sviluppo economico porti ad un livellamento e ad un eventuale declino dell'impatto della società sulla natura. Una parabola somigliante ad una U invertita rappresenta la relazione fra sviluppo economico ed impatto ambientale; è nota come curva Kuznets, seguendo le formulazioni date nella teoria di Simon Kuznets riguardo il rapporto fra crescita economica e disparità di reddito. Per quanto questa visione possa dirsi, riducendo a termini economicisti, materialista, in essa la natura resta un "*background*", come un'entità data per scontata, un reame da manipolare in base alla necessità. Il ragionamento, anche nei circuiti economici, segue questo principio: il mercato determina ogni valore ed importanza del mondo materiale, perciò ogni "problema" che non abbia conseguenze immediate per lo sviluppo economico non è propriamente un problema. Il processo e i cicli naturali non sono una preoccupazione finché l'ambiente resta pensabile come una risorsa produttiva. La modernizzazione ecologica, assorbendo parte del lavoro di questi economisti verdi, sostiene che "la sola possibilità per uscire dalla crisi ecologica sia procedere nel processo di modernizzazione". La forma particolare dell'ammodernamento che si va ad imbracciare non deve essere in radicale discontinuità con l'attuale sistema economico e le sue istituzioni.¹⁶³

È chiaro allora, seguendo questo ragionamento, che non solo non possono avere senso i rifiuti dell'ordine della situazione radicali e dal gusto anarchico, come quelli proposti da Illich, ma nemmeno possono avanzarsi pretese di individuare nuovi accessi all'ordine dell'universalità: nuove contraddizioni, quindi nuove crisi, nuove soggettività e nuove strutture. Badiou, in un passo di *Teoria del soggetto* in cui probabilmente ci offre la più chiara delle sue definizioni di contraddizione, tratteggia chiaramente quale sia la forma istituita da queste teorie.

La correlazione minima consisterebbe nel riconoscere la scissione, porre il Due come pura e semplice unità del processo. Si tratta cioè di dire "questa è una contraddizione, una unità di contrari, questo due è la divisione in atto dell'Uno.

¹⁶³ J. B. Foster; B. Clark; R. York, *The Ecological Rift. Capitalism's War on Earth*, cit., p. 227-228,

Ben più forte è la correlazione contenuta nell'argomento della lotta dei contrari, la quale denota un processo di distruzione che interessa l'identità di ciascun termine nella dislocazione da ciò da cui esso è diviso. La lotta è la correlazione come rovina dell'Uno.

La semplice contraddizione di classe è una *costante strutturale*, permanente, è *riparabile economicamente* (correlazione debole), la lotta di classe è un processo dalle condizioni particolari, d'essenza interamente politica, e che non è implicato nella semplice correlazione debole.

Confondere contraddizione di classe e lotta di classe, fare dell'indistinta correlazione della contraddizione una prassi, è l'ipotesi filosofica dell'economicismo, dell'operaismo, del marxismo della sonnolenza e d'anfiteatro.¹⁶⁴

D'altronde, è questa la *forma mentis* che supporta questo specifico tipo di soluzione. Se ogni genere di universale è comunque da ritenersi sbagliato e corruttore (si badi bene: escluso quello che si fonda sul dogma dell'individualità), tanto vale barcamenarsi con quello che già impera. Il che significherà, di conseguenza, anche una tendenziale stabilità dell'ordine della situazione, ovvero della sua organizzazione e della forma dei suoi apparati, quelli dello Stato così come del mercato. Solamente con le ipotesi che introdurrà Latouche avremo modo di vedere questa dinamica storica prendere forme esplicite, eppure è con Gorz che il discorso che tiene assieme emancipazione e riflessione ecologista resta imbrigliato in qualcosa che, in fin dei conti, è un morbido conservatorismo riformista.

Secondo quanto abbiamo chiamato *logica politica*, l'approccio gorziano prospetta un congelamento del sistema nelle sue caratteristiche strutturali, a cui, attraverso il riversarsi dell'azione nel rigagnolo del giudizio morale, si affianca un'iperplasia dell'immaginario degli antagonismi, di cui viene caricata la sfera personale di coloro che credono ancora di poter proferire la parola 'politica'.

Gorz è, in verità, un prodotto del suo tempo, tempo che indirizza molti intellettuali di sinistra verso ipotesi che non vedono più nella collettività della classe, bensì nell'orizzontalità del riconoscimento, la dimensione propria dell'azione politica. Dopo decenni in cui i partiti e le ideologie di sinistra al cinismo, dal mondo venduto come "forma di lucida razionalità", rispondevano con tattiche volte a spingere verso l'associazionismo entusiastico e la fiducia negli ideali, la tenuta del discorso di soggettivazione era del tutto sfuggita alle mani della politica organizzata, per cadere sulle spalle della sensibilità dei singoli individui. Sono interessanti, a questo riguardo, due affermazioni avanzate da Chantal Mouffe in occasione di un'intervista (pensata per essere pubblicata) rilasciata assieme ad Ernesto Laclau.

Sostengo anch'io che il problema, oggi, non sia tanto riguardo la questione di classe, quanto riguardo una critica del sistema capitalista. [...] Hanno uno slogan, in Francia, "L'economia di mercato sì. La società di mercato, però, no".

Ciò che il neoliberismo vorrebbe avere sarebbe non solo l'economia di mercato, ma la trasformazione dell'intera

¹⁶⁴ A. Badiou, *Théorie du sujet*, cit., p. 42. Con le ultime due sferzate, Badiou si rivolge al riformismo e al marxismo parlamentare, al PCF e al PSF.

società in un mercato. È qui che penso che la sinistra possa effettivamente farsi venire in mente e proporre nuove strategie. Dobbiamo accettare che non possiamo sognare [*we're not going to dream of*] un sistema completamente diverso, ma che ci sono tante diverse forme possibili di regolamentazione del capitale, e che alcune di queste sono compatibili con le lotte per l'uguaglianza e via dicendo. Questo dovrebbe costituire il nucleo di un progetto di sinistra. Perciò io credo che ridefinire quei parametri socialisti sia ciò di cui abbiamo veramente bisogno oggi.¹⁶⁵

E, a distanza di poche battute:

...credo che si debba riconoscere come, per molte persone, “far parte” [*belonging*] sia importante. [...] Io credo, allora, che si debba considerare che l'appartenenza [*belonging*], il fare parte, non è qualcosa di arcaico o superato o da destituire a fronte dell'idea che con la globalizzazione si stia tutti diventando “cittadini cosmopoliti”.¹⁶⁶

Per i termini che ci siamo dati, l'ultima espressione di Mouffe potremmo tradurla in “individui universalizzati”. È peculiare l'ipotesi che vi sia qualcosa come un'individualità carica di universalità *per mezzo* della globalizzazione. Tuttavia, è nostra ferma convinzione che sia l'espressione “*belonging*”¹⁶⁷, a racchiudere quanto abbiamo sopra descritto: un'identificazione senza collettività, un *demos* senza organizzazione, l'immedesimarsi in una narrazione localizzata¹⁶⁸ per riconoscersi ed essere riconosciuti. In questo bisogno di appartenenza è racchiuso il rapporto fra immaginario e narrazione, che oggi noi tutti percepiamo sulla nostra pelle.

L'immaginario è la forma primordiale di racconto, che serve per nascondere alcuni punti morti originari. L'immaginario sociopolitico *par excellence* è, sicuramente, il «mito dell'accumulazione primordiale» [...] che rappresenta il mito dell'origine del capitalismo, celando la violenza della sua vera genealogia [...] Lacan è pur sempre anti-narrativista: lo scopo finale del trattamento psicoanalitico per colui che è in analisi non è di organizzare le proprie esperienze di vita confuse in un (altro) racconto coerente, con tutti i traumi correttamente integrati, e così

¹⁶⁵ *Hope, Passion, Politics. A conversation with Ernesto Laclau and Chantal Mouffe*, in M. Zournazi, *Hope: new philosophies for change*, Pluto Press Australia, Annandale (NSW) 2002, pp. 135-136 [traduzione nostra].

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 145.

¹⁶⁷ Che, letteralmente, significa appartenere, ma, nel caso in cui si trattasse (come qui) di persone, esso veicola più il concetto di “essere al posto appropriato”, nel senso, ad esempio, dell'essere membro di una comunità, o di essere a proprio agio, trovandosi nel proprio ambiente. Un termine, allora, dotato di un significato che, senza difficoltà, possiamo dire impregnato di dinamiche di identificazione. Nello stesso testo, in modo quasi apologetico, così ne parla Julia Kristeva: “Ho già scritto che quando una comunità (sia essa una famiglia, ma anche un singolo, anche se principalmente ciò vale per famiglie, gruppi sociali o nazioni) attraversa una crisi di qualche tipo (alti tassi di disoccupazione, inflazione, crescita del prezzo del carburante, etc.), o magari accade che avvenga un importante flusso d'immigrazione o cose del genere, in tali casi è molto difficile superare tale crisi d'identità senza aggrapparsi ad un'identità ideale di qualche tipo. In una crisi, questa identità ideale funge da stampella, quasi fanaticamente – ‘Non so chi sono, sono al verde, disoccupato e ho perso la mia identità, eppure sono parte di qualcosa [*but I belong*]’”. Il senso di appartenenza [*belonging*] è uno stratagemma per esorcizzare questa crisi d'identità. Possiamo criticarlo, o sottolinearne i limiti, ma è inevitabile: in questa epoca l'umanità ha bisogno del senso di appartenenza per sopravvivere. Ciò a cui apparteniamo, sia che si parli di ambiente familiare, di una religione, di un senso di appartenenza ad un'etnia o ad una nazione, ci serve come una cintura di sicurezza senza la quale non possiamo stare. La domanda è se potremmo o meno disfarcene. Non credo che ne siamo ancora in grado: i tempi non sono maturi. Se dovessi farlo, io stessa mi sentirei nuda, allo scoperto! Ma abbiamo proprio bisogno di tenerla tanto stretta? O possiamo pensare di allentarla un poco? Penso che si possa, ma non senza un enorme sforzo da parte del singolo individuo, e non senza un ripensamento di come intendiamo la democrazia.” – *Joyful Revolt. A Conversation with Julia Kristeva*, in *ivi*, pp. 66-67.

¹⁶⁸ Anche se spesso la dimensione territoriale in senso proprio non c'è minimamente, si tratta più di territorializzazioni concettuali o sociali, per dirla *à la* Deleuze.

via. Non si tratta solo del fatto che alcuni racconti sarebbero «falsi», basati sull'esclusione di eventi traumatici e volti a colmare le lacune lasciate da queste esclusioni – la tesi di Lacan è molto più forte: la risposta alla domanda «perché raccontiamo storie?» è che il racconto in quanto tale emerge con lo scopo di risolvere un qualche antagonismo fondamentale risistemandone i termini in una successione temporale. È questa la vera forma di racconto che testimonia dell'antagonismo represso.¹⁶⁹

Trovandosi di fronte a “la fine delle grandi narrazioni”, avendo osservato il percorso del crollo dell'URSS, largamente condito dalle condanne occidentali alla gestione del potere e degli apparati sovietici, e da quelle più o meno pretestuose per il fallimento socialista nel campo della nascente questione ecologica (che prese forma in modo ideologicamente indelebile nel disastro di Chernobyl), i contemporanei di Gorz si trovarono in mano gli elementi necessari a sintetizzare una nuova formula, di cui la preoccupazione per l'ambiente fu, in verità, il perfetto catalizzatore. La corsa alla disillusione nei confronti di forme di potere ed organizzazione alternative si mescolò all'agognato sollievo rispetto alla tensione causata da una situazione internazionale militarizzata sotto il segno del nucleare, dove il fallimento tecnico ed amministrativo dell'esplosione del reattore ucraino si trasformarono in un unico sigillo per chiudere le ormai fievoli retoriche della speranza comunista. La narrazione che si venne a produrre fu nulla più che la legittima figlia della “strategia della follia” (MAD): voltata ormai l'ultima pagina del libro degli antagonismi “al vertice”, il mondo si sarebbe disteso sotto un unico discorso d'universalità (quello abbracciato dall'ambientalismo borghese), escludendo finalmente il conflitto e la violenza dal piano strutturale.

Il racconto che abbiamo visto passare da Illich a Gorz veicola un'immagine di rifiuto dell'autorità e del dominio, perché in essi si paventa l'anticamera del totalitarismo, della violenza sistemica, strutturale e di stato. Žižek ne parla nel rigo immediatamente successivo a quanto abbiamo appena citato:

Proviamo a elaborare questa volontà di dare un senso narrativo all'antagonismo in riferimento alla divisione del dominio della legge in legge pubblica neutrale e nel suo osceno supplemento superegoico. Il problema nella definizione di «totalitarismo» come eclissi della Legge simbolica neutrale, così che l'intero dominio della legge è «macchiato» dal Super-io osceno, è: come possiamo concepire l'epoca precedente? Cioè, dov'era l'oscenità del Super-io prima della venuta del «totalitarismo»? Qui emergono due racconti opposti:

- Il racconto secondo il quale, con l'avvento della modernità, la legge radicata nelle comunità tradizionali concrete, e pertanto permeata dalla *jouissance* di uno specifico «stile di vita», si spacca in Legge simbolica neutrale e suo supplemento superegoico di oscene regole implicite: è perciò solo con l'avvento della modernità che emerge l'ordine legale neutrale della legge liberato dalla *jouissance* sostanziale.
- Il contro-racconto (foucaultiano) secondo il quale, nell'epoca della modernità, la norma della Legge giuridica tradizionale viene sostituita dalla rete delle pratiche disciplinari. La modernità implica la «crisi delle investiture», l'incapacità dei soggetti di assumere un mandato simbolico. [...] Di conseguenza, l'esercizio

¹⁶⁹ S. Žižek, *Che cos'è l'immaginario?*, il Saggiatore, Milano 2016, pp. 29-30.

disciplinare del potere che soppianta la pura legge simbolica è per definizione macchiato dal godimento superegoico [...].

Il problema è che questi due racconti, nei loro aspetti fondamentali, sono reciprocamente esclusivi [...]. L'unica soluzione a questo vicolo cieco, naturalmente, è considerare questi due racconti come i due sforzi ideologici complementari di risolvere/nascondere il soggiacente vicolo cieco che risiede nel fatto che la Legge è stata «sporcata», stigmatizzata, dal godimento nel preciso istante in cui è emersa come legge formale universale/neutrale.¹⁷⁰

Ecco che la condanna del potere come elemento intrinsecamente corruttore trova una sua rielaborazione: il potere non lo si può rifiutare in quanto esecrabile, eppure ogni sua forma è *già-da-sempre-stata* esecrabile. La sua parte più oscena, che si incarna nel totalitarismo di stato ma che è già concreta nello spettro della guerra totale e dell'annichilimento (anche quello ecologico), è connaturata all'emersione della Legge, del potere come elemento universale, anche quando lo si vorrebbe credere *neutrale*, freddo, disinteressato, come gli strumenti e i feticci descritti da Illich.

Il fatto, ciò che davvero costituisce l'oscenità della questione, è che il potere non è mai disinteressato, ma sempre partigiano. E così le sue narrazioni.

È l'intrinseca contraddittorietà di quella situazione che viene attraversata dal *posto* del potere. Lo stato, diceva Lenin, è sempre lo strumento in mano ad una classe a discapito di un'altra. In altre parole, il potere contiene sempre una porzione di violenza strutturale.

Il motore del processo della lotta ideologica, processo che è l'essenza dell'ideologia stessa, è dunque proprio la lotta di classe nel senso preciso che l'agente universale delle trasformazioni è la rivolta rivoluzionaria delle masse. È la rivolta delle masse che costituisce la base pratica della resistenza ideologica, e dunque la base pratica delle trasformazioni dell'ideologia dominante stessa, il cui essere si determina storicamente come resistenza alla resistenza.

Da questo punto di vista, il principio secondo cui "sono le masse che fanno la storia" si estende alla storia dell'ideologia [...]. Ciò da cui bisogna partire è, ancora una volta: "Là dove c'è oppressione c'è rivolta".

La resistenza ideologica non è mai altro che l'insieme delle rappresentazioni di cui la rivolta ha bisogno per unificare se stessa, per fissare i propri obiettivi, raccogliere le proprie energie nella legittimità frammentaria di una nuova concezione del mondo. Evidentemente, la resistenza stessa si dispiega nell'elemento della dominazione [...]. Da un lato [...] essa entra in contraddizione aperta con le idee dominanti; dall'altro [...] ne è necessariamente segnata. Nel suo proprio seno si [...] produce dunque simultaneamente un rafforzamento della contraddizione antagonista nello spazio dell'ideologia e un dibattito interno non antagonista. La lotta ideologica è per eccellenza il luogo di articolazione della contraddizione antagonista.¹⁷¹

Giudizio morale, feticcio, riconoscimento, sono tutte narrazioni tese a nascondere (diagnosticandola come innaturale, deleteria, peccaminosa) l'asimmetria costitutiva di questa presa di posizione.

¹⁷⁰ *Ivi*, pp. 31-32.

¹⁷¹ A. Badiou, *Sull'ideologia*, in *Teoria della contraddizione*, cit., pp. 130-131.

L'uso irriflesso e superficiale, da parte di qualsiasi discorso teorico, di questi stratagemmi non è che una ripetizione sempre dello stesso nascondimento. Il risultato che ne ottengono è, a prescindere dall'uso che vogliono farne, un infondato posizionamento ideologico. Infondato perché il suo lavoro primario è escludere ogni possibile inchiesta riguardante quale posizionamento (*esplacement*) esso avvalli, poiché la risposta ottenuta sarebbe, immancabilmente, una sola: quello vigente. Sotto questo aspetto, l'arte retorica pacifista del moralista e la retorica "esclusiva" del populismo odierno sono identiche¹⁷².

Anche scevra dei suoi feticismi, la narrazione illichiana cade in pieno nel primo dei due tipi di racconto proposti da Žižek, mentre ci sembra che l'indirizzo di Gorz viri verso il secondo. Due tempi complementari di una fase storica in cui ad uno, Illich, come abbiamo visto, non riesce di accettare gli orrori della modernità, mentre il secondo trova finalmente un *ordine* di fronte al disgregarsi di quanto, agli occhi del mondo, rappresentava "la grande alternativa" (simbolica ed immaginaria) al sistema capitalista incarnato dagli Stati Uniti d'America¹⁷³.

Dicendo [...] "il sistema è corrotto, e va radicalmente soppresso" non si è ancora detto alcunché, in ogni caso non si è detto niente di politico. Poiché non esiste nessun sistema sociale differente che sia comprensibile, controllabile e stabile, in favore del quale il capitalismo reale potrebbe essere eliminato; e nemmeno un soggetto storico eligibile alla sua soppressione. L' "alternativa globale" che il comunismo sembrava, precedentemente, offrire, ha smesso di essere credibile già dagli anni Cinquanta – se mai lo fu effettivamente. Con il colare a picco definitivo del sistema sovietico sono affondati tutta una varietà di socialismi che – e lo potremmo dimostrare teoricamente – non potevano definirsi "veri socialismi".¹⁷⁴

¹⁷² "Il populismo è spesso connesso col messianismo. Le classi subalterne, che da tempo immemorabile subiscono lo sfruttamento e l'oppressione e che hanno visto alternarsi al potere classi sociali e ceti politici tra loro diversi ma accomunati dalla volontà di mantenere il rapporto di dominio, hanno la tendenza a rappresentarsi l'emancipazione come una negazione totale che, assieme allo sfruttamento e all'oppressione, ponga fine una volta per sempre a tutti i possibili strumenti di sfruttamento e oppressione. Ecco delegare nella speranza e nell'immaginazione l'apparato statale nelle sue diverse articolazioni, l'esercito, la polizia, persino la norma giuridica in quanto tale, tutto ciò che rende possibile e consacra l'esercizio della forza e il dispiegarsi della legge del più forte. Nella nuova società non c'è più posto neppure per la proprietà privata, per limitata che possa essere, e neppure per il denaro in quanto tale: L'una e l'altro rischierebbero di eternare o di far riemergere la polarizzazione sociale e la sopraffazione del povero a opera del ricco. Anche la famiglia non può non essere guardata con sospetto: essa è il veicolo della trasmissione ereditaria della proprietà e della ricchezza e del marciume e della violenza a esse connesse. Perché siano sostenibili e durature, queste radicali trasformazioni non possono restare confinate a un singolo paese, ed ecco nell'immaginazione delegare anche i confini statali e nazionali. Dato che mancano tutti i presupposti materiali e oggettivi per la realizzazione del mondo totalmente nuovo qui evocato e invocato, il soggetto chiamato a operare il miracolo è individuato negli spiriti superiori, estranei alla volgarità e alle tentazioni degli uomini comuni, che proprio per questo agiscono virtuosamente in modo spontaneo, senza bisogno di norme imposte dall'alto e dall'esterno." – D. Losurdo, *La questione comunista*, cit., p. 133-134.

¹⁷³ La funzione d'immagine cristallizzata che diamo alla caduta del regime sovietico, come ogni processo "di nominazione" accademico, è necessariamente grezzo. In Europa occidentale i movimenti marxisti extraparlamentari e parlamentari erano già da anni in posizioni di dissenso nei confronti dell'URSS e, in alcuni casi, addirittura refrattari a considerare la collettività organizzata come ambito primario del politico.

¹⁷⁴ A. Gorz, *Capitalisme, socialisme, écologie*, Galilée, Paris 1991, p. 14 [traduzione nostra].

Gorz predica la disillusione riguardo l'ipotesi che l'umanità possa darsi un diverso ordinamento, composto di un differente sistema di apparati e di relazioni, a partire da uno sforzo di riorganizzazione strutturale. Nella teoria marxista, dove questa sequenza è detta 'processo rivoluzionario', la riorganizzazione prende piede da un elemento del sistema (una classe, elemento complesso) posizionato, *esplacé*, in una specifica condizione: la sua esistenza è contemporaneamente, per il sistema, necessaria e nulla. Ha il massimo grado di *horlieu*.

Con la teoria del processo rivoluzionario si ha a che fare con un pensiero, insomma, il cui tentativo è di fornire una scienza formalizzata dell'azione secondo le leggi logica politica. È mosso dalla volontà di individuare l'elemento strutturale, ovvero identificare simbolicamente il fattore che reca in sé la determinazione del cambiamento (il soggetto rivoluzionario, il proletariato). La mancanza, che altrove abbiamo sottolineato, di una teoria riguardo a quanto seguirebbe, ovvero il sedimentarsi simbolico della classe rivoluzionaria in un ordinamento nuovo, ad esempio in uno stato e nei suoi relativi apparati, fa sì che, a rigore, non ci sia mai stato qualcosa come una continuità rigida, un formulario di passaggi necessari, a condurre dalle pagine della MEGA fino alla realtà specifica, ad esempio, dello stato sovietico.

In compenso, l'aver registrato la corruzione e gli errori di quest'ultimo ha minato profondamente l'idea che un'organizzazione ragionata potesse costruire qualcosa di alternativo a ciò che, invece, le società sarebbero diventate, per così dire, spontaneamente, nel corso dei secoli; che nulla di concreto possa *realmente* prendere piede a partire da un progetto identificato ed assunto su di sé da parte di una collettività organizzata. L'infinità entropica delle energie che compongono il mondo A (in $S \subseteq A$), sedimentatesi nel tempo in strutture, sovrastrutture, ambienti e territori, sono impenetrabili per un soggetto individuale, dotato solamente di razionalità e del suo raggio d'azione limitato. Se si volesse pensare l'azione in qualche maniera ancora in contraddizione con la situazione, per Gorz, sarebbe necessario vedere la rottura come una conseguenza, come il risultato dell'emersione di un nuovo tipo di elemento che si riconoscesse come *qualitativamente* differente. Guardando la cosa dal punto di vista di A, potremmo dire che, a sentire Gorz e tutti i sostenitori del congelamento del simbolico, il cambiamento verrebbe a seguito della nascita di un nuovo soggetto, la cui semplice esistenza nel mondo comporterebbe una nuova azione, capace di sciogliere, progressivamente, il ghiaccio calato sulla struttura. L'allargamento, allora, dello spazio di riconoscimento, l'uniformazione d'accesso alla sfera della partecipazione (che pure era parte degli obiettivi della "tradizionale" società post-rivoluzionaria) al fine di semplificare la venuta di questa soggettività, divenne l'indirizzo primario dell'azione della sinistra.

Ciò che Žižek chiama "la crisi delle investiture" è una tendenza correlata proprio a questa attesa: costituito un luogo del soggetto vuoto, che spasmodicamente si tenta di riempire con il nome di

gruppi legati ad antagonismi locali in lotta per l'emancipazione¹⁷⁵, quel che resta è l'acefalo binomio tra norma (il disciplinamento universale da parte del sistema, incentrato sui termini di sicurezza e pacificazione) e pratiche private (quelle stesse discipline d'abitudine che con l'ultimo Foucault¹⁷⁶ si ergono a baluardo della resistenza individuale contro l'annichilimento a cui costringerebbe, altrimenti, il potere). Ciò va a braccetto con la naturale conseguenza del *blocage* strutturale, ovvero il progressivo allargamento delle sue categorie.

Per quanto noi si sia lontani dal voler sostenere l'inutilità di lotte come furono (e sono) quelle condotte per ottenere il reddito universale o per reindirizzare la scala di valori lavorativi dallo spettro della produzione a quello della riproduzione, pretese legittime che una società che si pone le giuste domande sulla crisi planetaria deve vagliare, ci limitiamo a notare come tutte queste proposte rientrino perfettamente nella diagnosi di cristallizzazione dell'universo simbolico: né corrette né distruttive di per sé, sono però l'estensione di una logica, quella capitalistica, che fiorisce nel propagarsi delle contraddizioni su cui essa si impenna (e che tiene salde anche violentemente, se necessario). Per nobile che sia l'ipotesi, ad esempio, di un reddito universale, essa è identica, seppur di segno differente, alla proposta neoliberista di attribuire un valore monetario alle moli di ossigeno (valore positivo, premio) e di anidride carbonica (valore negativo, ammenda) prodotte dalle singole industrie: non sostituendo la costituzione fondamentale dell'economia capitalista, si punta ad allargarne l'ordine su scala planetaria.

Sembra che l'indirizzo intrapreso, che diverrà più esplicito con il processo d'omologazione altermondialista (quello della falsa dialettica *global/no-global*), comporti l'estensione quantitativa all'infinito della 'megamacchina' nella speranza che i suoi processi si omogeneizzino in un salto qualitativo forzato¹⁷⁷, sotto lo sguardo castrante della morale universale¹⁷⁸. In qualche modo ci troviamo ancora una volta di fronte alla speranza di poter ottenere il capitalismo senza le sue contraddizioni. Per escludere la possibilità oscena del totalitarismo, viene adottato un sistema che, per suo principio, favorisce il disciplinamento dei suoi elementi, e che sulla base del giudizio morale (ora sottostante al nuovo significante padrone della crisi ecologica) conduce un'opera di

¹⁷⁵ L'usanza comune dei partiti e degli intellettuali di sinistra di calare, paternalisticamente, vesti progressiste (o, peggio, comicamente rivoluzionarie) addosso ad ogni movimento di contro cultura antagonizzato dal sistema è oggi più comune e più insipida che mai, e si esaurisce sistematicamente nel riassorbimento del movimento del caso nella vaga costellazione delle minoranze da integrare e tollerare.

¹⁷⁶ Si veda M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.

¹⁷⁷ Coloro che sentissero, in queste righe, una certa acredine nei confronti del concetto di *impero* non starebbero sbagliando, in effetti, di un solo millimetro.

¹⁷⁸ Lo si può leggere esplicitamente nella descrizione della proposta, fornitaci dallo stesso Gorz: "Insomma, il reddito garantito deve rendere possibili tutte quelle attività fuori mercato, fuori contabilità e fuori norma che non sono scambiabili né producono niente di scambiabile con altro, niente di misurabile e di traducibile nel suo equivalente monetario. L'importanza del principio d'incondizionalità sta in questo: esso deve sottrarre il valore intrinseco delle attività fuori misura a ogni definizione preventiva e prescrizione sociali. Deve impedire che, istituzionalmente previste come condizioni del diritto al reddito di esistenza, queste attività risultino trasformate in mezzi per guadagnarsi da vivere." – A. Gorz, *Il filo rosso dell'ecologia*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 65.

ipotetica limitazione della razionalità universalizzata, ormai identificata con il mercato e le sue logiche di consumo; il mezzo per parlare della complessità del mondo, la lingua della complessità, diventa uno strano vocabolario meticcio fra biologia ed alta finanza.

C'è un momento della produzione gorziana che riesce a riassumere la totalità delle tensioni che abbiamo descritto, e che, tramite l'interesse che vi si scopre per gli scritti di Rainer Land, sociologo nato e formatosi nella DDR, funge da conferma di quel rapporto fra *milieu* storico, posizionamento ideologico e soluzioni teoriche che abbiamo provato ad avanzare.

[Rainer Land] dovette rimaneggiare e, in seguito, superare la sua formazione marxista a fronte di un "socialismo reale" inaccettabile, e trovò degli strumenti intellettuali utili a tale superamento presso filosofi occidentali (in particolare Luhmann e Habermas) secondo i quali è impossibile sopprimere sistemi sociali complessi per mezzo di un colpo di forza rivoluzionario, ma impossibile anche altrettanto scendere a patti con la megamacchina a cui questi assomigliano. La soluzione (ci tornerò sopra più volte) consiste nel guadagnare a spese della macchina (il "sistema", in linguaggio habermasiano) spazi progressivamente sempre più estesi, dove possa fiorire liberamente una "*logica della vita*", così da rendere il sistema compatibile – nei suoi orientamenti, nelle sue tecniche, nei limiti dello spazio che esso occupa, nelle restrizioni e nelle regole a cui il suo funzionamento è sottomesso – con tale fioritura. Non si otterrà mai questa azione perpetua d'orientamento, modellazione ed assoggettamento del sistema ad una razionalità – quella della realizzazione¹⁷⁹ degli individui – che non è la sua. Il socialismo non può né deve essere concepito come un sistema alternativo [*de recharge*]; esso è, invece, l'*al di là* del capitalismo verso il quale aprono i movimenti sociali quando lottano per uno sviluppo che si conformi a partire dai bisogni *vissuti* dalle persone, legati alle loro aspirazioni ed ai loro interessi. Tale lotta non è mai definitivamente vinta e mai definitivamente perduta, essa continua e continuerà sempre. Mi limiterò, per il momento, ad un'enumerazione ridotta e parziale delle urgenti necessità oggettive che costituiscono il contenuto attuale di questa lotta.

1° La ristrutturazione ecologica della società, che esige che la razionalità economica venga subordinata ad una razionalità eco-sociale. Tale subordinazione è incompatibile con il paradigma capitalista della massimizzazione del rendimento e del profitto. È egualmente incompatibile con un'economia di mercato che [...] fa ostacolo ad ogni autolimitazione dei bisogni come quella a cui condurrebbero l'autoproduzione e il "principio del tempo libero".

2° Se la ristrutturazione ecologica dell'economia deve risultare non da un dirigismo tecnocratico ma dalla ricomposizione di un mondo vissuto e vivibile, la decrescita della produzione manifatturiera e dei servizi commerciali dovrà essere realizzata grazie ad un'*autolimitazione dei bisogni che venga intesa come una riconquista della propria autonomia*, ovvero grazie ad un riorientamento democratico dello sviluppo economico, comprendente, simultaneamente, la riduzione della durata lavorativa e l'estensione, favorita da mezzi di produzione comuni o collettivizzati, delle possibilità di autoproduzioni cooperative o associative [...].

3° Con "socialismo" non va perciò solo intesa una subordinazione dell'economia ai bisogni e ai valori della società, ma anche la creazione, grazie ai tempi di lavoro ridotti e flessibili, di una sfera crescente di messe in comune associative, di cooperazioni volontarie ed autorganizzate, di attività autodeterminate sempre più estese.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Nell'originale troviamo "*épanouissement*", termine che significa anche fioritura, in assonanza con le frasi precedenti.

¹⁸⁰ A. Gorz, *Capitalisme, socialisme, écologie*, cit., pp. 22-23.

Questo sinolo fra autolimitazione dei bisogni quale mezzo d'emancipazione, e globalizzazione del sistema come mezzo per l'universalizzazione del movimento, è ciò che diverrà con Latouche il discorso primario della decrescita.

Accade però qui qualcosa, nella vita di Gorz, che riteniamo significativo e con cui ci interessa chiudere il nostro sorvolo sulla sua figura: in tarda età, egli dialoga attivamente e rimodella le sue posizioni riguardo il mercato del lavoro e l'attività sindacale a partire da teorie che egli scova in un gruppo di autori marxisti non ortodossi (anzi, orgogliosamente critici di quello che essi percepiscono come marxismo dogmatico) e che si riuniranno brevemente sotto il nome di "*Krisis*", cui corrispose un'omonima rivista, prima di frammentarsi in più direzioni. Questi, che vengono solitamente annoverati nella corrente della *Wertkritik*, sostengono tesi che includono: una nuova focalizzazione della critica sulla società del mercato¹⁸¹ invece che sulle dinamiche del capitale in sé; l'abbandono di ogni prospettiva che supporti l'intervento della politica amministrativa in ambito economico, poiché la prima, sarebbe ormai chiaro ai loro occhi, dipende dalla seconda; la necessità di abbandonare, in ogni discorso di critica, l'implicito punto di vista del *lavoro*¹⁸².

Il concetto di lavoro di cui costoro parlano, è un'ambigua commistione fra quanto abbiamo definito "realtà effettuale della politica", quel banale e impenetrabile nugolo di forze che costituiscono la logica concreta di una situazione agli occhi di un soggetto, e la quotidiana e ripetitiva produzione sociale (di qualunque tipo esso sia, autogestita, meccanizzata, capitalistica, o anarchica) che gli *individui* conducono entro l'ordine simbolico determinante per una certa struttura. Il lavoro del macellaio, quello della lavandaia, quello del capo di stato maggiore...etc., sono tutte posizioni localizzate (*esplacées*) dalla loro struttura di riferimento, su cui si depositano narrazioni immaginarie loro corrispondenti, utili a giustificarne l'esistenza e la mansione specifica per la società. È all'inquadramento dovuto al depositarsi delle narrazioni che è rivolta la "critica radicale" della *Wertkritik*, che mette in questione la correlazione sociale che vorrebbe la lavandaia un individuo femminilizzato, il capo di stato maggiore un uomo degno di rispetto, e così via. L'uso così fatto del termine 'lavoro', però, nasconde un'ambiguità, raffinata ma non insignificante. Attribuire al concetto di lavoro la sua determinazione storica specifica sotto l'ordine del capitale, ne cala la critica in una dimensione non attinente alla realtà e a-storica: affermare, come fanno Land e compagni, che la necessità umana di lavorare per sopravvivere sia solo un assunto metafisico (da abbandonare e relegare al passato) è possibile solo se si confonde la funzione strutturale e la determinazione sovrastrutturale del lavoro. Ciò diventa chiaro in rapporto alla definizione da noi

¹⁸¹ Cui corrispondono in ottica anticapitalista le introduzioni di nuovi discorsi critici in ambito sociale, come quello femminista.

¹⁸² Il quale preesisterebbe addirittura alla logica capitalista, un vero e proprio nuovo orizzonte storico d'analisi, o comunque così si vorrebbe.

avanzata, per cui il lavoro non è un insieme di stratagemmi atti a sopravvivere, bensì corrisponde alla sopravvivenza stessa. Poiché il lavoro è la relazione del soggetto con il mondo, esso è pensabile materialmente e storicamente ben al di qua della sua trasformazione in lavoro salariato, e nelle sue vesti sociali capitalistiche.

A sostegno della loro ipotesi, gli autori del gruppo *Krisis* accumulano osservazioni sociologiche riguardo le condizioni produttive e l'ideologia di cui è investita la creazione di valore nel capitalismo avanzato. Si propongono di dimostrare come *lavorare* sia ormai un mito¹⁸³, poiché il lavoro autentico, la pratica dell'ingegno umano che si occupa di ottenere degli obiettivi prefissati, abbia lasciato il campo, non esista più, soppiantata dal lavoro solamente per il lavoro, "dal lavorare puro", alienazione senza oggetto, adoperata per controllare le classi sfruttate. Il lavoro puro, espressione di una produttività senza funzione altra che l'ottundimento delle classi assoggettate, sta nella stessa impostazione idealistica libertaria che, dimenticando la dimensione materiale del dominio e della riproduzione di un ordine sociale, avversa ogni politica amministrativa. Considerazioni che sono racchiuse nel collettaneo dal titolo significativo "*Manifesto contro il lavoro*", dove ogni ambito concettuale si confonde, e non si capisce dove finisca il salario, inizi il disciplinamento di massa, dove inizi la fame, e dove finisca l'alienazione, in un misto ideologico formato convenienza che sicuramente trasmette l'angoscia e la disillusione di un periodo di disfatta, ma che non veicola alcuna strategia di classe, e anzi, come nelle previsioni illichiane, mette tutto nelle mani di un processo trascendente che prevede, matematicamente, la fine dello Stato, la fine della società, la fine del lavoro, la fine della politica.

I conglomerati transnazionali costringono a un *dumping* fiscale, sociale ed ecologico gli Stati che sono in concorrenza per ricevere investimenti. Ed è proprio questa evoluzione che trasforma lo Stato in un semplice amministratore delle crisi. Quanto più si avvicina a una situazione di emergenza finanziaria, tanto più si riduce al suo nocciolo repressivo. Le infrastrutture vengono adattate ai bisogni del capitale transnazionale: come un tempo nei territori coloniali, la logistica sociale si limita sempre di più a pochi centri economici, mentre il resto va in rovina. Si privatizza tutto quello che si può privatizzare, escludendo così un numero sempre crescente di persone dalle più elementari prestazioni di assistenza. Laddove la valorizzazione del capitale si concentra su isole sempre più ristrette del mercato mondiale, non c'è più bisogno di un'assistenza estesa a tutta la popolazione. [...] Nessuna politica al

¹⁸³ "Chi non lavora non mangia! Questo cinico principio è tutt'oggi in vigore, anzi, oggi più che mai proprio perché sta diventando del tutto obsoleto. È assurdo: mai la società era stata una società del lavoro come in quest'epoca in cui il lavoro è stato reso superfluo. Proprio nel momento della sua morte, il lavoro getta la maschera e si rivela come una potenza totalitaria, che non tollera nessun altro dio al di fuori di sé. Il lavoro determina il modo di pensare e di agire fin nelle minime pieghe della vita quotidiana e nei più intimi recessi della psiche. Non ci si ferma dinanzi ad alcuno sforzo pur di allungare artificialmente la vita all'idolo «lavoro». L'ossessiva richiesta di «occupazione» giustifica quella distruzione delle condizioni naturali di vita di cui da tempo siamo consapevoli. Gli ultimi ostacoli alla totale commercializzazione di ogni relazione sociale possono essere spazzati via senza remore se c'è in vista qualche misero «posto di lavoro». E l'idea che è meglio avere un lavoro «qualsiasi» piuttosto che non averne nessuno è ormai diventata una professione di fede imposta a tutti." – Gruppo *Krisis* (R. Kurtz, N. Trenkle, E. Lohoff), *Manifesto contro il lavoro*, DeriveApprodi, Roma 2003, p. 6.

mondo può fermare o addirittura invertire questa evoluzione. Infatti la politica è per sua natura riferita allo Stato e quindi rimane senza fondamento se lo Stato viene a mancare. L'«intervento politico» sui rapporti sociali, questa parola d'ordine della sinistra democratica, si rende ogni giorno più ridicolo. Oltre alla repressione senza fine, alla demolizione della civiltà e all'aiuto concesso al «terrore dell'economia», non c'è più modo di «intervenire». Poiché il fine in sé della società del lavoro è presupposto assiomaticamente, per la crisi del lavoro non può esserci alcuna regolazione politico-democratica. La fine del lavoro diventa anche la fine della politica.¹⁸⁴

L'impressione è di trovarsi di fronte alla stessa identificazione fra dominio e ordine della situazione, fra legge dei rapporti di forza e la loro determinazione specifica odierna, presupposta da Gorz. Conclusioni divergenti tratte dal medesimo pensiero: poiché il potere può solo avere la forma che ha in questo momento, la soluzione può essere o minare la particella fondamentale della struttura (il lavoro del singolo individuo, strumento di ordine sociale), oppure credere all'estensione delle contraddizioni di questo ordinamento fino alla sua auto-dissoluzione, proposta per cui è necessario livellare il piano del discorso ad un'unica grande narrazione, con la controindicazione di perdere, nel processo, le differenze particolari (come quella fra lavoro umano e lavoro salariato, fra organizzazione e repressione).

Non possiamo accusare *Krisis* di essere un gruppo riformista in senso stretto, e tuttavia capiamo, dalle proposte che avanza e dal cinismo che le alimenta, che abbiamo trovato l'altro lato della medaglia della “crisi delle investiture”¹⁸⁵: dove il lavoro si svuota sempre più di contenuto materiale (cadendo nella forma parodistica dell'imprenditorialità di sé, da un lato, e del precariato più bieco, fluido e sconnesso, dall'altro), pur mantenendo la sua funzione simbolica nel sistema (la società in pace e positiva si fonda sulla disponibilità costante e a basso costo di lavoratori impiegabili e preparati), il capitale deve coprire un ammanco. Dove non riuscisse ad arrivare la repressione, armarsi di narrazioni identificanti e feticci ideologici di bassa lega, simili al *belonging* propugnato dalla sinistra democratica e progressista, ha dimostrato di funzionare molto bene come tappabuchi mentre si persegue la dissoluzione della collettività, vecchio fondamento della *logica politica*. La disillusione più sentita ed iracunda, come spesso accade, dà voce ad un frammento di verità che, rispetto a quello portato in palmo di mano dall'economicismo riformista, ha quantomeno il pregio di sembrarci più umana, nella sua inevitabile parzialità.

La logica di selezione sociale non viene messa in discussione, ma soltanto definita diversamente: la lotta per la sopravvivenza individuale deve essere resa meno spietata grazie a criteri etnico-nazionalistici. L'anima popolare, che nel perverso amore per il lavoro si ritrova, ancora una volta, in una comunità di popolo, grida dal profondo del cuore: «Lo sgobbo italiano agli italiani!». Il populismo di destra grida ai quattro venti questa sua conclusione. La sua

¹⁸⁴ *Ivi*, pp. 39-40.

¹⁸⁵ Che queste siano simmetriche lo testimonia anche l'uso che Leonardi ne fa, distinguendole in lotte-dentro e lotte-contro la valorizzazione del capitale, in *Lavoro, natura, valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

critica alla società della concorrenza, alla fine, significa soltanto pulizia etnica nelle aree, sempre più ristrette, della ricchezza capitalistica. Il nazionalismo moderato d'impronta socialdemocratica o verde accetta invece come autoctoni i lavoratori immigrati da lungo tempo e addirittura concede loro la cittadinanza, ma solo se fanno la riverenza e si comportano bene, oltre naturalmente a essere inoffensivi al cento per cento.¹⁸⁶

Globalizzazione della formula 'lavoro salariato' o ideologizzazione del lavoro, cementificazione del dominio e dell'amministrazione sociale nelle sue forme attuali o distruzione completa di ogni sistema amministrativo – le alternative si incontrano nella convinzione di operare in un mondo condannato, dove le contraddizioni del potere e la violenza dei suoi processi (che il sistema vogliano propagarlo, salvaguardarlo o cambiarlo sembra far poca differenza), non sembrano poter risolversi diversamente che in una marcia immaginaria verso il meglio.

Di fronte a questa certezza, di nuovo, la domanda da porre è "come fare?". Perché se non ci lasciamo convincere a credere che le cose smetteranno di funzionare da sole, domandarci quali rapporti di forza ci debbano essere affinché la tavola si rovesci diventa una necessità. Solo in rapporto al dominio emerge la potenzialità di un'azione. Solo in un'azione commisurata alle condizioni materiali imposte dalla situazione si apre uno spazio di agibilità in cui la contraddizione diventa cambiamento. Si tratta di un processo, quello del materialismo dialettico, che dà origine, forma e si identifica con il soggetto che vi si determina.

In fondo, la teoria del "processo senza soggetto né fine" annulla [...] il principio di movimento, per la fissità oggettiva in cui lo racchiude. Fa prevalere il divenire come effetto diacronico delle strutture oggettive sul movimento come lotta e novità. Essa si mette dalla parte della conservazione degli equilibri esistenti, conservazione che nessuna irruzione delle masse in rivolta come soggetto della storia dovrebbe perturbare. Rappresenta l'esempio stesso di un'infiltrazione metafisica nel discorso dialettico: definizione del revisionismo in filosofia. Il primo principio della dialettica ["è giusto ribellarsi ai reazionari"] deve essere allora ostinatamente difeso contro la sua corruzione revisionista (pensare il processo come identità strutturale oggettiva) e la sua aperta corruzione metafisica (pensare il processo come autogenerazione del complesso a partire dal semplice, postulare un'Origine).

Tenere fede a questo principio impegna in modo decisivo la posizione di classe in filosofia.¹⁸⁷

Se prendessimo in considerazione queste proposte libertarie come fossero "vie possibili" al cambiamento, cosa otterremmo? Anche presupposto che il panorama del puro processo e dell'autogestione dei singoli poggi su una relazione capace di declinare $S \leq A$ in modo effettivamente differente da quanto abbiamo dato nella nostra formalizzazione¹⁸⁸ (beninteso, non lo fa), che si prospetti all'orizzonte un rapporto fra uomo e mondo diverso dallo *Staffwechsel*, quale processo (senza soggetto) potrebbe mai condurre la realtà intera a questo cambiamento?

¹⁸⁶ Gruppo *Krisis* (R. Kurtz, N. Trenkle, E. Lohoff), *Manifesto contro il lavoro*, cit., pp. 11-12.

¹⁸⁷ A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, cit., p. 58.

¹⁸⁸ Dove, lo ricordiamo, 'S' è propriamente il *lavoro* quale concretizzarsi della politica nella situazione, come relazione primaria di interazione fra azione e crisi, fra soggetto e mondo.

È forse sufficiente rispondere con un elenco di norme di condotta tutte marcate da delle ‘a-’ privative (a-politica, a-statale, a-produzione, etc.)? Quali strumenti operativi forniscono quegli “al di là del capitalismo” aperti estaticamente dalle singole lotte locali?

Considerando i parametri per definire queste lotte (la singolarità contro l’universalità, la creatività contro l’organizzazione collettiva, la pura libertà contro la collaborazione¹⁸⁹), ci accorgiamo che a queste risposte mancano di articolazione, di strategia e pratica politica.

Nascondono a loro stesse, impelagandosi in lunghe analisi del capitalismo, quella parte della questione che riguarda i mezzi e le conseguenze di un cambiamento strutturale, che interessi anche la legge di *esplacement* della struttura, che interessi l’ordine stesso della realtà.

Interrogate su questa sezione della teoria critica, tradiscono l’intrinseca accettazione dello stato di cose su cui poggiano: il sintomo più sconcertante di questa impostazione è la sostituzione, nell’apparato teorico marxiano, della funzione che in essa svolgeva il lavoro salariato alienato con il lavoro in sé (*Kritik*) o l’apparato produttivo in sé (Gorz). Scoprendo una teoria ecologica del processo senza soggetto, non possiamo stupirci della conseguente evaporazione della figura del soggetto rivoluzionario e della funzione della classe. Non troppo diversamente dai feticci di Illich, queste soluzioni inaridiscono il pensiero dialettico, individuano problemi da trasformare in corpi concettuali estranei che bisognerebbe espellere affinché la realtà possa finalmente essere *pacificata*. Come sempre, la speranza di *fare uno* della realtà e di eliminarne il carattere contraddittorio, corrisponde alla morte del pensiero, al suo pensionamento, alla scelta di applicare la ragione alla fantasia, e non più alla realtà. Dimenticando che la fantasia, per esistere, come la solitudine dello studioso, necessita proprio il privilegio di poggiarsi su una realtà indiscussa, accertata, giustificata e salvaguardata.

Accade spesso che le idee non vadano al passo con la realtà; e questo avviene perché numerose condizioni sociali pongono un limite alla conoscenza umana. Noi lottiamo contro i testardi nei ranghi rivoluzionari perché le loro idee non seguono il ritmo delle modificazioni nella situazione oggettiva, e storicamente si manifestano sotto forma di opportunismo di destra. [...] Questo caratterizza le idee di tutti i testardi. Le loro idee sono staccate dalla pratica sociale; essi non sono capaci di precedere e guidare il carro della società, ma si trascinano dietro di esso brontolando perché corre troppo, e tentano di farlo indietreggiare o di indirizzarlo nella direzione opposta. Noi *lottiamo ugualmente contro i parolai di “sinistra”*. Le loro idee vanno al di là di una determinata fase di sviluppo del

¹⁸⁹ “Invece di capire che tutti noi siamo sempre meno redditizi, e che quindi lo stesso criterio della redditività, con tutti i suoi presupposti nella società del lavoro, deve essere considerato obsoleto, si preferisce demonizzare «gli speculatori». Non è un caso che questa immagine negativa e banale sia comune ai radicali di destra e agli autonomi, ai bravi funzionari sindacali e ai nostalgici keynesiani, ai teologi sociali e ai conduttori di *talk show*, e soprattutto a tutti gli apostoli dell’«onesto lavoro». Pochissimi si rendono conto che da questa posizione a una ripresa in grande stile del delirio antisemita il passo è breve. L’evocazione del capitale reale «produttivo» di sangue nazionale contro il «rapace» capitale internazionale ed «ebraico» minaccia di essere l’ultima parola della sinistra pro-lavoro, intellettualmente disorientata. Ma è già l’ultima parola della destra pro-lavoro, schiettamente razzista, antisemita e antiamericana.” – Gruppo *Krisis* (R. Kurtz, N. Trenkle, E. Lohoff), *Manifesto contro il lavoro*, cit., pp. 44-45.

processo oggettivo; alcuni di essi considerano come verità i parti della loro fantasia, altri cercano di realizzare nel presente ideali raggiungibili soltanto nel futuro; le loro idee, staccate dalla pratica corrente della maggioranza degli uomini, staccate dalla realtà attuale, si traducono, nell'azione, in avventurismo. L'idealismo e il materialismo meccanicistico, l'opportunismo e l'avventurismo sono tutti caratterizzati dalla frattura fra il soggettivo e l'oggettivo, dal distacco della conoscenza dalla pratica. La teoria marxista-leninista della conoscenza, caratterizzata dalla pratica sociale, scientifica, non può non combattere con decisione queste ideologie erronee [...] Lo sviluppo di un processo oggettivo è pieno di contraddizioni e di lotte, e lo sviluppo del movimento della conoscenza umana è anch'esso pieno di contraddizioni e di lotte. [...] Nella pratica sociale il processo di nascita, sviluppo e fine non ha termine, e non ha termine neppure il processo di nascita, sviluppo e fine nella conoscenza umana. [...] La nostra conclusione è che noi sosteniamo l'unità storica, concreta, del soggettivo e dell'oggettivo, della teoria e della pratica, del sapere e del fare, e siamo contro tutte le ideologie erronee, di "sinistra" o di destra, avulse dalla storia concreta.¹⁹⁰

La dottrina del salto qualitativo deve, allora, esser trasformata meccanicisticamente: bisogna che si dia per presupposto che, con un paio di accorgimenti tecnici, la contraddittorietà reale del potere, che riverbera dalle fratture della concretezza storica e delle sue soggettività, si risolva da sé e in sé stessa, semplicemente e senza dispendio, senza spargimenti di sangue. Realtà senza concretezza, potere senza costrizione, soddisfazione senza dispendio. "Come fare?" si vedrà fornire una laconica risposta: "Ma così! Da sé! Nostra responsabilità è solo di scegliere delle pratiche virtuose."

3. Serge Latouche

Morale: la decrescita

Crisi e Austerità

Nessun immaginario, tutto immaginario

Non ci interessa fornire letture didattiche, e infatti nel nostro lavoro non ci siamo trattiene dal distribuire descrizioni sintetiche e assertive.

La figura di Serge Latouche, a questo nostro vizio, si presta particolarmente bene: per quanto riguarda il campo filosofico, il suo pensiero si apre e si chiude in concomitanza del concetto di *décroissance*, che egli contribuisce ampiamente a stabilire nel dibattito economico ed ecologico. Il bagaglio teorico di cui questa manovra si avvale è scarso, e, giunti al nostro punto, di agilissima comprensione. Esprime più o meno queste istanze:

- Il mercato ha *impropriamente ed irreversibilmente* universalizzato le relazioni umane – retorica di snaturamento, identica a quella illichiana e dell'ambientalismo borghese, che è

¹⁹⁰ T. Mao, *Sulla pratica*, cit., pp. 326-327.

sviluppata da Latouche in forma di critica al colonialismo (l'universalità è conseguenza del capitalismo, un prodotto europeo¹⁹¹);

- Il mezzo con cui oggi il mercato mantiene la propria presa sugli individui (e sulle comunità, e sulle nazioni) è l'imperativo allo sviluppo, il quale, nella sfera individuale, è veicolato dal termine "utilitarismo";
- Il paradigma dello sviluppo è universalmente insostenibile (orizzonte della catastrofe ecologica). Potrebbe, però, diventar sostenibile, se fosse sostituito quel "fattore operativo" dell'universalizzazione ad oggi operata dal mercato: con i giusti accorgimenti non si avrebbe più sviluppo (e catastrofe) ma decrescita (equilibrio).

Ci troviamo di fronte ad un pensiero di molto minori aspirazioni speculative rispetto a quello illichiano, e di più esplicita (seppur non dissimile) adesione al principio di a-politicità che abbiamo chiamato "cristallizzazione del simbolico" trattando Gorz. L'obiettivo della decrescita di Latouche è un sistema il cui valore assoluto sia *negativo*, assenza, varianza zero.

A rigore, sul piano teorico si dovrebbe parlare di acrescita, come si parla di ateismo, più che di decrescita. In effetti si tratta proprio di abbandonare una fede o una religione, quella dell'economia, del progresso e dello sviluppo, di rigettare il culto irrazionale e quasi idolatra della crescita fine a se stessa. In prima istanza la decrescita è dunque semplicemente una bandiera dietro la quale si raggruppano quelli che hanno fatto una critica radicale dello sviluppo e vogliono delineare i contorni di un progetto alternativo per una politica del dopo-sviluppo. Il suo obiettivo è una società nella quale si vivrà meglio lavorando e consumando di meno. Si tratta di una proposta necessaria per ridare spazio all'inventiva e alla creatività dell'immaginario bloccato dal totalitarismo economicista, sviluppista e progressista.¹⁹²

L'elemento più consistente messo sul tavolo, è un *corpus* in cui confluiscono congetture e possibili realtà alternative (convivialismo, autonomia di produzione, comunitarismo...), corredato da un elenco di tattiche che andrebbero adottate per intraprendere un percorso di trasformazione del sistema produttivo, delle logiche di consumo e della distribuzione di materie e risorse. Fra i testi diversi troviamo compendi di lunghezza variabile, ma potremmo dire che questi formulari della decrescita riassumano pressoché tutte le norme di buona condotta ecologica che sono passate a far parte, dal momento in cui ne scriveva Latouche (ovvero tra gli anni Novanta e l'inizio del nuovo millennio) ad oggi, dell'immaginario dell'ambientalismo: "Si può sintetizzare l'insieme di questi cambiamenti in un circolo virtuoso di otto R: rivalutare, riconcettualizzare, ristrutturare, ridistribuire, rilocalizzare, ridurre, riutilizzare, riciclare. Questi otto obiettivi interdipendenti

¹⁹¹ Indiscutibile dato di fatto storico, che viene spesso presentato come forma di autocritica del pensiero occidentale ma che, in perfetto accordo con quanto vedremo, permette una squisita contrazione, sotto la narrazione immaginaria del continente pre-universalizzato, di primitivismi sentimentalistici, rappresentazioni antropologiche paternaliste e fantomatici pacifismi morali.

¹⁹² S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 15.

possono innescare un processo di decrescita serena, conviviale e sostenibile”¹⁹³. Declinazioni, queste, che sarebbero da implementare *localmente*, regionalmente. La localizzazione, di discendenza convivialista, viene qui utilizzata non più come contraltare concettuale ed immaginario al paradigma globalizzato, ma come strumento pragmatico. Servirebbe a ri-bilanciare l’universalizzazione ormai imperante, prodotta dall’estendersi del mercato. Con una spudoratezza per cui non si può che provare un certo rispetto, Latouche fa affermazioni come “Bisogna sostituire l’Organizzazione mondiale del commercio (WTO) con una Organizzazione mondiale della localizzazione (OML), il cui slogan deve essere ‘Proteggere il locale globalmente’”. È certo che il progetto, per come emerge dai suoi scritti, sia impregnato di un fascino tutto piccolo-borghese per la ruralità, la vivibilità e le dimensioni ‘a misura d’uomo’¹⁹⁴, ma, per quanto possa costituirne una parziale allerta, il lavoro di Latouche conserva un certo merito: adottando un’impostazione pragmatica, ereditata probabilmente dai suoi studi in economia, Latouche è del tutto disincantato nell’assunzione del panorama liberale come orizzonte d’azione. Non necessita di alcun ripensamento della propria posizione ideologica (come invece è costretto a fare Gorz a più riprese, cercando fino all’ultimo quale, fra i tanti concetti marxisti, possa avvallare teoreticamente l’adozione del mercato come unico campo di lotta), e perciò può, con enorme tranquillità, avanzare l’ipotesi che la localizzazione amministrativa e produttiva, così come nel caso delle autonomie territoriali, debba diventare il punto d’incontro fra politico e privato, che diventa, nella decrescita, il rapporto fra amministrazione universale e pratica individuale.

Si può dire che la decrescita rinnovi la vecchia formula degli ecologisti: pensare globalmente, agire localmente. Infatti, se l’utopia della decrescita implica un pensiero globale, la sua realizzazione può essere avviata soltanto sul campo. Il progetto di decrescita locale comprende due elementi interdipendenti: l’innovazione politica e l’autonomia economica.¹⁹⁵

Proprio questa distinzione ci riporta a quanto emerso riguardo il rapporto fra simbolico ed immaginario nell’opera di Gorz, questione che qui evolve in una contrapposizione tecnica: da una parte l’amministrazione, la politica intesa come politica di governo, l’universalità corrispondente al movimento delle risorse e delle merci, e dall’altra parte la gestione ad area ridotta, quello spazio in cui l’azione di un individuo, o di un gruppo esiguo di individui, ha effetti visibili, dove le interazioni sono discrete, e quindi per chiunque di immediata comprensione. Un’immediatezza

¹⁹³ *Ivi*, p. 22.

¹⁹⁴ Dimensione nella quale combaciano, come possiamo ben testimoniare noi che abbiamo alle spalle un ventennio in più di storia delle amministrazioni pubbliche, le velleità per le città lente, la pulizia di quartiere e la sostenibilità del tenore di vita, con i bisogni di controllo, sicurezza, pacificazione, di regolamentazione dell’ordine pubblico. Due miti, presentati come l’uno di sinistra e l’altro di destra, che in verità parlano la stessa lingua: un dialetto di padronanza.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 41.

necessaria affinché il singolo possa compiere le proprie scelte e pratiche private, libero dal giogo della complessità.

Parallelamente, insieme alla “semplificazione” della dimensione locale, si ha qualcosa che già abbiamo visto in azione in Illich e Gorz: una funzione catalizzante attribuita alla morale, attraverso la quale viene vagliato ogni processo decisionale dell’individuo e valutata ogni premessa prima di intraprendere un’azione. Il nuovo significante padrone, l’ecologismo o la decrescita (c’è davvero poca differenza stando a questa impostazione), detta la linea che determina ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, con l’obbiettivo di riportare la *società* – e non, si badi bene, il sistema, poiché la neutralizzazione del concetto di potere è ormai del tutto avvenuta – ad una condizione salubre dopo gli anni di corruzione da parte della “tossicodipendenza da sviluppo”, dell’“intossicazione da lavoro”, di quell’“istigazione a delinquere che è il consumo” – tutti termini non ironicamente utilizzati da Latouche.

Noi viviamo in società basate su vecchi valori “borghesi”: onestà, servizio dello stato, trasmissione del sapere, lavoro ben fatto ecc. Eppure, è sotto gli occhi di tutti che questi valori sono diventati vuoti simulacri [...], quel che conta è solo quanto denaro avete intascato, poco importa come, e quante volte siete comparsi in televisione. Per dirla in altre parole, con Dominique Belpomme, gli “indumenti intimi” del sistema rivelano megalomania individualistica, *rifiuto della morale*, ricerca delle comodità, egoismo. Si possono dunque vedere immediatamente i valori da rivendicare, quelli che dovrebbero avere la meglio sui valori (o piuttosto sulla mancanza di valori) oggi dominanti. L’altruismo dovrebbe prevalere sull’egoismo, la collaborazione sulla competizione sfrenata, il piacere del tempo libero e l’*ethos* del gioco sull’ossessione del lavoro, l’importanza della vita sociale sul consumo illimitato, il locale sul globale, l’autonomia sull’eteronomia, il gusto della bella opera sull’efficienza produttivistica, il ragionevole sul razionale, il relazionale sul materiale ecc. Amore della verità, senso della giustizia, responsabilità, rispetto della democrazia, elogio della differenza, dovere di solidarietà, uso dell’intelligenza: ecco i valori che dobbiamo recuperare a tutti i costi, perché sono la base della nostra realizzazione e la nostra salvaguardia per il futuro.¹⁹⁶

Due sfere insomma: da un lato il simbolico da amministrare, per mantenerne la cristallizzazione, rasserenati dalla certezza fideistica nell’avvenire ‘da sé’ della catastrofe, dall’altra l’immaginario, la narrazione ecologista della decrescita, la cui diffusione (ovvero “fino a che grado mi riesce di identificarmi, tramite le mie pratiche quotidiane, con le direttive del movimento?”) è legata alla condivisione di una nuova sentimentalità morale, che può essere messa in pratica da ogni singolo individuo.

È l’apocatastasi, la *restitutio omnium*, la rigenerazione e la conciliazione di tutto il creato, di cui parlano ad esempio gli Atti degli apostoli (3,21) e che poi diviene il tema centrale della mistica cara ad autori quali Origene, Scoto Eriugena ecc. Siamo ricondotti a questa cultura e a queste attese religiose anche per un altro motivo. Più che di una

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 34.

trasformazione politica e sociale, il miracolo di cui qui si parla sembra essere il risultato del totale rivolgimento interiore, della metanoia che è il presupposto della realizzazione delle attese messianiche: se in Bebel gli uomini e le donne erano liberati una volta per sempre dai sentimenti di «odio» e di «vendetta», in Bloch dalla «morale mercantile» e da «tutto quello che di più malvagio vi è nell'uomo», ora non solo gli uomini e le donne, ma tutto il creato, «gli animali, sorella luna, fratello sole, gli uccelli dei campi, gli uomini sfruttati e i poveri, tutti insieme» si sbarazzano della «volontà di potere», della «corruzione», della «miseria del potere», per vivere «nell'amore, e con innocenza»: l'apocatastasi si manifesta in tutto il suo fulgore!¹⁹⁷

L'uso di un termine in particolare, nel lavoro di Latouche, troviamo che rappresenti perfettamente questa nuova immagine polarizzata dell'azione e del cambiamento “su binario”: la parola *frugalità*, con la quale egli stila le categorie per l'adozione di una nuova ‘massima universale’ della ragion pratica. Ironicamente, dato che in prima battuta egli non si rese evidentemente conto di quali e quanti possano essere i racconti identitari a sostegno di una massima, l'autore si trovò impelagato, ad un certo punto, a dirimere un tedioso bisticcio tra frugalità ed austerità, parola, quest'ultima, che era stata di Illich, e che in quegli stessi anni iniziava ad essere usata per rappresentare le politiche economiche adottate, per costrizione esterna, proprio da quei paesi incapaci di restare al passo con l'aumento produttivo richiesto dal panorama internazionale.

I nostri governi vedono la soluzione della crisi economica e finanziaria attuale della società dei consumi soltanto nell'austerità, e le opposizioni soltanto in un problematico rilancio dell'economia. La prima ci porta in un vicolo cieco abbinato a una grande miseria per una parte rilevante della popolazione, mentre il secondo sarebbe una calamità per il pianeta. Cosa ancora peggiore è un programma che combina il rilancio economico e l'austerità. [...] L'accordo finale è stato raggiunto su una sintesi zoppa: ripresa controllata nel rigore e austerità temperata dal rilancio. La ministra francese dell'economia Christine Lagarde si è addirittura avventurata nel neologismo *rilance*, contrazione dei termini francesi *rigueur* («rigore») e *relance* («rilancio»)! [...] Si assiste addirittura a una strana e masochistica concorrenza nella corsa all'austerità. Ma non si tratta di quell'austerità virtuosa sostenuta da Illich e che noi preferiamo chiamare frugalità, bensì di un'austerità che priva non soltanto del superfluo ma anche di una parte sempre più grande del necessario.¹⁹⁸

A poco servì, evidentemente, che egli si accorgesse col tempo, come tale termine avesse alle spalle una non trascurabile carriera politica, e che a nulla fosse servita la sua origine moralmente candida di fronte al “rimpasto” ideologico che subì di modo da servire una nuova serie di direttive.

In qualche maniera, pur avendo già avuto a che fare con quanto hanno rappresentato gli anni del tardo Novecento per l'ideologia socialista, questo lavoro genealogico non lascia neutrali neanche noi.

¹⁹⁷ D. Losurdo, *La questione comunista*, cit., p. 135.

¹⁹⁸ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Bollati Boringhieri, Milano 2012, pp. 11-12.

...per dirla con le parole di Pasolini, la crisi di quel modello neocapitalista e sviluppatista [...] aveva distrutto e sconvolto la civiltà contadina, i valori vernacolari e la dimensione comunitaria di una nazione. A cavallo di quel passaggio epocale Berlinguer cercò di sollevare [...] alcuni temi – l’austerità, la diversità comunista, la questione morale – per ricostruire un’identità della sinistra e del PCI. [...] [D]i Berlinguer molto rimane trent’anni dopo: il valore politico del suo esempio e l’importanza (anche teorica) di alcune delle sue intuizioni e iniziative politiche. E molte di queste, pure in modo rapsodico, ruotavano intorno ai temi che il movimento della decrescita ha posto anni dopo: il senso dell’economia, il perché produciamo, il cosa consumiamo e il significato da dare alla vita. Temi che richiamano la lotta all’alienazione (sulla scia del giovane Marx) e al consumismo individualistico, il desiderio di felicità – come disse una volta in occasione di una manifestazione della FGCI – e di una vita incentrata su valori più alti, la denuncia dell’accumulazione di merci inutili e l’importanza di un’abbondanza frugale alla base di una società diversa.¹⁹⁹

Nello stesso libro, nato da un progetto editoriale pensato proprio da Latouche, in cui Marcon ci propone un’antologia di discorsi tenuti da Enrico Berlinguer, riconosciamo proprio gli effetti del contagio diffuso da quella dinamica storica di disillusione e di mitigazione della logica politica in onore dell’allargamento extra-classe del consenso – una malattia da cui pare che i partiti di sinistra non siano mai più usciti²⁰⁰.

Ciò su cui si fonda, fatti tutti i conti, la proposta della decrescita, è lo spostamento di fuoco da *i*) condanna dell’iperproduzione, a *ii*) condanna della produzione in sé, a, infine, *iii*) condanna del consumo *tout court*. La terminologia teologica adottata da Losurdo viene completamente avallata dall’aspetto ascetico della proposta della decrescita. Lo slogan di questo progetto verde orgogliosamente e segnatamente *postideologico* suona un po’ come il monito di un curato di campagna: “Ciò che serve è una dieta universale!”.

Concentrarsi costantemente sui consumatori o sul consumo come fonte primaria delle emissioni conduce inevitabilmente a quello che chiamo “una politica del *meno*”, che Leigh Phillips chiama “ecologia dell’austerità [*austerity*]”, largamente adottata dall’ambientalismo. Dal momento in cui si inizia a credere che il flusso dei consumatori sia *il* problema, per forza di cose ci si convincerà a sostenere strategie che inducano ad una diminuzione dei consumi, come la famosa *carbon tax* che dovrebbe render più costosa l’energia proveniente da fonti fossili. Come dice esplicitamente Phillips: se davvero si crede che consumiamo troppo, fondamentalmente si finisce coll’essere d’accordo con gli attacchi neolibertisti degli ultimi decenni ai salari e alle buste paga. Di fatto, queste politiche dell’austerità e “politiche del *meno*” si adattano alle classi professionalizzate e al loro senso di colpa da

¹⁹⁹ G. Marcon (collana a cura di S. Latouche), *Enrico Berlinguer. L’austerità giusta*, Jacabook, Milano 2014, p.23.

²⁰⁰ [Il Segretario del PCI tiene le Conclusioni al Convegno degli intellettuali, Roma, Teatro Eliseo, 15 gennaio 1977]: “Anche per questo suo carattere e intento unitario, il nostro progetto non vuole essere, non deve essere, io credo, un programma di transizione a una società socialista: più modestamente, e concretamente, esso deve proporsi di delineare uno sviluppo dell’economia e della società le cui caratteristiche e modi nuovi di funzionamento possano raccogliere l’adesione e il consenso anche di quegli italiani che, pur non essendo di idee comuniste o socialiste, avvertono acutamente la necessità di liberare se stessi e la nazione dalle ingiustizie, dalle storture, dalle assurdità, dalle lacerazioni a cui ci porta, ormai, l’attuale assetto della società. Ma chi sente questo assillo e ha questa aspirazione sincera non può non riconoscere che, per uscire sicuramente dalle sabbie mobili in cui rischia di essere inghiottita l’odierna società, è indispensabile introdurre in essa alcuni elementi, valori, criteri propri dell’ideale socialista.” – *Ivi*, p. 40.

carbonizzazione [*carbon guilt*], che si sentono eccessive e viziate. Ma non facciamoci illusioni: una politica del *meno*, costituita di limiti, non ha alcuna risonanza nella stragrande maggioranza della gente, che già vive la vita precarie ed insicura della classe lavoratrice. Per la classe operaia, immersa com'è nelle più varie privazioni materiali, dobbiamo affermare una politica di crescita, che spieghi quanto ci sia da pretendere e da ottenere in un programma per il clima.²⁰¹

A far andare tragicamente a bersaglio questa nostra ironia maleducata, è proprio la centralità che la morale ha preso in ambito ideologico dal momento in cui si è assiso in cattedra, davanti alla platea del politico, il discorso revisionista e riformista.

Le tattiche di redistribuzione, i progetti di recupero, i piani gestionali dello sfruttamento di risorse e le limitazioni della diffusione e del consumo, sono tutti strumenti fecondi e da mettere all'opera, potremmo pensarli come probabili tappe pratiche del processo di cambiamento del sistema produttivo. Tuttavia, quando il processo è ridimensionato al punto di sostenere che le pratiche costituirebbero il cambiamento stesso, ecco che i piani collassano, e il progetto si fa pericolosamente simile ad una narrazione. Il timore che reca con sé prendere seriamente in considerazione la domanda “come fare?”, che implica la questione “che farne, delle strutture vigenti? Di quegli apparati che oggi gestiscono proprio ciò che andrebbe cambiato?” sgomenta chi vorrebbe ridurre tutto al campo della morale. Educati a detestare la malvagia tecnocrazia e a diffidare della ragione, non possono che temere l'idea di dover rispondere ad una questione come quella del processo costitutivo di una nuova macchina amministrativa, poiché li costringerebbe a scegliere fra una messa a nuovo degli apparati o il loro estemporaneo abbandono. Si tratta di una refrattarietà nei confronti di questo problema, tale che i fautori del “cambiamento che vien da sé” sentono addirittura di ridefinire la parola “rivoluzione”, che oggi è come “potere”, troppo dura, e urta gli animi di chi, paralizzato nell'imperativo morale il proprio entusiasmo, non può accettare che qualcuno menzioni il traumatico e molto serio lato concreto del cambiamento.

La decrescita è riformista o rivoluzionaria?

La risposta è che si tratta di una vera e propria rivoluzione. Va chiarito però che per noi, come per Cornelius Castoriadis, “rivoluzione non significa né guerra civile né spargimento di sangue”. Questa violenza sembra tanto meno ineluttabile, secondo André Gorz [...] in quanto “la civiltà capitalistica va inesorabilmente verso il crollo catastrofico; non è più necessaria una classe rivoluzionaria per abbattere il capitalismo, poiché esso scava la propria fossa e quella della civiltà industriale nel suo insieme”. È sotto gli occhi di tutti che, con il trionfo del capitale, la lotta di classe è finita. I vinti di questo scontro plurisecolare, anche se più numerosi che mai, sono divisi, destrutturati, deculturalizzati, e non costituiscono più una classe rivoluzionaria. Tuttavia, il crollo del capitalismo, per quanto auspicabile, non garantisce automaticamente un domani radioso, ed è qui che la rivoluzione ritrova la sua ragion d'essere. La rivoluzione - scrive ancora Castoriadis - è un cambiamento di alcune istituzioni centrali della

²⁰¹ M. T. Huber, *Climate Change as Class War. Building Socialism on a Warming Planet*, Verso, London – New York 2022, p. 38 [traduzione nostra].

società attraverso l'azione della società stessa: l'autotrasformazione esplicita della società condensata in un tempo breve. [...] La rivoluzione significa l'ingresso della gran parte della comunità in una fase di attività politica, e cioè istituyente. L'immaginario sociale si mette al lavoro e si impegna esplicitamente nella trasformazione delle istituzioni esistenti. In questo senso, il progetto della società della decrescita [...] tratta di un cambiamento sia di cultura sia delle strutture del diritto e dei rapporti di produzione. Tuttavia, essendo un progetto politico, la sua realizzazione obbedisce più all'etica della responsabilità che all'etica della convinzione. La politica non è la morale, e il responsabile politico deve fare dei compromessi con l'esistenza del male. La ricerca del bene comune non è la ricerca del bene assoluto ma quella del male minore. Anche se il realismo politico non consiste nell'adeguarsi alla banalità del male ma nel contenerla all'interno dell'orizzonte del bene comune. Di conseguenza, qualsiasi politica non può che essere riformista, e deve esserlo, se non vuole sprofondare nel terrorismo. Ma questo necessario pragmatismo [...] non significa la rinuncia agli obiettivi dell'utopia concreta. Il potenziale rivoluzionario di questa utopia, la sua fecondità, non è incompatibile con il riformismo politico nella misura in cui gli inevitabili compromessi dell'azione non degenerano in compromessi del pensiero.²⁰²

“Ci penserà la realtà da sé a cambiare. Il nostro compito è solamente accertarci che nel cambiamento non accada il peggio”. È questa ad essere divenuta la portata della politica oggi, dopo che la funzione di *esplacement*, la strutturazione della realtà, è saldamente consegnata alle mani del capitalismo, forma definitiva e vigente del potere. Il pragmatismo universale *non è la morale*, ci dice Latouche, e deve perciò vivere di compromessi. Tanto, aggiunge, la traumaticità sarà sempre ad appannaggio del sistema che siamo costretti ad assumere. La coltre di freddezza (così la chiamerebbe Ernst Bloch, autore da cui viene mutuata la definizione di ‘utopia concerta’) che viene calata, con questo discorso, sulla funzione centrale che la *Realpolitik* deve avere nel contenere la possibilità del terrorismo, non riesce tuttavia a non mostrarsi per ciò che veramente è.

Latouche ci dice di non disperare, noi che abbiamo a cuore l'ipotesi del cambiamento di fronte alla crisi ecologica o alle derive globali della società di mercato, poiché anche quando dobbiamo fare compromessi nella pratica, a tenersi saldi saranno i nostri pensieri. Se sicura e stabile sarà l'identificazione che abbiamo con l'immaginario della decrescita, *con gli ideali del movimento*, tutti i limiti che ci verranno imposti riguardo cosa potremo e non potremo fare saranno accettabili. L'importante, d'altronde, è che possiamo sentirci al sicuro, saperci non intaccati personalmente dalle derive del capitalismo, che riusciamo a mantenere il nostro *immaginario decolonizzato* dal virus, sapendoci, col cuore, dalla parte giusta della storia – sempre che si possa ancora dire che ce ne sia una.

Ecco che allora sono convinto – e ciò è paradossalmente alla base del mio ottimismo – che il nostro sistema produrrà catastrofi, ancora molte catastrofi. Abbiamo avuto Chernobyl, l'encefalopatia spungiforme bovina [morbo della mucca pazza], e molti altri incidenti. Ma allo stesso tempo, queste catastrofi contribuiranno a cambiare l'immaginario. Tale pedagogia delle catastrofi mi sembra che si avvicini all'euristica della paura' del filosofo Hans

²⁰² S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., pp. 57-58.

Jonas. “È meglio prestare ascolto ad una previsione di infelicità che ad una felice”, e non per un gusto masochistico per l’apocalisse, ma precisamente affinché la si possa scongiurare. La politica dello struzzo (che nasconde la testa sotto la sabbia) è stata in tutto e per tutto causa di una certa forma di ottimismo suicida.

Naturalmente, abbiamo delle responsabilità per ciò che riguarda l’educazione dei nostri bambini, nel tentativo di decolonizzare l’immaginario di tutti, nel resistere alla terrificante manipolazione delle menti che avviene per mezzo dei media e della televisione, nell’esigere un’alternativa...etc. Noi *dobbiamo* intraprendere azioni di contropropaganda. Ma il nemico non sono semplicemente “gli altri”[...] il nemico siamo anche noi stessi, egli si trova nelle nostre teste. Abbiamo tutti l’immaginario colonizzato. Abbiamo tutti bisogno di una *catarsi*. Tuttavia, questo lavoro sulla storia non si può che fare passo a passo, non ci sono soluzioni radicali che possono succedere dall’oggi al domani.²⁰³

Come abbiamo potuto già dire altrove, la teoria non inizia mai nulla. In questo monito pieno di fiducia si perde completamente traccia di ciò che il materialismo dialettico insegna riguardo la prassi, e cioè che il *lavoro* è la relazione prima e necessaria fra soggetto umano e mondo. La pretesa che la decrescita ha, di definirsi un’utopia concreta viene meno. Ciò che riceviamo da Latouche è uno schema in cui l’identificazione si impone al singolo, o al gruppo esiguo, attraverso il sentimento (senso di colpa e straniamento di fronte alla snaturalizzazione, allo squilibrio). La morale, l’etica di cui già la seconda sezione del *Principio responsabilità* di Hans Jonas proponeva una deduzione, costituisce un ambito del tutto personale della partecipazione ad una lotta. Escludendo ogni continuità tra identificazione del singolo e lavoro collettivo (esistono solo pratiche individuali), la *décroissance* ci ammonisce riguardo la necessaria a-soggettività di questo vuoto simulacro che qui è presentato come prassi rivoluzionaria.

La questione va affrontata in modo diverso nella teoria e nella pratica. Data l’importanza della posta in gioco, sul piano pratico non bisogna escludere nessun mezzo.²⁰⁴

Torna qui, come già era *in nuce* in tutti gli autori dei che abbiamo analizzato, la distinzione sopita, taciuta, e ciò nonostante mantenuta, fra lavoro intellettuale e lavoro manuale, tra sapere, sentire, pensare e, per evocarlo con un’immagine che piace negli ambiti verdi, *sporcarsi le mani*.

L’educazione è una funzione della lotta di classe, ma non è soltanto questo. Essa presenta, secondo il credo comunista, la completa utilizzazione dell’ambiente dato, al servizio degli scopi rivoluzionari. Poiché questo ambiente non è soltanto lotta ma è anche lavoro, l’educazione si presenta insieme come educazione rivoluzionaria al lavoro. [...] In Russia nell’era di Lenin ha avuto luogo l’importante confronto [...] Solo in quanto sperimenta i più diversi cambiamenti di ambiente, in quanto in ogni ambiente mobilita nuovamente le sue energie al servizio della

²⁰³ S. Latouche, *Décoloniser l’imaginaire*, Parangon, Lyon 2005, pp. 92-93 [traduzione nostra].

²⁰⁴ S. Latouche, *Per un’abbondanza frugale*, cit., p. 99.

classe, l'uomo giunge a quell'universale preparazione all'azione che il programma comunista contrappone a quello che Lenin chiama «il tratto più odioso della vecchia società borghese»: la scissione della prassi e della teoria.²⁰⁵

Apologia fiduciosa che voglia mantenere pura la mente di fronte alla barbarie della vita, o esaltazione eroica reazionaria che disdegni colui che adotti principi che non ha sperimentato sulla propria pelle, questo modo di pensare nasconde sempre la stessa cosa: un'idea secondo cui sapere ed agire vanno tenuti separati poiché la grossolanità del secondo è inadatta all'ordine del primo, o viceversa.

Posizioni che tradiscono tutte una stessa verità, che però non riesce ad esservi elaborata: il pensiero è uno strumento al pari di qualsiasi altro oggetto di lavoro pratico, nel senso che esso è il mezzo umano per mediare i limiti, la complessità, la potenzialità dell'azione del soggetto nel mondo. Questa mediazione, che è il freddo rapporto umano con la realtà ma anche la i caldi entusiasmi e le terribili angosce che questo porta con sé, è *obbligata* e, col medesimo movimento dialettico, *resa possibile* dal fraporsi, fra il soggetto ed il mondo, di una negatività che *normalmente* è impossibile registrare.

Pensare è una pratica che media il rapporto immediato che si ha con la realtà, le sue contraddizioni, i suoi traumi, ed è perciò la relazione più semplice e fondamentale dell'esistenza umana. Nel tempo e nella storia diventa più complessa, si articola, e da mediazione naturale e immediata dell'esistenza si trasforma in *lavoro*.

Laddove le pratiche (anche quelle identitarie) scandiscono la vita, in tutte le sue piccole varianti e decisioni locali, il pensiero, pratica come le altre ma singolarmente umana, media il rapporto fra la vita ed i suoi limiti contingenti ed universali, diventando da pratica lavoro, adottando la concretezza della prassi. Il lavoro cosciente è ciò che circoscrive il luogo particolare dell'essere umano nel mondo, è la sua specifica realtà.

Accade lo stesso, al negativo, dove si punta il riflettore sulla posizione del pensiero per ammorbidire l'esistenza del traumatico, il rapporto della vita con la contraddizione. Non c'è pensiero senza intoppi, e credere in una razionalità che *fili liscia* è sempre un abbaglio: sostenere che un il sistema incontri da solo, senza che qualcosa ne metta in moto le contraddizioni, la sua fossa è lavoro di rimozione. Il faticoso tentativo di costruire una soluzione *ad hoc*, trascendente, da acchiappare al volo, senza processo di travaglio, riassorbimento, o attraversamento del problema (proposito che quando, immancabilmente, non riesce, fa pagare il suo scotto).

Si tratta di credere, in parole povere, che invece del lavoro possa essere sufficiente il solo *intervento* sulla situazione. Nutriamo dei forti dubbi all'idea che Bloch avrebbe mai avvallato l'accostamento della decrescita alla sua utopia concreta.

²⁰⁵ W. Benjamin, *Una pedagogia comunista*, in *Critiche e recensioni*, cit., p. 137.

Se è sicuro che la coscienza dell'utopia concreta non s'incolla positivisticamente al fatto di immediata visibilità, ancora più sicuro è che non svapora a semplici ipostasi del fatto di invisibilità puramente mitologica. La filosofia dà invece prova di sé come spedizione nell'ampio, ramificato, non concluso processo, come *coraggio di quell'assenza di garanzie che pone la speranza al fronte*. Non con la non conclusività come destino, non con un semplice avvicinamento infinito alla meta [...] il mondo non finito può essere portato a termine, il processo in esso pendente può essere portato a un risultato, l'incognito della cosa principale in sé reale e velata può essere illuminato. Ma non mediante precipitose ipostasi e fisse determinazioni di essenze, che bloccano la via. Il *proprio* o essenza non è presente bell'è e pronto [...] come invisibile idea universale [...] [ma] è ciò che non è ancora, ciò che nel nucleo delle cose cerca se stesso, ciò che nella tendenza-latenza del processo aspetta la sua genesi, è speranza fondata, obiettiva e reale. E il suo nome coincide in ultima analisi con l'«essente-in-possibilità» [...] dunque con quel che di più apparentemente già deciso ci sia: la materia. Tutto il suo portare, condizionare e divenire sarebbe un concetto vuoto di senso, se quel che vorrebbe e può risultare fosse già presente.²⁰⁶

La *décroissance*, più di qualsiasi altro movimento che abbiamo inserito in questa sezione, merita la definizione di *utopia capovolta*. Essa relega il politico all'ambito delle conseguenze di un avvenimento assicurato, attribuendogli, come linguaggio, non quello della contraddizione e dell'impossibilità, bensì quello dell'indeterminatezza: indeterminatezza nel progetto, indeterminatezza logica ed indeterminatezza di soggetto.

L'utopia capovolta produce esistenze materiali che assecondano l'ordine della situazione, e quindi il suo soggetto è il semplice singolo, un incerto 'chiunque', il quale deve agire nel più assoluto solipsismo, mettendo in atto pratiche che produrrebbero l'infinita potenza del cambiamento.

Egli è solo, con la catastrofe alle spalle.

Alla domanda ricorrente dei nostri interlocutori «Quale sarà il soggetto portatore del progetto della decrescita?», una volta preso atto dell'addio al proletariato e al Terzo mondo, la nostra risposta è simile: il soggetto portatore del progetto della decrescita, al di là delle differenze e delle infinite divisioni dell'umanità globalizzata, sono tutti gli individui in quanto persone singole e concrete. Nell'era del trionfo del neoliberismo, nessuno, o quasi, è risparmiato dalla follia della società della crescita. Ormai *nella rivolta può essere arruolato lo stesso spirito di conservazione*. Quando noi diciamo che la decrescita non è un'alternativa ma una matrice di alternative, esprimiamo un'idea simile a quella degli zapatisti, che indica la volontà di coniugare la diversità in un insieme coordinato.²⁰⁷

Quando viene spossessato della propria relazione con la contraddizione, nessun individuo può trovarsi a vestire i panni di un soggetto, se non nel puro immaginario. Può però, con ogni probabilità, e lo si legge bene in questa breve storpiatura di una politica, sperare di trovare conforto fra le maglie di qualche riconoscimento identitario più o meno istituzionalizzato (evocando, ad esempio, il sogno delle Chiapas, lontano ed esotico).

²⁰⁶ E. Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti Editore, Milano 2005, p. 1674.

²⁰⁷ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., pp. 97-98.

D'altronde, alla singolarità eletta ad *attrice* dall'utopia capovolta, deve essere data in mano una "testimonianza di realtà" da sbandierare contro l'orizzonte della propria disgregazione: la libertà di riconoscimento, la libertà d'autodeterminazione. Entro, ovviamente, i limiti spaventosi (e mai sufficienti) forniti dall'*esplacement* strutturale.

Articolare la logica delle forze e la logica dei posti non può ridursi a determinare le condizioni di forza del cambiamento di posto. Infatti, se la comparazione delle forze è chiusa nel pensiero del quantitativo, il cambiamento di posto non designa necessariamente una trasformazione qualitativa del processo. Abbiamo detto: una mutazione qualitativa richiede la risposta alla domanda: cosa muore? Dov'è la parte caduta della realtà? Il pensiero quantitativo della forza non può fornire questa risposta. Ci dice apparentemente ciò che cambia (i posti) nell'indifferenza di ciò che muore, quindi in quella di ciò che nasce. La promessa elettorale revisionista segue questo sentiero: il "potere" sarà sostituito dall'Unione della sinistra, il programma comune raddrizzerà la situazione. Ma cosa deve morire? A sentir loro, niente. E non nascerà nulla che non sia già là: il partito, il sindacato, il governo. Questa storia senza perdita, questa strada senza rifiuti, invitano al sospetto dialettico. Ci mentono, o perché non si vuole cambiare nulla, perché si odia qualsiasi nascita storica; oppure perché si dissimula il prezzo, la perdita, la morte. E infatti li si dissimula: perché la perdita è per le masse, sottomesse, nella verità pratica della promessa, all'intollerabile dittatura revisionista.²⁰⁸

Ciò che arresta l'entusiasmo del pragmatismo post-ideologico con cui le utopie capovolte conducono la loro propaganda di pratiche virtuose, prima ancora che possano congetturare una risposta alla domanda "come fare?", è proprio la questione della rottura, della contraddizione e della morte. Una sfera su cui si fonda tutta la forza destabilizzante della destra, dell'apologetica reazionaria: una descrizione ordinata (più o meno razionale) di ciò che il revisionismo ed il conservatorismo considerano troppo scabroso per essere discusso. Pensiamo ad un progetto architettonico: la posizione di un puro materialista non è quella del *designer* che immaginasse l'edificio pronto, vivo e splendido, ma quella del capomastro che, al suo ennesimo cantiere penserebbe alla costruzione tenendo *normalmente* conto della muffa e della corrosione cui andrebbero necessariamente incontro, nel tempo, i plinti su cui sta lavorando, o di quell'evento inatteso, ordigno, smottamento o palla demolitrice, che si abatterà un giorno sul sito in costruzione. La prassi rende ciò che è scabroso gestire nella scrittura di un progetto una questione di normale amministrazione, poiché in essa si fa esperienza dell'indeterminato, di quell'elemento che mette un oggetto finito in prospettiva. Il reazionario ci dice che, poiché è impossibile fare qualcosa per prevenire l'irruzione del reale, va semplicemente data per scontata la sua funzione. Addirittura, aggiunge, non sarebbe male venerarla, utilizzarla come termine di riferimento costante per ogni nostra scelta. È la famosa banalità della violenza che viene propagandata da coloro che, in essa, hanno poco da perdere: "non c'è modo di controllare la funzione con cui il sistema cercherà di

²⁰⁸ A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, cit., pp. 79-80.

reagire, di preservarsi a fronte del cambiamento (sia quest'ultimo dovuto ad una nuova massa o da una nuova Legge universale), e perciò tanto vale prendere in considerazione la risposta come fosse il naturale e sano divenire delle dinamiche di variazione". È così che la repressione, sia essa violenza sistemica totalitaria, o legge revisionista di ordine e controllo, diviene strumento strutturale, leva per convincere alla cristallizzazione ed alla paralisi.

Ma che ne è di questa scabrosità, della violenza reale, nelle narrazioni che sperano nella normalizzazione? Nascosta in piena vista, continua ad esistere. La sua funzione di devastazione del discorso sistemico non cambia, passa solo dall'innescare una dinamica contraddittoria di rottura e cambiamento ad essere, invece, internamente generativa. È così che la violenza può essere eletta a motore del discorso di Stato, nella forma *ammorbidita* della norma e del controllo. Ancora una volta, è esemplare la speranza che Illich ripone nella giurisdizione del diritto quale elemento risolutore delle dinamiche conducenti alla catastrofe. Questa convinzione, ai nostri occhi, si carica dello stesso imbarazzo che coglie Latouche quando si accorge della prossimità delle sue proposte con la retorica a sostegno dell'*austerità* propinata alla Grecia.

Il tentativo di estendere la portata delle proprie strutture e di risolvere razionalmente la destabilizzazione della contraddizione è qualcosa di costitutivo del lavoro umano, lo crediamo fermamente. Tuttavia, c'è un momento, che quest'opera di risoluzione assume, che accomuna tutti i discorsi "normativisti", a dispetto o meno che essi condannino o facciano apologia dell'esistenza costitutiva della violenza (a dispetto, cioè, di un apparente pacifismo o di un dichiarato bellicismo), un momento di cementificazione. Con questo termine, utile per la sua evidente prossimità con le criminali soluzioni liberiste in fatto di economia ambientale, vogliamo tornare a ciò che dicevamo delle utopie capovolte.

Il revisionismo abbracciato in forma mistica, nostalgica ed autarchica da Illich, e in maniera liberal-progressista da Gorz e Latouche, dice che la realtà (la nostra, quella capitalista) è un processo complesso che si dispiega da solo. La crisi è il nostro unico orizzonte di certezza. Perciò, l'unica azione da muovere è quella di un coordinamento di pratiche che miri a ridirezionare le conseguenze della catastrofe. L'intreccio di questo discorso con quanto accade al rapporto fra guerra e diplomazia nel ventesimo secolo, secondo cui la guerra passa dall'essere considerata un mezzo estremo ad essere uno fra gli strumenti diplomatici da usare al pari di altri, è dovuto proprio a come risponde all'universalizzazione delle relazioni umane messa in campo dal genio finanziario della scienza dell'economia politica, e dalla venuta al mondo di strumenti di annichilimento totale.

La funzione dell'azione nella teoria revisionista è la stessa che ha la diplomazia (e quindi la guerra) nell'orizzonte dell'annichilimento: uno strumento burocratico la cui gestione si decide a partire da una ragione quantitativa che *solo secondariamente* avrebbe a che fare con l'ideologia. L'intera

esistenza della nuova scienza della geopolitica si deve a questo tipo di considerazione. Gli impianti narrativi e strutturali (simbolici ed immaginari, ideologici e d'apparato) qui adottati servono tutti la stessa funzione: arginare, cementificandola, così come è stato cementificato il quarto reattore di Prypjat, la portata orrorifica del reale violento della contraddizione. Escludere, cioè, il rapporto fondamentale che l'emersione di una soggettività ha con quest'ultima.

Il motivo per cui ci affidiamo nel nostro lavoro agli strumenti della dialettica, del materialismo dialettico marxista, è che sul piano della prassi, sul piano della teoria, e sul piano esistenziale incontriamo dimostrazioni a sostegno della centralità del *nodo* soggetto-contraddizione. Il timore e la nostalgia che classicamente hanno condotto la teoria critica ad allontanarsi da queste posizioni, tacciando di oblio parole come rivoluzione, evento, rottura, sono dovuti all'incapacità pragmatica di riempire, oggi, la categoria di soggetto con un corpo politico. Questo ci chiama, allora, ad una ripresa della teoria e delle categorie con cui determiniamo il prodursi di esso, il luogo del soggettivo.

A chiudere questa sezione, avanziamo la nostra prima vera diagnosi:

per quanto le utopie capovolte dispieghino ogni volta *set* determinati di conseguenze materiali nelle prassi degli individui e nella produzione di narrazioni identitarie per coloro che le adottano – nonostante siano, insomma, *concrete* – dobbiamo registrare che esse assumono un peso ontologico consistente *solo in un secondo tempo*. Un'utopia capovolta porta avanti una "politica di proiezione". È a questo che si deve la predilezione per strumenti che funzionano solo a posteriori, come il giudizio morale, le pratiche dotate del prefisso "ri", e il diritto costituito borghese. È a questo che si deve il condimento di queste predilezioni con afflati fideistici, orizzonti chiusi e miti ideologici di costituzione quasi religiosa.

Se ora consideriamo [...] il principio dialettico del movimento come "processo senza soggetto né fine", vedremo che tale principio implica un sofisma restrittivo e la scelta di un campo. Questo oggettivismo integrale maschera il fatto che ogni cambiamento opera dal punto di vista delle forze antagoniste che ne costituiscono l'essenza contraddittoria. Si tratta di separare la tesi del movimento da quella secondo cui uno dei termini della contraddizione, e non entrambi, è portatore della ragione del processo, cioè del suo avvenire. [...] Siamo certamente d'accordo nel dire che il concetto speculativo di cominciamento [...] serve a suturare la dialettica all'idealismo. Questo legame deve essere rotto [...] ecco la sbandata: che il processo (cioè la realtà come movimento) sia il solo assoluto significa [...] la "conferma che bisogna davvero [...] sopprimere ogni origine e ogni soggetto e dire: ciò che è assoluto è il *processus* senza soggetto".

Che cosa fa qui la categoria althusseriana del processo senza soggetto? Lenin non dice una parola sulla questione del soggetto nel suo commento all'Idea assoluta. [...] Lenin non si impegna in alcun modo a "sopprimere ogni soggetto". Quello che gli interessa è cogliere la dialettica, il movimento contraddittorio del soggettivo e dell'oggettivo. Per Lenin si tratta di utilizzare Hegel per finirla con l'unilateralità delle categorie del soggetto e

dell'oggetto non appena queste vengano separate (operazione metafisica), o una di esse venga cancellata (idealismo assoluto o materialismo meccanicista).

«Molto buono il §225 dell'Enciclopedia, dove il 'conoscere' (teoretico) e il 'volere', l'attività pratica, sono raffigurati come due lati, due metodi, due mezzi di distruzione dell'unilateralità sia della soggettività che dell'oggettività.»

Pertanto, il problema di Lenin non poteva essere quello di "sopprimere" il soggetto, cosa che avrebbe rappresentato una regressione nell'unilateralità dell'oggettivo. Il problema è quello di riflettere sia la scissione che l'azione reciproca delle due categorie (soggetto e oggetto) nel movimento generale di un processo, senza escludere che il fattore soggettivo possa essere la chiave di questo movimento. Programma che Lenin formula in questi termini, il più vicino possibile a Hegel: «Se si considera il rapporto tra soggetto e oggetto nella logica, bisogna prendere in considerazione anche i presupposti generali dell'esistenza del soggetto concreto (ossia la vita dell'uomo) nella situazione oggettiva».²⁰⁹

Appiattendo la contraddittorietà della dialettica del lavoro, $S \not\subseteq A$, estendendo l'uno o l'altro dei lati in un binarismo teorico, composto da due processi senza soggetto – l'affermazione di un organismo sovrano e neutrale, seguendo il bisticcio economico-biologista raccontato dalla figura concettuale del "sistema complesso" (il mercato-capitale, la biosfera, l'ecosistema, l'impero...etc.) – e pratiche d'esistenza individuale – "libere scelte" imposte dalla morale identitaria e dal suo asfissiante controllo e costante scrutinio delle azioni virtuose – le utopie capovolte si adoperano per l'espulsione di una specifica forma del reale. L'abbiamo già nominata 'dominio'.

È bene ricordarsi di questo capitolo di storia delle idee non già per mettere in dubbio la gravità dell'odierna crisi ecologica. No, tale crisi dev'essere tenuta costantemente presente, ma non per questo occorre perdere di vista il fatto che l'attesa della fine del mondo rinvia alla storia delle religioni e delle ricorrenti credenze più o meno religiose. In ultima analisi, è l'attesa (religiosa) della fine del mondo a fondare la tesi secondo cui lo sviluppo delle forze produttive e della ricchezza sociale si sarebbe ai giorni nostri rovesciato irrimediabilmente in una catastrofica distopia o utopia capovolta.²¹⁰

Abbiamo detto altrove, citando Antonio Gramsci, che la supremazia di un gruppo si valuta a partire da due cose: il dominio strutturale ed il dominio ideologico (ovvero l'egemonia intellettuale e morale). Come accadde in altri tempi, quando la pressione delle contraddizioni obbliga a pensare il cambiamento, d'ogni parte prendono a pullulare proposte e fazioni che, percependo il precipitare delle cose, sentono di dover distrarre, deviare l'attenzione, annacquare il processo per guadagnarsi il tempo di salvare il salvabile. Le utopie capovolte della decrescita criticano un sistema, ma non ne vogliono lasciar andare gli apparati. Le dinamiche di mercato, l'omogeneità disgregata della globalizzazione dovrebbero incontrare da sole la loro fine, e potenzialmente tramutarsi in realtà

²⁰⁹ A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, cit., pp. 54-55.

²¹⁰ D. Losurdo, *La questione comunista*, cit., p. 65.

benefiche senza che ciò abbia alcun effetto negativo su nessuna sezione dell'umanità, ormai tenuta assieme dall'egualitarismo ecologico.

La non-soggettività della politica dell'utopia capovolta va di pari passo con l'incapacità di registrare le contraddizioni interne, le differenze di classe, e la violenza con cui queste esplodono: non catarsi universale o apocatastasi, non epifania individuale e stravolgimento immaginario, ma azione. Cosa manca, effettivamente, nel discorso delle utopie capovolte? Il vocabolario *operativo*. Sono senza strumenti per capire *come fare* a cambiare le cose, perché tutti i loro strumenti sono indirizzati a mantenerle così come sono. Non esiste politica della riconciliazione sotto un'unica missione, perché a classi diverse corrispondono diversi interessi, e la catastrofe ecologica non ci mette di certo tutti nelle stesse condizioni, come parrebbe qui. Se non cambia l'organizzazione politica della realtà, senza un cambiamento ontologico politico (logico, qualitativo e reale), senza sventrare e ricostruire in un processo perpetuo gli apparati di dominio, questi resteranno ad appannaggio della classe dominante. Anche Lenin, per cui uno stato, in quanto apparato, è sempre uno strumento di costrizione di una classe a discapito di un'altra²¹¹, dovette affrontare le reticenze piccolo-borghesi, le distrazioni di coloro che, nella rivoluzione, avevano ancora qualcosa da perdere.

Innumerevoli risoluzioni e articoli di uomini politici sono profondamente impregnati di questa teoria piccolo-borghese e filisteia della conciliazione. Che lo Stato sia l'organo di dominio di una classe determinata che non può essere conciliata col suo antipode (la classe che è al polo opposto), la democrazia piccolo-borghese non sarà mai in grado di capirlo. L'atteggiamento dei nostri [...] verso lo Stato è una delle prove più evidenti che essi non sono affatto dei socialisti, ma dei democratici piccolo-borghesi che usano una fraseologia quasi socialista. D'altra parte, [questa] deformazione del marxismo è molto sottile. Teoricamente non si contesta che lo Stato sia l'organo del dominio di classe, né che gli antagonismi di classe siano inconciliabili. Ma si trascura o attenua quanto segue: se lo Stato è un prodotto dell'inconciliabilità degli antagonismi di classe, se esso è una forza che sta al di sopra della società e che si estranea sempre più dalla società, è evidente che la liberazione della classe oppressa è impossibile non soltanto senza una rivoluzione violenta, ma anche *senza la distruzione dell'apparato del potere statale che è stato creato dalla classe dominante* e nel quale questa estrinsecazione si è materializzata.²¹²

²¹¹ “Lo Stato è il prodotto e la manifestazione degli antagonismi inconciliabili tra le classi. Lo Stato appare là, nel momento e in quanto, dove, quando e nella misura in cui gli antagonismi di classe non possono essere oggettivamente conciliati [...] l'esistenza dello Stato prova che gli antagonismi di classe sono inconciliabili. È precisamente su questo punto [...] che comincia la deformazione del marxismo [...] che segue due linee principali. Da un lato gli ideologi borghesi, e soprattutto piccolo-borghesi, costretti a riconoscere, sotto la pressione di fatti storici incontestabili, che lo Stato esiste soltanto dove esistono antagonismi di classe e la lotta di classe, correggono Marx in modo tale che lo Stato appare come l'organo della conciliazione delle classi. Per Marx, se la conciliazione delle classi fosse possibile, lo Stato non avrebbe potuto né sorgere né continuare ad esistere. Secondo i professori e pubblicisti piccolo borghesi e filistei che molto spesso si riferiscono con compiacimento a Marx è proprio lo Stato a conciliare le classi. Per Marx lo Stato consolida questa oppressione, moderando il conflitto fra le classi. Per gli uomini politici piccolo-borghesi l'ordine è precisamente la conciliazione delle classi e non l'oppressione di una classe da parte di un'altra; attenuare il conflitto vuol dire per essi conciliare e non già privare le classi oppresse di determinati strumenti e mezzi di lotta per rovesciare gli oppressori.” – V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, in *id.*, *Opere complete XXV (1916-1917)*, Editori riuniti, Roma 1967, pp. 366-367.

²¹² *Ivi*, pp. 367-368.

È solo in una concezione della politica che mantenga una prospettiva di classe ed una teoria della soggettività, dell'azione, che diviene chiara ed imprescindibile l'importanza del concetto di dominio, l'esistenza di una specifica realtà razionale e strutturata che ordina, gestisce ed amministra le contraddizioni, e che è sempre ad appannaggio di un soggetto e a discapito di altri. La realtà del dominio è specificamente umana, è un prodotto del lavoro, ovvero della relazione fondamentale di $S \subseteq A$.

Diversamente, al posto del dominato è stato collocato, nel tempo, anche ciò che è non-umano. A dire il vero, una certa ambiguità nell'appaiamento semantico fra ciò che è dominato, assoggettato, e ciò che sarebbe non-umano, ha fatto in modo che si potesse usare l'inclusione o l'esclusione dalla categoria di soggetto come un potente strumento egemonico. Un po' a scherno di coloro che supportano oggi l'uso della definizione "soggetto non umano", ci sembra invece che aggrapparsi alla ricerca di una nuova estensione dell'*agency*, a partire da cui promulgare un rinfrancante 'processo senza soggetto' con cui sperare in una non definita soggettività universale, sia teoricamente pericoloso. Alcune ideologie hanno saputo mettere in piedi spaventosi apparati di propaganda concedendo ad un gruppo una sua soggettività propria ma non una sua umanità (o viceversa): due mosse, in fondo, oggi ben note, quella della mostrificazione e quella del paternalismo.

Cosa si può affermare, allora, della forma di dominio vigente? L'amministrazione (di qualsiasi colore essa sia), ovvero la gestione di norme e pratiche, si occupa, sul piano culturale, di negare, anche mediante le complesse articolazioni dello stato liberale, dei funzionamenti della sua democrazia e del suo diritto, e, sul piano strutturale, la supremazia di un gruppo su ogni altro (con un po' di sano tradizionalismo di struttura).

Il reale violento del dominio – che il revisionismo *cementifica* come si fa con una crepa stuccata di cui non si vuol più dover discutere – è reificato da quello che il marxismo ha sempre chiamato conflitto di classe, ovvero quella dimensione che si dischiude con la consapevolezza politica, propria di ogni soggetto, che *c'è della contraddizione*.

Ogni contraddizione designa soggettività poiché in essa si istituisce una correlazione. Il determinarsi di una soggettività, allora, può variare in base al grado di correlazione messo in campo dalla contraddizione. Una variabilità che, con Badiou, riassumeremo in una scala fra due poli:

correlazione (fra contraddizione e soggettività) *debole*, dove la contraddizione sarà necessariamente una contraddizione di classe, ma sarà limitata ad ordinare l'*esplacement* degli individui in relazione fra loro, ovvero la loro attribuzione ad un lato o all'altro della struttura di dominio. A sostegno dell'appartenenza degli individui al loro *esplace*, al loro posto, alla loro classe, verranno prodotti discorsi, immaginari ed identificazioni. È il piano, questo, del dominio culturale, dell'egemonia

culturale nei termini di Gramsci, e che sarà sempre luogo di coatta propaganda e repressione da parte del soggetto dominante. Il grado di soggettività strutturale qui determinato sarà *minimo*, poiché minima sarà l'azione possibile (controinformazione, contropropaganda, controcultura, egemonia culturale proletaria, pedagogia alternativa, etc.²¹³); *correlazione forte*, laddove alla contraddizione strutturale, all'*esplace*, segue l'eccezionalità, lo *horlieu* di un elemento preciso, impossibile da riassorbire ideologicamente. Il riassorbimento ideologico si arresta solo di fronte all'operatività e all'azione destabilizzante di questo elemento che accentra in sé la carica delle contraddizioni strutturali, non per diritto di nascita o per semplice posizionamento, ma per il suo lavoro di contro-dominio *organizzato*. Quest'elemento, perciò, un po' necessariamente e un po' per caso, si troverà in una lotta all'annichilimento materiale con l'elemento dominante della struttura e con gli apparati che questo avrà alle sue dipendenze.

Il processo di *neutralizzazione* messo in atto degli apparati di dominio, oggi più che mai, serve a ridurre la contro-egemonia che spontaneamente emerge dalle contraddizioni di classe ad una rilettura pacificata, alla critica, al vociare, al dissenso. L'obiettivo operativo della neutralizzazione è mantenere per la classe dominante il monopolio della violenza (detenuto esplicitamente) – correlazione forte – e il monopolio culturale (detenuto tacitamente²¹⁴), mediante il quale eterodirigere le identificazioni immaginarie alternative, figlie del carattere ineliminabile della contraddizione strutturale – correlazione debole. Da un lato la repressione, dall'altro la marginalizzazione.

Sembra risuonare la figura del negazionista, di colui che ci intima l'abbandono della politica. Là dove lo incontrammo egli ci parlò di una totale assenza di struttura. Qui, quasi dal lato opposto, sembrerebbe che l'ordine di contraddizione messo in campo sia completamente *suturato* dallo stato di cose: un tutto pieno paralizzato, la politica in totale stallo. Al contrario, noi crediamo che questa conclusione sia tratta solamente quando si cede terreno, e si abbandona la fredda opera di preparazione strutturale, quando si abbandonano l'analisi materialistica e la metodologia dialettica, lasciando al solo soggetto dominante, ed è questo che fanno eminentemente le utopie capovolte e le ideologie a queste facenti riferimento, il monopolio dell'*organizzazione*.

²¹³ A sottolineare l'importanza della dimensione ideologica: abbiamo visto come nelle utopie capovolte il minimizzarsi dell'azione soggettiva sia, per quanto imposto strutturalmente, percepito come dimensione propria ed autentica della condizione umana, con una puntuale inversione immaginaria del dato reale: "Non perché non posso ma perché non voglio, e poiché non voglio, allora posso!", grida l'ultima, febbrile difesa della libertà borghese.

²¹⁴ C'è qui, nascosta, una differenza che, non avendo modo di offrirne una migliore, ascriveremo a quella che intercorre fra narrazione (situazione *normale*) e propaganda (situazione di *crisi*).

È questo termine che veicola entrambi i gradi di correlazione fra soggetto e contraddizione, i quali, assieme, in dialettica fra loro, costituiscono la dimensione collettiva del lavoro, il fronte determinato e particolare di $S \rightleftharpoons A$.

Il fatto che, per noi, la relazione $S \rightleftharpoons A$ abbia preso forma interrogando il peso *logico* della catastrofe climatica, crediamo che ci obblighi ad una conclusione, che tuttavia si potrebbe trarre anche avendo come indizio la concreta esistenza di tutti i movimenti che abbiamo osservato in questo campo specifico: la crisi climatica, come nodo storicamente determinato di $S \rightleftharpoons A$ (soggetto \rightleftharpoons mondo) porta con sé la potenzialità di una correlazione forte, porta con sé l'orizzonte del cambiamento. La declinazione di questo cambiamento, però, non è ancora data.

Poiché il cambiamento è un processo dialettico, e processo è soggetto, la questione della soggettività torna ad interessarci. Nella dinamica della produzione immaginaria, ideologica, abbiamo individuato la forclusione del dominio in quanto prova concreta, conseguenza della contraddizione strutturale, del conflitto di classe. Sosteniamo che il lavoro, il vettore dello *Stoffwechsel*, sia l'ordine della pratica del soggetto: è solo nel lavoro che trovano senso le domande riguardanti l'*azione* da intraprendere. È per gli stessi motivi che diremo che l'*organizzazione* è il *mezzo politico*, il *vettore logico* ed ontologico, *dell'azione di un soggetto determinato* in un processo di cambiamento – una posizione che assumiamo anche considerando l'allergia delle utopie capovolte alla domanda “come fare?”.

Il termine ‘classe’, limitante solo nelle sue definizioni più “ortodosse”, spogliato della sua dimensione dialettica, porta con sé tutta la forza teorica della logica politica, dell'ontologia e del lavoro del materialismo dialettico, di una filosofia dell'azione e della prassi.

Le parole di Marx e Lenin aggiungono, alla funzione soggettivante che Hegel ha attribuito alla contraddizione, una concezione ontologica sociale: la classe è determinata dal dominio, ovvero si determina, per antagonismo, nella contraddizione. Si concretizza, e cioè si riconosce nella propria posizione strutturale, attraverso un discorso identitario ed ideologico, e mediante un *lavoro razionale* di auto-organizzazione.

Essere materialisti significa ammettere l'esistenza di una collettività agente e concreta: la classe, il soggetto della storia.

Questo, le classi dominanti, materialiste e reazionarie, lo sanno benissimo.

La morale individuale, la partecipazione, il riconoscimento, il *belonging*, non producono un soggetto, producono solo un'identità, una figura utile a mantenere salda la coesione strutturale degli elementi di un sistema con la funzione loro attribuita. La conseguenza e l'obiettivo delle pratiche identitarie (quelle di *ogni* ordinamento sociale) è il rafforzamento della *conciliazione*, del fare uno sotto la legge dominante. Abbiamo visto l'effetto di quest'*impasse* nel caso dell'ecologia della cura,

dove il cortocircuito tra lotta ed identificazione comporta la disgregazione, la volatilità organizzativa.

La decrescita, che riesce ad egemonizzare l'immaginario delle pratiche e delle teorie in campo ecologista (nel contesto antagonista), sposa l'ipotesi dell'universalismo forzato della catastrofe ecologica globale, e perciò può vivere solo all'ombra dell'amministrazione globale, limitandosi ad affermare la sua fiducia in un cambiamento senza organizzazione e senza rottura.

Le utopie concrete *in se stesse*, e non solo nelle loro proiezioni, sono concrete in quanto ontologicamente politiche, per loro costituzione logica, cioè *organizzate*. In esse, il rapporto fra struttura e sovrastruttura, tra simbolico e immaginario, è mediato dalla correlazione *reale* fra soggetto e contraddizione.

La presa in carico di tale *impossibile esplacement*, l'irriducibilità d'*horlieu*, avviene per mezzo di un lavoro di autodeterminazione del soggetto come contraddittorio, avviene con la sua presa di posizione organizzata, formalizzata, strutturata secondo un principio inaccettabile per il sistema, e la cui portata, vedremo, è contemporaneamente singolare (eccezionalità al sistema) e universale (cambiamento o, meglio, rivoluzione). È questo che ci dice Badiou quando, in *Teoria del soggetto*, ci fa sapere che il reale è l'*impasse* della formalizzazione, ma anche che la formalizzazione è il *passe-en-force* del reale. Solo un corpo politico formalizzato e strutturato può dirsi efficace ed operativo, capace di un'*azione*, di un *lavoro*, di un'*organizzazione*.

Non esiste soggettività storica che non abbia dovuto, almeno in parte, soffrire l'orrore incomprensibile che ci prende alla gola e alle ginocchia quando siamo in procinto di ottenere consistenza, di guadagnare un peso, di prendere forza e diventare concreti in un salto qualitativo.

Il partigiano deterritorializza la guerra regolare, rendendo la terra liscia come lo spazio marittimo.²¹⁵

²¹⁵ M. Lazzarato, *Guerra o rivoluzione. Perché la pace non è un'alternativa*, DeriveApprodi, Roma 2022, p. 113.

Questioni di teoria (1) – Intermezzo: ideologia ed organizzazione.

Amministrare l'eredità filosofico-politica di Louis Althusser.

I fautori della teoria interstiziale, aspri critici della monumentalità del sistema, hanno compreso una cosa: la filosofia è processo. Il pensiero è refrattario al suo arresto. Anche considerando qualcosa come il concetto di *fissazione* con cui si ha a che fare in psicoanalisi, in esso non troviamo prove di un pensiero fermo. Questo nome che gli hanno dato è, piuttosto, un artificio retorico, atto a descrivere un pensiero che è sì in movimento, ma come in un'agitazione sofferta: spende male le sue energie, poiché è incapace di slegarsi da un oggetto a cui torna costantemente.

Nell'affermare l'esistenza del processo è da evitare un'ispirazione apollinea, che vorrebbe “far uno” per concedersi a riguardo lo sfizio di un giudizio, il sollievo di un'ultima parola. I suoi sostenitori si impegnano ad inventare e a credere nell'esistenza di una figura autonoma del processo, una *sineddoche* del *tutto*. Nel torpore, nessun posizionamento ne è esente. L'esistenza di questo qualcosa, effigie di una ragione universale, è il rifugio ideologico di ogni pensiero del cambiamento ormai stanco, o opportunisticamente legato al mantenersi di quello *status quo*.

Ogni scienza ha modo, prima o poi, di confrontarsi con *l'interminabilità* dell'analisi. Come spesso accade, i più attivi innovatori tendono a risultare i meno accorti. È d'altronde una bella difficoltà applicare sempre quel fondamentale scetticismo di cui necessita la scienza, soprattutto oggi che si può produrre un'effigie metafisica senza che serva più metterla a cavallo con la spada sguainata (oggi che non è strano che si concepisca un'iconografia crostacea, o una filosofia del giardinaggio). Sembra quasi che metafisica dell'interstizio e monumentalità apollinea siano voci al tavolo di una cena di famiglia, parti di un battibecco generazionale che smussa il pensiero del processo in un domestico tedio a morte.

Entrando in contatto con questo fatto della ragione, non si può che provare un certo fastidio, poiché costringe a prendere in considerazione qualcosa che sentiamo come vasto ed incommensurabile. In un altro secolo lo avremmo potuto imbellettare, usando il termine ‘sublime’. Fingendo per un attimo che quel che è in gioco non ci riguardi direttamente, scopriamo niente più che un dato, in tutta la sua pacata neutralità: non c'è requie, non c'è pace nel lavoro del pensiero. La processualità è una dimensione sconfinata, si propaga indefinitamente, dilaga. Ciò che ci tribola, facendo noi parte nostro malgrado di questo contagio, è che, non essendoci requie nel processo, di conseguenza non esiste pensiero vuoto o concetto puro. Non ci è concessa la velleità di una parola che non significhi qualcosa. Nemmeno nel rumore. Non esiste posizione che non abbia, almeno *in ultima istanza*, degli effetti. Non c'è un “fuori” della processualità, in cui ci si possa riposare per un po'. Rendersene conto è angosciante.

Ogni silenzio significativo, ogni quiete attesa, non esistono tempi morti. L'esistenza, d'un colpo, ci si esibisce di fronte per quel che è: una carta abrasiva che si muove su se stessa consumandosi senza sosta, rendendo significativo ogni suo lembo, gettando ogni cosa in un sordo riverbero in cui anche al muto vien assommata una voce.

Abbiamo tentato di condurre la nostra indagine in modo da non farci sfuggire le domande implicate dagli oggetti che abbiamo toccato, facendo soprattutto attenzione a quelle che, se non discusse, sarebbero potute tornare ad infastidirci. Ed eppure siamo costretti ad autodiagnosticarci una *petitio principii*, e a riprendere in mano non proprio una domanda inevasa, quanto una risposta che abbiamo data per scontata all'inizio del nostro discorso.

Siamo stati tranquilli nel procedere, partendo dal presupposto che la stesura di una ricerca riguardo alla questione ecologica abbia come proprio oggetto la condizione dell'*ambiente*, che abbiamo definito genericamente con A. Dobbiamo ammettere che non è altrettanto innocente il fatto che abbiamo messo nello stesso quadro S, il soggetto, come se ciò fosse scontato. Ammettere S quale posizione generica in una formalizzazione, non è un'azione neutrale – lo abbiamo d'altronde visto a più riprese proprio nelle utopie concrete. È del tutto possibile pensare ad A senza istituire la relazione $S \rightleftharpoons A$. Se si tratta la questione ecologica, ad esempio, a partire da un quadro teorico che poggia sulla teoria dei sistemi complessi, o su di un economicismo spudorato, come nel caso della decrescita latouchiana, non c'è alcuna necessità di pensare un luogo del soggetto. È solo se si postula l'importanza dirimente dell'*azione* come vettore del cambiamento, che in una sistematizzazione coerente di A entra di diritto anche la questione dell'esistenza di S.

La politicizzazione imputabile (e rivendicata) al nostro impianto ha seguito questi passi: i) abbiamo riconosciuto che la questione dell'ecologia è per sua natura ontologica, trattando d'altronde, nel modo più generico possibile, di tutto ciò che ci circonda; ii) abbiamo quindi considerato che essa ci interessa a partire dagli effetti che la realtà di A ha su di noi; iii) abbiamo ereditato e quindi messo in campo una categoria di concetti, riassunti nel binomio progetto–utopia, che rappresentano la mediazione di tali effetti su diverse serie di individui – è una strumentalizzazione che crediamo rispecchi la vena profonda di questo binomio: le “utopie” sono maniere più o meno precise di selezionare *set* finiti di effetti, e di metterli in relazione a partire da delle discriminanti interpretative.

A porre il quarto passo ci troviamo in imbarazzo. Logicamente, si tratterebbe di far emergere come, a questo punto, il discorso debba necessariamente riguardare una scienza del discrimine. Ad ogni interpretazione, cioè adottando l'una o l'altra delle forme utopiche o progettuali, corrispondono regole diverse per individuare quali effetti continuo e quali invece no. Potremmo in parte sostenere

che l'ordine ontologico in cui abbiamo scoperto essere implicata la problematica ecologica ci conduca a riprendere in mano la questione della commistione fra ontologia ed epistemologia. Ciò concederebbe di determinare il luogo del soggetto come il posto di incontro e di scarto fra le due dimensioni.

Ad imbarazzarci è il fatto che noi, invece, la conclusione di questa serie di deduzioni l'abbiamo presupposta. Sfruttando lo strumento topologico del *nodo*, abbiamo dato per scontata sin da subito la necessità dell'esistenza del soggetto come elemento *attivo*, inserendoci in una corrente ed una tradizione filosofiche fortemente connotate, interessate a segnare su questo punto la loro distanza dalle alternative, ma che non costituiscono nemmeno lontanamente una maggioranza nella storia del pensiero, e forse nemmeno in quella di matrice dialettica o marxista. È, tuttavia, solo da qui che abbiamo potuto definire la *politica* come 'logica ontologica', ovvero come scienza di ciò che è a partire dagli effetti del e sul soggetto. Tutta la tassonomia che abbiamo proposto riguardo al cambiamento (progetto, utopia capovolta, utopia concreta) si regge sulla tenuta di questo principio. Una buona parte dei concetti e delle dimostrazioni che abbiamo usato, su tutte la distinzione fra correlazione forte e debole come modalità specifica di fornire una teoria della contraddizione, dipendono da questo nostro impianto. Entro un certo limite, ciò vale anche per il procedimento per figure (ed il loro ordinamento) come metodologia analitica.

Siamo allora di fronte ad un bivio: riaffermare la nostra appartenenza ad una tradizione e ad una linea, mantenere la questione soggettiva come presupposto a partire dal quale muovere le nostre critiche ai discorsi che ci si presentano davanti in materia di ecologia – insomma, dare per scontata la funzione prismatica del soggetto –, oppure ripercorrere il nostro lavoro dal principio e riconsiderare il rapporto con la processualità a fronte dell'importanza che abbiamo attribuito ai concetti di soggetto e contraddizione.

Con la speranza di proporre un rafforzamento di quanto fatto finora, scegliamo la seconda via.

Se finora il rapporto fra soggetto e mondo è stata la base formale del nostro lavoro, e abbiamo trattato la questione ecologica come un caso storico specifico di $S \rightleftharpoons A$, adesso che ci costringiamo a mettere in questione i termini del nodo ed il loro rapporto, siamo obbligati ad allontanarci (per qualche paragrafo) dalle aree verdi, per tuffarci nel grigiore morboso dei problemi teorici, con buona pace di coloro che considerano la 'Natura' una roba immediata.

*"Il movimento della conoscenza scientifica: ecco l'essenziale."*²¹⁶

Escludere la funzione del soggetto significa che, in una maniera o nell'altra, si privilegia il lato oggettivo della situazione. Con questo, possiamo comunque partire dal presupposto che, poiché

²¹⁶ V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, in *id.*, *Opere complete* vol. 38, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 87.

pretendono una direzione altra rispetto alla situazione esistente, ovvero, dato che nascono al fine di fronteggiare una crisi (sia essa quella delle risorse, dell'inquinamento dell'aria, dell'aumentata mobilità di – alcuni – popoli, della temperatura media, etc.), le utopie capovolte tratteggiano un discorso politico. Ciò è vero anche secondo le categorie da noi ricostruite, in quanto abbiamo detto che, quand'anche capovolte, esse si dimostrano utopie concrete poiché producono degli effetti. Nel momento in cui invece le abbiamo attaccate, sostenendo, per prima cosa ma fra altre, che non si occupassero di produrre un *agente* del cambiamento, e che, nella migliore delle ipotesi, queste ne individuassero uno fra i corpi già disponibili nella situazione, ci siamo avvalsi di un vantaggio di campo donatoci dal caso e dalla storia: tutti i movimenti da noi criticati si sono incistati nella tradizione marxista, che lo volessero e lo rivendicassero, o che lo rifiutassero dandoci ragione di crederlo con ancor più certezza. I tentativi di emanciparsene, più o meno intenzionali, vengono solo successivamente. Ammantata della regola marxiana per cui va sempre anteposta alla teoria l'analisi storica, eppure dimenticando che quest'ultima può esistere solo a fronte di un solido lavoro di prassi, la tecnica delle utopie capovolte, un po' pacifista, un po' populista, un po' misticista, un po' economicista, sembra far prendere parola alla logica politica solo a cose fatte – quando la crisi ecologica ha già dimostrato la necessità del cambiamento, ad esempio. Ci fa tornare in mente l'aggettivo che Lenin accostava all'opportunismo, ovvero 'stramaturò', come quel discorso che propone una teoria del cambiamento tipica di un pensiero tardo, emotivo, che vuol salvare il salvabile con un ragionamento da statista, il quale sa che il salvabile lo si scopre solo quando l'agente dell'assicurazione ha già calcolato l'entità del danno.

Sono questi i motivi per cui i nostri colpi, seppur dovessimo scoprire di averli menati un po' *a priori*, possiamo star tranquilli che non siano andati del tutto a vuoto. Le utopie capovolte hanno avuto successo nel livellare la profondità teorica del concetto di soggetto, è vero, ma è altrettanto vero che sono rimaste teoricamente all'ombra di una dialettica – concettuale e storica – che ne presupponeva la presenza e che vi attribuiva grande importanza, seppur non sempre nello stesso modo, non sempre nei panni del soggetto rivoluzionario o con la forma di classe del proletariato, o dell'avanguardia, della 'sineddoche' partito...etc. Vedremo, d'altronde, che anche per gli apparati teorici dominanti esiste una posizione da attribuire alla soggettività, non meno coerente di come da noi qui trattata (ad ognuno di fare, di questa informazione, quanto meglio crede).

Ora, perdonando loro queste deficienze – per puro esercizio filosofico – resta da chiedersi: supponendo che processo ed effetti siano fattori della nostra realtà ed esistano senza soggetto, quale sarebbe il vettore del cambiamento proposto dalle utopie capovolte, l'*agente*, nella loro ipotesi di struttura? Sarebbe ancora corretto parlare di *un agente*?

Le utopie capovolte condividono tutte un tratto che abbiamo visto declinato in tre modalità: un principio di uniformazione che ne costituisce la processualità specifica. Nell'ambientalismo borghese, con diversi stratagemmi, l'uniformazione è proposta attraverso un'omogeneizzazione biologista-spirituale, contraltare della globalizzazione sotto egemonia statunitense. È questa la più semplice e la più "complessa" delle figure, poiché è totalizzante, crea un tutto indifferenziato composto dal brulicare delle sue variazioni interne. Si tratta di una politica del processo puro, ontologia dell'Uno e delle sue emanazioni.

L'ecologia della cura spacca quest'*unicum* sotto la pressione di se stesso, e lo ri-singularizza. A partire dagli effetti della marginalizzazione messa in atto dal sistema per mezzo dell'*esplacement*, il pensiero della cura riscopre l'*horlieu* in ogni elemento e non solo come caratteristica degli elementi tutti del sistema²¹⁷. In questo suo moto d'antitesi, rovescia la logica d'omologazione in una riaffermazione monadica della singolarità, omologazione nell'eccezione. Si tratta di mettere il singolo al centro di un'ontologia della relazione (Centemeri), sperando, probabilmente, che ridirigere le leggi di produzione mediante il nuovo ordine individuato nella *logica di riproduzione* sia sufficiente a far cascare il castello capitalista. La cura fa dell'individuo nella sua singolarità una "forma economica corrispondente alla forma di cellula della società [...] [che] permette di spiegare quest'ultima come totalità intensiva [...] e che al pari di una monade leibniziana [...] rispecchia in sé tutto il mondo condizionato dalla sua struttura"²¹⁸.

Infine, la decrescita riesce nella figura d'omologazione definitiva: singularizza nel mercato la complessità, e propone l'eccezionalità dell'*esplacement* mediante una vuota ed astratta campagna di riorganizzazione immaginaria (Latouche). In questo modo, essa toglie dal *focus* della struttura il singolo che ci aveva messo il pensiero della cura, per rimetterci l'universalità della pratica economica (conviviale, fideistica e riformista), e tornando ad assicurarsi che sia la forma-merce a svolgere la funzione di monade, anche se sotto nuove spoglie. Si compie una vera e propria sintesi delle due figure precedenti (dell'ordine dei "Due che tornano ad essere Uno"), dove, con un gusto del magico che abbiamo potuto saggiare ampiamente, si presenta come concreta solo la legge del sistema, e come astratti, invece, i singoli, i quali possono essere presi in considerazione solo in quanto indeterminati, tenuti in conto come "tutti", come *n*-ripetizioni di un individuo indefinito, l'"uomo semplice".

²¹⁷ Si tratta di uno slittamento della funzione strutturante del sistema da un principio sintetico ad un principio partitivo. Il primo, che troviamo più spesso esposto in teorie sociali che pretendono si possa parlare di società solo nel suo stato aggregato, come tutto complessivo (possiamo annoverarci diverse mistificazioni del motto hegeliano per cui "il vero è l'intero"), il secondo, invece, costruito immaginario fondamentale del neoliberismo, antepone ad ogni analisi complessiva l'ipotesi monadica per cui ogni singolo elemento contiene e verifica la matrice del sistema, una sorta di panteismo logico-politico.

²¹⁸ A. Schmidt, *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, De Donato, Bari 1972, p. 68

Hanno fallito i poeti e i narratori marxisti che non hanno saputo vivere l'idea nel suo genuino valore sovversivo ed hanno creduto di poter conferire nuova sanità alle forme tradizionali della letteratura borghese, semplicemente infondendovi i contenuti della loro ideologia, divenuta convenzionale e dogmatica. Per quella via non è stato loro possibile fare né buona letteratura, né buona propaganda. Quando l'idea diviene verità, non impulso alla discussione, quando il linguaggio evade dai limiti critici precisi che gli sono imposti dalla dialettica contestativa (i limiti della citazione, della parodia, della deliberata mimesi stilistica), la "letteratura ideologica" perde vitalità e valore: non è più né buona letteratura né buona propaganda. [...] [Si tratta] in fondo, [di] un'estrema vendetta della cultura borghese, la quale è riuscita a imporre il rispetto dei suoi canoni formali anche a coloro che dichiaravano di rifiutare le sue fondamenta etiche. I narratori del "realismo sociale" [...] sono i figli o i nipoti (che hanno poco imparato) dell'uomo semplice di cui parla Piscator: "l'uomo semplice" che crede ancora, nonostante tutto, nella bontà rispettabile delle forme (non dei contenuti) della letteratura borghese. Solo se quelle forme saranno abbandonate – e per ora la sola tecnica di abbandono che conosciamo è la citazione strumentalizzata e la parodia – la "letteratura ideologica" sarà davvero letteratura proletaria, non letteratura resa accessibile al proletariato.²¹⁹

A costo di vederci imputare d'essere tendenziosi e di attribuire ancora una volta troppa importanza a quello di cui si occupa quotidianamente la gente, dobbiamo ribadire che queste deviazioni non fanno delle utopie capovolte solo dei sogni di qualcosa di irrealizzabile, oggetti di romanticizzazione. Al contrario, si riconfermano concrete, dimostrando definitivamente la loro appartenenza alla logica politica; esse trattano di effetti, effetti *sul sistema, dal punto di vista del sistema*. Al di là di ogni individuazione d'*horlieu*, esse forniscono pratiche e narrazioni a gruppi di individui, mediante le quali intessere, interpretare, strutturare la relazione con tutti gli altri elementi del sistema. Le utopie capovolte mettono in atto, perciò, una legge, un ordine. Si tratta di quella stessa funzione che, a partire dal nodo $S \subseteq A$, abbiamo chiamato *ideologia*.

Un'ideologia è un sistema (che possiede logica e rigore propri) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti secondo i casi) dotate "di un'esistenza e di un ruolo storici all'interno di una determinata società" (*Pour Marx*) [...] l'ideologia è "un tutto reale", la coscienza di sé di una società o di un tempo, cioè una materia immediata che implica, ricerca e naturalmente trova spontaneamente la propria forma nella figura della coscienza di sé, che vive la totalità del proprio mondo nella trasparenza dei propri miti. Con le parole di un interprete [i termini sono di Saul Karsz], l'ideologia è l'uomo che dice al mondo ciò che il mondo gli sembra essere, essa quindi non è un luogo immaginario, ma il luogo reale in cui l'immaginario si realizza.²²⁰

Le interpretazioni del mondo fornite dai movimenti che abbiamo incontrato sono concrete proprio secondo la definizione di "immaginari che si realizzano". Nel realizzarsi, questi sono perpetrati da individui, che a loro volta ne assumono le forme specifiche e le caratteristiche. Come questo avvenga, all'interno ed al di là di una logica del puro processo, è quanto ci interessa capire.

²¹⁹ F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 11.

²²⁰ F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, ombrecorte, Verona 2011, p. 11.

“Voi!”

Un autore su tutti ha elaborato il concetto di ideologia come da noi inteso, ovvero in termini di relazione fra produzione immaginaria e strutturazione simbolica della realtà, ed è a costui che siamo debitori per la tendenza alla formalizzazione della nostra ricerca. Stiamo parlando di Louis Althusser. Raimondi, nel testo sopra citato, ci offre una sinossi abbastanza puntuale di cosa l'Althusser degli anni Sessanta intenda con 'ideologia'. La nostra logica politica mutua dalle ipotesi dell'autore il ruolo di una funzione “strutturata e strutturante”, connettendola, giocoforza, alla dinamica dell'*esplacement* come da noi intesa, di cui va messo in rilievo il contenuto materiale. Una salda prospettiva pragmatica consente ad Althusser, ci dice Raimondi, di distinguere ideologia da scienza mantenendo il principio di primazia della prassi ereditato dalla tradizione del materialismo dialettico.

Si può affermare qualcosa del genere, secondo noi, solo proiettando a ritroso le posizioni althusseriane venute vent'anni più tardi su quelle che le hanno anticipate, e che ci accingiamo ad analizzare. Va infatti ricordato come, in testi precedenti, Althusser avesse al contrario più semplicemente *contrapposto* la funzione dell'ideologia a quella della scienza:

Possiamo riassumere la specificità della teoria althusseriana della ideologia in due tesi [...] a) In ogni società [...] l'ideologia [...] assicur[a] la coesione del tutto sociale regolando il rapporto tra gli individui e i loro compiti; b) l'ideologia è il contrario della scienza.²²¹

A scanso di equivoci, va detto che egli non fece mai mancare, nemmeno nelle sue ipotesi più precoci, un'attenzione specifica al lato pratico e operativo di questi concetti, sottolineando come essi interessino il regolamento dei rapporti fra gli individui e le loro pratiche. A questo proposito, per quanto non sia escluso che ne costituisca anche il maggiore limite, il più grande pregio della teoria althusseriana è quello di ribadire costantemente, con più e più forza e precisione ogni volta, la consequenzialità logica di epistemologia ed ontologia, su cui si edifica l'intera società umana.

L'ideologia viene qui definita come un sistema, come una struttura, come immaginario, come inconscia. Si tratta innanzitutto di idee, segni, immagini, talvolta concetti, che, in quanto fanno sistema, o si danno come 'struttura', «si impongono agli uomini senza passare attraverso la loro coscienza», essendo anzi «profondamente inconse». Come Althusser specificherà meglio [...] queste strutture – lo strutturalismo, si sa, è nei suoi giorni migliori – conferiscono ai materiali che organizzano il loro significato, ed è effettivamente questo modo di organizzazione che rimane oscuro alla coscienza, così come le relazioni strutturali dei miti non sono visibili ad occhio nudo. Le ideologie, sostiene Althusser, surdeterminano il nostro rapporto con le nostre condizioni reali di esistenza: il reale è

²²¹ J. Rancière, *Ideologia e politica in Althusser*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 16.

surdeterminato dall'immaginario, ed è questa surdeterminazione specifica che costituisce il nostro 'mondo vissuto' – il nostro primo ed ineludibile contatto con il mondo.²²²

Althusser appronta forse il più raffinato degli strumentari filosofici in materia di critica ideologica da Marx a questa parte. Formatosi sui testi di Lenin²²³, sa di dovere tenere in considerazione la dimensione amministrativa, quella di cui è incaricato qualsiasi organo di governo, quindi di dover trattare la produzione immaginaria come un'operazione intrinsecamente di classe. La funzione dello stato spiegata da Lenin implica che si pensi all'ideologia come denotata (quanto sarebbe d'accordo Sartori!) da uno schema di fondo di pragmatico calcolo, pura gestionalità materiale di energie e risorse, necessaria sia al singolo individuo, che con essa stila per se stesso una scala di valori ed interessi che gli permettono di prendere decisioni riguardanti la propria immediata esistenza, sia al governo delle società, che, adottando una legge, dirigono e gestiscono i propri utili verso l'una o l'altra strategia. Un certo grado di cooptazione del corpo sociale da parte dell'impianto ideologico è, perciò, inevitabile. Per la stessa logica sotto cui cade l'atto violento con cui viene fondata una società, anche la "illiberale" opera di convinzione originaria che costituisce l'implementazione di un'ideologia, è sistematicamente rimossa, sia dall'individuo che dalla sfera comune. È questa la base concettuale di partenza su cui Althusser poggia per proporre la sua teoria degli *apparati ideologici di Stato* e attraverso cui fa del concetto di 'riproduzione' uno strumento analitico fondamentale, così come lo riceviamo noi oggi. Il punto fondamentale della proposta che ne deriva è dimostrare, nella congiuntura storica determinata dal dominio della classe borghese, la commistione profonda fra ragione di Stato e comparto immaginario con cui è perpetrato il controllo sociale come forma della lotta di classe.

L'ideologia nella sua dimensione materiale, gli apparati, è campo di lotta per la supremazia di una classe (e per il mantenimento di essa). Per questo, ci dice Althusser, è compito del marxismo e del materialismo dialettico, sua prassi teorica, fornire alla propria classe un sapere in grado di esporre e spiegare le funzioni di controllo adottate dagli organi di dominio, così da poterle sovvertire. 'Materialismo', avrebbe potuto dire Althusser, non è sinonimo di empirismo superficiale, non implica una primazia dell'oggetto reificato. Certo, c'è *sempre* un qualche tipo di radicamento nelle cose a sostenere un'interpretazione ideologica. Chiaramente la forma di questo radicamento è variabile, non esclude ad esempio la fissazione, così come non esclude il misconoscimento o la

²²² S. Pippa, *Il soggetto surinterpellato. Ideologia, conflitto e resistenza in Althusser e Pêcheux*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 33-34.

²²³ "Il solo ad aver letto (molto giovane) e compreso (da subito) *Il Capitale* è Lenin. Lo testimoniano i suoi testi di gioventù. Non si è sbagliato, leggendo. Sin da subito ha afferrato il significato di classe dell'opera di Marx, e compreso che per capire *Il Capitale* era necessario leggerlo a partire da posizioni teoretiche e politiche di classe. Da qui sono originate le straordinarie spiegazioni dei primi saggi di Lenin, nei quali impone ai populistici e agli altri economisti romantici questa verità elementare: Marx non è l'economia politica ma la critica dell'economia politica." – L. Althusser, *Écrits sur l'histoire*, Presses universitaires de France, Paris 2018, p. 109 [traduzione nostra].

forclusione della stessa dimensione materiale quali sue modalità. Tuttavia – è qui che la critica che porta avanti un’apologia dell’“uomo semplice” che crede nella bontà nascosta delle forme della narrazione dominante, si rivela piccola – nella funzione ideologica non viene *mai* a mancare una coerenza tra forme di identificazione immaginaria ed effetti concreti. La rivoluzione senza rottura predicata da Latouche, ad esempio, non è *falsa* nel senso per cui, di fronte a chi la interrogasse, un suo sostenitore si scoprirebbe cadere in una contraddizione in termini, e perciò crollerebbe come l’indiziato in stato di fermo in questura. Bensì, essa è *tanto falsa da esser vera*, nel senso che l’organizzazione che essa instaura presuppone una serie di pratiche (tutte quelle elencate sotto il segno della particella “ri-”, otto, venti o mille) che strutturano individui riproducenti una realtà conforme a quella da essa predicata, facendola risultare, perciò, ‘vera a partire dalle proprie premesse’ e reale in relazione alle pratiche concrete messe in atto da coloro che vi si identificano. In parole semplici: proprio perché mette in atto una visione del mondo non contraddittoria, la decrescita è perfettamente coerente nel suo riprodurre lo stato di cose attuale. Rivediamo qui la tendenza a privilegiare un’azione *in secondo tempo*, caratteristica peculiare delle utopie capovolte. Ancora una volta, immaginari strutturati e strutturanti.

Per capire meglio quale sia la funzione sociale dell’ideologia, Althusser richiama la “teoria marxiana della storia”: i ‘soggetti della storia’ sono società umane determinate. Esse si presentano come totalità, la cui unità è costituita da un tipo specifico di complessità, che mette in gioco delle istanze che si possono assai schematicamente, sulla scia di Engels, ridurre a tre: l’economia, la politica e l’ideologia.²²⁴

Riprendiamo la nozione di legge: essa è quell’elemento sintetico, razionale, posto come colonna portante della messa-in-struttura, dell’*esplacement*, e della rappresentazione immaginaria in cui si incontrano ed annodano dimensione ontologica ed epistemologica. Si tratta di un principio logico, quindi ibrido, che per noi apre alla dimensione politica, la realtà umana.

È proprio qui che dobbiamo segnare il passo. Qualcosa ci obbliga a prendere le distanze dall’impostazione althusseriana degli apparati ideologici di Stato. La commistione fra organizzazione ed ideologia, messa in luce dai suoi scritti, porta inevitabilmente ad individuare la politica come ambito ultimo dell’articolazione di queste due funzioni. Tuttavia, di quale politica si parli è *strettamente* determinato dalla legge che si assume esserne il principio.

Ogni società può essere pensata come una funzione che assegna ad ogni singolo essere parlante la proprietà di appartenere [*to belong*] al corpo sociale; la chiameremo ‘socialità’. La funzione-società ha, inoltre, il seguente tratto ad accomunarla alle funzioni proposizionali: l’appartenenza sociale [*belonging*], come una verità proposizionale, è perlopiù pensata come bivalente – esistere nella società consiste nell’essere dominante o dominato, padrone o schiavo, incluso o escluso, potente o miserabile.

²²⁴F. Raimondi, *op. cit.*, p. 13.

Quasi tutte le società a noi note ammettono la casualità per cui la funzione-società viene sospesa. Queste sospensioni *confermano* la funzione. [...] Le dottrine moderne, proprio in quanto moderne, fanno l'esatto opposto: interpretano la socialità in maniera che, *di diritto*, non esiste nulla che neghi la funzione-società [...].

In rapporto a quelle che l'hanno preceduta, la società moderna è il regime dell'illimitato. [...] Niente e nessuno esisterà per il quale non abbia valore la funzione. Niente e nessuno esisterà che possa sospendere la società.²²⁵

Il problema diventa lampante laddove Althusser adotta la formula '*processo senza soggetto*', sulla quale verterà il nostro prendere posizione nella tradizione ch'egli ci consegna.

Con essa abbiamo descritto le figure del capovolgimento che abbiamo fin qui affrontato, e che crediamo, condividano la stessa legge che, inconsapevolmente, l'autore di *Lire le Capital* adotta quando sovrappone gli schemi della scienza alla politica, o meglio, con una terminologia lui propria, facendo sovradeterminare la seconda dalla prima. L'eliminazione del soggetto dal processo, operata sia per il momento logico che per quello storico, relega la teoria althusseriana sul piano dell'illimitatezza di cui parla Milner, che non è lo stesso della logica politica. Tuttavia, rispetto alle utopie capovolte, l'indirizzo di Althusser coglie e mette in campo delle problematichità, previste dalla procedura di messa a punto di una teoria del cambiamento, le cui soluzioni potremo anche rigettare, ma di cui dobbiamo farci carico, e che mettono al lavoro la catena concettuale composta da ideologia, organizzazione, universalità e prassi in maniera tale che studiarle, se anche non potremo trovarne in lui il punto di oltrepassamento, potrà comunque fornircene le condizioni.

Proporre una teoria che tenga conto di questa torsione del rapporto fra conoscenza e maniera di "stare al mondo" è una questione fondamentale ed ineliminabile per un pensiero materialista, in particolare laddove con esso si propone di approfondire la relazione fra struttura e sovrastruttura. La teoria dell'ideologia althusseriana ci indirizza in questa direzione, volendo approntare una scienza di quelle che Marx chiama *Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse*, categorie di forme dell'apparire.

Ogni sistema, in particolare quello capitalista, analizzato dal marxismo, istituisce una propria legge. Ogni individuo deve rispondere della propria annessione al sistema svolgendo la sua parte, contribuendo al mantenimento dei rapporti di potere caratteristici del sistema. Il vettore che collega l'individuo alla logica profonda è detto da Althusser "interpellazione". A suo modo, ognuno si vede apostrofato dalla legge e, nel momento stesso in cui, immancabilmente, l'interpellato reagisce come ricevente di tale chiamata, si dimostra al mondo come individuo assoggettato dal sistema e dalla sua legge. Althusser considera questa dinamica come così profondamente involupata nell'essere umano (porta come esempio a sostegno di questa tesi nientemeno che il passaggio del rovetto ardente

²²⁵ J.-C. Milner, *Traps of the all*, in "S: Journal of the Jan van Eyck. Circle for Lacanian Ideology Critique" vol. 3 (2010), pp. 22-39, pp. 25-26 [traduzione nostra].

dell'Antico Testamento) che, nei suoi studi sulla psicoanalisi, arriva a proporre che con l'interpellazione si abbia l'atto di entrata nel regno specifico dell'essere umano. Anche quando il singolo rifiutasse, in prima battuta, i termini della legge, su di lui comunque avrebbe già iniziato a vigere il principio assoggettante, che Althusser descrive come un fischio, un richiamo, un'intimazione del genere di quelle che una figura istituzionale incarnante momentaneamente la legge può rivolgere a chicchessia (si tratti di un uomo anziano con delle fattezze paterne, di un membro delle forze dell'ordine, o di una figura qualsiasi che intrattenga col soggetto interpellato un qualsiasi rapporto "verticale"). Questa meccanica tutta, nel suo svolgersi, è detta da Althusser 'soggettivazione', ed è alla base del ragionamento che lo porta ad adottare la formula 'processo senza soggetto': se il processo di produzione del soggetto avviene sempre a posteriori dell'instanziarsi della legge, elemento chiave della strutturazione immaginaria, allora il soggetto non può che esistere sempre e solo come prodotto ideologico. Poiché, restando in prossimità di esso, si corre il rischio di non riuscire mai a divincolarsi della funzione determinante della legge, il soggetto va messo da parte, la sua singolarità strutturale ridiscussa e messa in prospettiva, per analizzare, invece, il processo in sé, oggetto scientifico e chiaro.

La funzione di avanguardia attribuita dal materialismo dialettico alla classe rivoluzionaria consisterebbe insomma in una ri-attribuzione a posteriori al proletariato del suo ruolo di assoggettato, possibile solamente quando questo ha ormai preso il potere (segnatamente con la Rivoluzione d'Ottobre) e quindi quando ormai esso detta il nuovo ordine ed è divenuto corpo di una nuova legge.

Oltre a rispondere della disillusione che abbiamo riscontrato al fondo dell'immaginario delle utopie capovolte, legata alla fine delle grandi narrazioni e al crollo del socialismo reale, si ottiene qui una risposta formale al perché, ad un certo punto, si sia potuta raccontare come chiusa la questione del cambiamento: se è vero che un'avanguardia esiste solo come ricostruzione *post-facto*, a partire da un sistema appena istitutosi che riconosce un soggetto del passato come origine della propria legge, allora, in assenza di un sistema che possa svolgere tale funzione, è impensabile l'esistenza di una soggettività "fondazionalista". Di conseguenza, vien meno la possibilità di un cambiamento. In tal senso, la storia come origine della soggettività è in tutto e per tutto la storia "fatta dai vincitori", ovvero da coloro che sono investiti della carica di veicoli di una nuova legge e che perciò promulgano l'ordine, l'interpellazione, e l'assoggettamento di tutti gli altri elementi. In questa interpretazione non è possibile pensare un cambiamento attraverso la categoria di soggetto, poiché esso corrisponde necessariamente ad un soggetto che, individuato miticamente a posteriori, è indeterminabile se il cambiamento non è già avvenuto. Sviluppare la categoria di 'processo senza soggetto' come scienza formale del divenire, consiste nell'elidere con la forzatura questo vicolo cieco.

Privilegiare il lato oggettivo della situazione significa non avere più per ogni *esplace* un *horlieu*, e quindi avere in un punto particolare dell'*esplacement* una carica di eccezionalità tale da radicalizzare una contraddizione. Il processo senza soggetto descrive la messa in forma come una sistematizzazione: tutto partecipa all'*esplacement* nella medesima maniera, non solo qualitativamente, come nella situazione descritta dalla presenza di S, ma anche quantitativamente – il grado di posizionamento è identico per ogni elemento del sistema. Per questo motivo, nel processo senza soggetto, lo *horlieu* è limitato alla contraddizione strutturale: essendo ogni elemento del sistema nello stesso grado in relazione con la legge di posizionamento, non esistono radicalizzazioni, concentrazioni di contraddittorietà, polarizzazioni da cui scaturisce la cosiddetta lotta degli opposti. O quantomeno, non esistono strutturalmente delle concentrazioni di questo tipo. Non si danno elementi che, in forza della loro determinazione da parte del sistema, già possono dirsi segnati da un certo grado di oppositività.

Se si parte dal presupposto che tutto è processo, tutto è sistema, e si deve mantenere inalterata questa ipotesi, allora o si ammette che la funzione di determinazione che vi governa produce da sé le proprie opposizioni, e di conseguenza l'opposizione che ne scaturisce agisce come propellente determinato dal sistema, e quindi non esiste eccezione; oppure si afferma che la questione della contraddittorietà sia solo di carattere epistemologico – ovvero si sostiene che il punto da cui si osserva è limitato, e che mettere in discussione la situazione a partire dagli elementi che vi fanno problema, ha senso solo ipotizzando una realtà altra, momentaneamente inaccessibile ma egualmente razionale, utile a determinare quanto sin lì dato comprendere.

In questo caso di inclinazione più hegeliana (e infatti non privo di una certa fondatezza teorica), la contraddizione risulta solo un termine di mediazione, il cui rilievo consiste nel permettere il passaggio scientifico da una teoria sul sistema ad un'altra (è noto, d'altronde, l'interesse di Althusser per il concetto di rottura epistemologica). Ci si sposterebbe verso quello che pare un susseguirsi deterministico di relativismi, un po' troppo vicino alla concezione volgare del progresso storico per non far alzare un sopracciglio. In ogni caso, anche in questa seconda variante, nulla nel sistema fa eccezione in sé.

La distribuzione della contraddittorietà, nel processo senza soggetto, può avvenire allora solo in un secondo momento, immanente alla struttura stessa, per mezzo di interazioni riconducibili a due generi: incontri di carattere puramente aleatorio, o conseguenze di scelte deliberate. Queste due alternative devono per noi diventare dei campanelli d'allarme: si tratta infatti dei metodi più comuni per naturalizzare quanto caratterizza lo stato di cose vigente e l'ideologia che vi corrisponde, dato che questa ha già ottenuto di sedersi al posto dominante, e già rappresenta ed informa la legge d'*esplacement*.

- Nel primo caso, la negatività degli elementi del sistema, contraddizione strutturale o *correlazione debole* che dir si voglia, viene disattivata in nome della complessità del principio di strutturazione, il quale, tanto articolato, deve essere percepito solo come caso, ordine aleatorio che ha una sua coerenza ma che non è dato conoscere fino in fondo, che tutto sommato non può che sembrarci un *gran casino*. È interessante notare come l'invito di questa variante della sistematizzazione sia quello di prediligere, ad un giudizio analitico sulla situazione come primo passo del momento logico, un certo giudizio indefinito, cioè astratto e singolarizzato: l'aleatorietà è dedotta dal sistema, per noi incomprensibile, ma non riguarda il sistema, il quale in sé sembrerebbe coerente. Riguarda, invece, nel sistema, il singolo elemento, centrifugato dalle dinamiche complesse.

Pur essendo le strade del Signore infinite, d'altronde, Egli le conosce tutte.

- Il secondo caso, invece, riporta il racconto secondo il quale, poiché l'aleatorietà sistemica uniforma gli elementi sia qualitativamente che quantitativamente, la responsabilità del salto qualitativo può avvenire per mezzo di una variazione del rapporto fra posto e suo *emplacement*, come guizzo dell'elemento lì posizionato. Il germe del volontarismo scopre, quando svelato, il primato dell'individuo e del singolo sulla totalità, quella funzione che abbiamo visto essere il tarlo dei sistemi che vogliono a tutti i costi escludere il soggetto. Trovandosi sguarniti quando si tratta di rispondere del legame fra libertà e necessità, essi trovano nella morale l'ultimo baluardo di difesa ideologica. Si incappa in questi trucchi quando si tratta di dialettica dei bisogni, di processo di lavoro, di paradigmi di scelta, tutti nodi in cui la questione del rapporto fra soggetto ed ambiente, nella sua rude grettezza, sembra ritornar a galla, e allora la soluzione è edulcorare, agghindare, fino a tradurre $S \rightleftharpoons A$ in *parousia* della legge nell'individuo.

L'orizzonte della politica del processo senza soggetto è quello della società moderna di Milner, adagiata, nel solco di un universalismo da cui è formalmente impossibile uscire, che è impossibile "sospendere" – nel caso di Althusser per via del rispecchiamento improprio fra scienza e politica e per ciò che esso forclude, la contraddizione. Ci troviamo di fronte alle conseguenze concrete, strutturali ed ideologiche della fine delle grandi narrazioni.

Un termine deve essere preso molto seriamente, quello di 'quasi-trascendentale'. I tre quasi-trascententali, Lavoro, Vita, Linguaggio, sono "come trascendentali" [...] Tuttavia sono *quasi*-trascendentali, funzionano *come se* avessero la seguente proprietà determinante: non implementano nessuna partizione o divisione. Non esiste alcun essere – persona o cosa – che non sia incluso sotto Lavoro, nessuno che non sia incluso sotto Vita e nessuno che non lo sia sotto Linguaggio.

I tre quasi-trascendentali hanno la stessa struttura, essendo omologicamente non-divisivi. Per questa stessa ragione essi tendono ad una fondamentale *sinonimia*. [...] Determinare la società moderna, l'odierna forma della funzione-società, come questa società per la quale le parole chiave sarebbero state Lavoro, Vita e Linguaggio, è *stricto sensu* una tautologia; il nome 'società moderna' annuncia che, con essa, i tre contano per uno. In esso è racchiusa la loro sinonimia. Con una particolarità. Il conto-per-uno non è più l'év greco, distinto e limitato. [...] i tre sono uno, tuttavia questo uno è l'uno dell'indistinzione, tale che la loro sinonimia si ottiene solo attraverso la dissociazione e la disseminazione. Non deve più essere detto solamente che non esiste essere che non sia iscritto sotto Lavoro, o Vita o Linguaggio, è un assunto che va completato: tutto ciò che si iscrive in Lavoro, Vita e Linguaggio è per questo preciso motivo iscritto nella società. Dal momento in cui lo è, le sue iscrizioni precedenti – indifferentemente a quale delle tre ci si voglia riferire – possono persistere o scomparire o essere assorbite l'una nell'altra [...] Non fa più alcuna differenza. [...] non esiste più essere alcuno che non sia iscritto nella Società. Non c'è niente che, come essere, sospenda la Società. Ogni essere è essere sociale, essere soggetti all'Essere ed essere soggetti alla Società è la stessa cosa; se l'Essere è il trascendente per eccellenza della metafisica classica, Società è il trascendente per eccellenza della modernità. Qui ritroviamo il nostro punto di partenza: la Società è illimitata, è l'illimitatezza stessa.²²⁶

Per quale motivo un lettore di Marx tanto attento come Althusser è approdato all'idea di eliminare la funzione del soggetto? Saper rispondere a questa domanda è di capitale importanza.

È necessario, *in primis*, per fini politici: quando affermiamo che nella logica politica vige un primato della prassi, quest'affermazione riguarda immediatamente il pensare, in quanto forma umana del metabolismo universale. Nella società retta dalla legge d'indeterminatezza, come quella del puro processo, la legittimità di affermare questo primato è limitata a quel pensare che si riconosce quale lavoro al pari d'ogni altro, e che, di conseguenza adotta come sua prassi specifica ciò che chiamiamo metodo. Nella scelta fra adottare o prender distanza dal pensiero del 'processo senza soggetto' è in questione il nostro metodo di lavoro. Sviluppare attentamente questo nostro intermezzo, allora, significa metterci al sicuro dal piombare nel più ottuso idealismo, o nella difesa dogmatica e faziosa. Si tratta di tattiche auspicabili altrove, ma mai nell'agone della discussione teorica, su cui vige l'ordine dialettico per cui tutto è presentato solo allo scopo di poter essere tolto, secondo la regola per cui l'uno non può che scindersi in due. Fermo restando che si tratta pur sempre di un agone sprovvisto di confini, in cui, perciò, le questioni pratiche, che non escludono l'unirsi in un fronte, sono sempre sul punto di intervenire.

In secondo luogo, il discorso ci affida degli oneri scientifici: Althusser è stato fino ad ora un retroterra teorico su cui muoverci, eppure ci scopriamo una contraddizione radicale. Affrontarlo tiene conto, come abbiamo accennato, della possibile accusa di petizione di principio che ci potrebbe essere rivolta.

²²⁶ *Ivi*, pp. 27-28.

Se, come proponiamo, ci si accoda alla tradizione che, mantenendo una teoria della contraddizione, pensa il processo ed il lavoro solamente a partire dalla funzione prismatica che vi svolge il soggetto, è razionale ritenere che quest'ultimo sia *nodale* per la definizione, perpetrazione e sospensione della "funzione-società" di cui parla Milner. La dialettica fra sospensione e conferma su cui poggia la società è un rapporto fra totalità e sua frattura, contraddizione di tipo squisitamente moderno. La legge che vi si esprime è hegeliana: il nucleo di ogni figura non è il suo *confine*, ciò che circonda e ne disegna la forma. Al contrario, a descriverla è la negatività determinata su cui si fonda la costituzione interna, la tensione che essa esprime in sé, il suo nocciolo scisso.

La società che prende (tre) tensioni fondamentali e le erige a *conti-per-uno* indeterminati, retti dal principio dell'illimitatezza, perpetra un gesto teorico che cerca la determinazione dei propri concetti *in se stessi e fuori di sé*²²⁷. Nonostante sembri che qui, coll'illimitato, venga istituita una nuova legge, siamo più propensi a credere che si radicalizzi invece qualcosa che nel passato esisteva alla medesima maniera: ossia quel principio che fa di limite e confine gli unici tipi di differenza possibili. Dentro e fuori, differenza senza contraddizione, alterità senza antitesi.

Il paradigma dell'illimitatezza è il medesimo che abbiamo trovato tratteggiato dietro il concetto di complessità. In esso il grado ultimo delle cose non deve più essere pensato come un *tutto determinato*, dotato della sua legge, ma come un Uno indefinito, di tanto ampia articolazione da renderlo impossibile da sospendere. A sua volta è dotato di una legge, quella dell'omologazione, in cui non interviene alcuna particolarità, non essendoci elemento specifico a garantirne il funzionamento. Anzi, è costitutivo di tale legge che un elemento simile *non debba esserci in alcun modo*.

Tradizionalmente, le diverse declinazioni filosofiche del soggetto sono state il condensatore ed il vettore sia dell'applicazione che della sospensione della legge, costituendo un elemento determinante per tutta la logica degli effetti del processo. Forse è proprio a causa della falsa neutralità con cui la tradizione ha sentito di poter affermare questo principio che, progressivamente, esso ha ottenuto un primato, e ci ha costretti a diventare scettici nei suoi confronti²²⁸. Se, però, nel corso di una sua riddiscussione, mentre si scopre tutta la faziosità del paradigma tradizionale ed il suo malcelato essenzialismo, si giunge a voler addirittura eliminare il concetto di soggetto, e di conseguenza i suoi effetti in quanto termine del binomio soggetto-contraddizione, bisogna che si pensi come portare a termine una tale operazione mantenendo al contempo aperta la possibilità politica del cambiamento.

²²⁷ L'origine spinoziana di questo modo di pensare la contraddizione e la determinazione meriterebbe uno studio approfondito, col quale imbarcarsi in una revisione di quella che è, numeri alla mano, l'impostazione della stragrande maggioranza delle correnti marxiste europee dell'ultimo mezzo secolo. Un lavoro che non solo esulerebbe dalle linee di questo nostro testo, ma anche dalle nostre possibilità.

²²⁸ Si veda quanto abbiamo potuto dirne nei primi passaggi sull'ecologia della cura.

Ad esempio, una soluzione immediata consisterebbe nel fornire una teoria del cambiamento che sia *in assoluto* processuale, chiedendosi se in essa abbia ancora senso pensare ad una funzione della conflittualità (si tratterebbe, insomma, di rispondere alla questione del riformismo radicale). In alternativa, una risposta altrettanto solida potrebbe consistere in una nuova teoria del limite, che prenda le mosse dai criteri dell'indefinitezza.

Le proposte delle utopie capovolte restano bloccate ad incancrenirsi nel più astratto universalismo politico (sul piano teorico – quando invece, praticamente, attuano dinamiche concretissime), perché non rispondono della questione del cambiamento, andando lentamente ad appoggiarsi sull'una o sull'altra delle alternative, senza sobbarcarsene però il peso complessivo. Nessuna di queste proposte è, in sé, la causa dello stallo: tutte potrebbero essere mobilitate in una dinamica di cambiamento, perfino il riformismo radicale. Tutto sta in quale sia l'ordine politico e logico che si vuole predicare parlando di cambiamento.

Tuttavia, il fatto che l'una o l'altra soluzione vengano adottate aprioristicamente, fa sì che esse non rispondano della questione del cambiamento nella *concreta* situazione attuale. A mancare è sempre, non a caso, un'analisi della questione del dominio, inalienabile per una teoria politica materialista. Per questo non riescono a porsi fino in fondo l'obiettivo di una teoria dell'organizzazione e dell'ideologia. Il dominio non si offre mai all'analisi politica nella sua forma pura, ma solo come dominio determinato, storico e particolare.

Ingaggiamo qui un'operazione cruciale della dialettica: la messa in moto [*mise en chaîne*]. Passaggio da una differenza forte, in cui si dimostra la qualità della forza del reale, ad uno spazio combinatorio omogeneo, in cui è di termini dello stesso genere che si compone il processo. Nell'atomistica antica, il nome di questa operazione è *clinamen*.²²⁹

L'opera di Althusser nasce esattamente come tentativo, materialista, di condurre un'indagine sul cambiamento a partire dalla processualità e non dal soggetto, sfuggendo a tutte le soluzioni semplici. Correndo costantemente il rischio di incapparvi, essendo stato accusato a più riprese di accontentarsene, il processo senza soggetto di Althusser si pone dinnanzi a noi o come la più compiuta delle figure del capovolgimento o come passaggio necessario, che la teoria del materialismo dialettico deve attraversare per tornare a porsi la questione del cambiamento.

²²⁹ A. Badiou, *Théorie du sujet*, cit., p. 75.

Genesi e materialismo.

La sola Teoria capace di sollevare, se non di porre la questione preliminare della validità di queste discipline, di criticare l'ideologia comunque sia travestita, ivi compreso il travestimento delle pratiche tecniche in scienze, è la Teoria della pratica teorica (nella sua distinzione dalla pratica ideologica); la dialettica materialista, o materialismo dialettico, ossia la concezione della dialettica marxista nella sua specificità.²³⁰

Althusser è, riassumendo, uno strutturalista francese che, nel tentativo di circoscrivere formalmente l'ambito della scienza politica e contrapporla all'ideologia, riscopre o riconferma il fondamentale materialismo delle strutture egemoniche, ritrovandosi, con la propria ricerca, al crocevia tra ontologia ed epistemologia. Intere correnti del marxismo sue contemporanee lo accusano di sacrificare sull'altare della scienza e della formalizzazione, sezioni del *momento logico* della dialettica, la sua controparte, il momento storico. In qualche modo, e non senza una certa ironia, considerato soprattutto quanto Althusser abbia impostato la sua ricerca in una a volte pretestuosa antitesi a Hegel, i suoi detrattori gli imputano un ritorno all'idealismo per il tramite della struttura, un ritorno alla primazia del momento logico su quello storico e del sistema sulla storia.

L'espressione categoriale dei rapporti di produzione analizzati da Marx si fonda mediatamente e/o immediatamente sulla loro storia. Nella misura in cui è autonomo rispetto al suo contenuto e non lo copia passivamente, il processo del pensiero porta alla costruzione teorica; nella misura in cui rimane oggettivamente legato al materiale (e, per non fossilizzarsi in un vuoto sistema, si pone costantemente sotto il controllo di questo), esso si avvicina alla storiografia critica. I due aspetti di relativa indipendenza e dipendenza del processo del pensiero dalla base storica sono, tuttavia, concomitanti. Se essi sembrano talvolta non aver niente a che fare l'uno con l'altro, ciò dipende, come spiega Marx, dal fatto che il modo di esposizione si distingue per la forma dal modo di ricerca: "L'indagine deve appropriarsi il materiale nei particolari, deve analizzare le sue differenti forme di sviluppo e deve rintracciarne l'interno concatenamento. Solo dopo che è stato compiuto questo lavoro, il movimento reale può essere esposto in maniera conveniente. Se questo riesce, e se la vita del materiale si presenta ora idealmente riflessa, può sembrare che si abbia a che fare con una costruzione a priori."

Chi sia riuscito a far luce sul rapporto oggettivamente contraddittorio tra storia e sistema nel Capitale, non confonderà, né identificherà o scinderà, momento storico e momento logico, ma tenterà di stabilire il peso e la posizione di questi due momenti in conformità al livello raggiunto dal processo di conoscenza. È un compito certamente importante, che i marxologi strutturalisti non solo non risolvono, ma non si pongono neppure. La forzata interpretazione di Althusser (che spezza l'opera marxiana in due parti eterogenee) non si limita a sacrificare la storia materiale a quella costruita – il che è sostanzialmente legittimo ed entro certi limiti inevitabile –, ma rappresenta addirittura una ricaduta nell'ontologismo, poiché rinuncia alla fondamentale penetrazione della storicità dell'essere (naturale e) sociale/umano.²³¹

²³⁰ L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 149-150.

²³¹ A. Schmidt, *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, cit., pp. 93-94.

Per quanto ci riguarda, crediamo che sia frettoloso accusare un autore, perché di tendenze antistoriciste, di non poter essere materialista. Il lavoro di Althusser, che senza dubbio torna a riflettere sulla dimensione ontologica che dovrebbe, a suo (e a nostro) dire, accompagnare un pensiero marxista, è giustamente ricondotto allo strutturalismo. Per tutta conseguenza, è legittimo covare delle reticenze verso il depotenziamento della storia tipico di tale corrente di pensiero, la quale sintomaticamente tratta le questioni storiche come un elemento contingente, specialmente se messe in rapporto alla necessaria centralità che vi occupa, invece, la legge della struttura. In fin dei conti – questo il ragionamento dei critici dell’althusserianismo – la corrente strutturalista, prima ancora di incontrare il marxismo, si propone di individuare nella realtà delle invarianti profonde e *trans-storiche*.

È qui che ci pare che il giudizio nei confronti dell’ontologismo strutturalista e della sua ricerca sia un po’ superficiale. C’è una direzione teorica, che è quella che cerchiamo di percorrere noi stessi definendo di principio la politica come ‘logica ontologica’, che si apre solo quando si mettono in rapporto agonistico strutturalismo e dialettica. È necessario spiegarsi meglio: sosteniamo che è possibile, attraverso la più comune delle commistioni concettuali, usare l’uno per stabilizzare ed approfondire l’altra, e viceversa. Ci appoggiamo alla convinzione, a sua volta di tradizione dialettica, che due posizioni difformi ma ben fondate levino astrattamente le loro contraddizioni, così da incontrarsi sul piano sintetico dei loro giudizi. Nel caso di strutturalismo e dialettica, crediamo che il piano comune sia quello di un pensiero materialista. Ciò li conferma, ai nostri occhi, come direzioni imprescindibili del pensare.

Non è per caso che ci venga alla penna la parola “posizioni”, poiché le posizioni sono tesi, e le tesi sono postazioni occupate [...] perché in questa guerra non si occupa che le posizioni che si strappano all’avversario, le posizioni avversarie che si prendono, naturalmente, per adattare al nostro proprio utilizzo. E ci rimane sempre, nonostante tutto, qualcosa delle posizioni avversarie, per questo è un metodo coloniale proficuo che si lascino i capi indigeni al loro posto: essi sanno molto meglio degli occupanti, lo ha dimostrato la prassi inglese, come sfruttare i loro compatrioti. L’antagonismo è onnipresente nella filosofia, perciò è necessario (e non solamente accidentale) che una filosofia idealista contenga in sé, contraddittoriamente, degli elementi materialisti. Così può spiegarsi [...] la parte materialista nella filosofia dell’idealismo assoluto di Hegel, che causò lo stupore e l’entusiasmo di Lenin, quando lesse nel 1915 la Grande Logica [...]. Il materialismo marxista stesso, per quanto critico nei confronti di tutto il materialismo volgare o meccanicista, non potrà mai pretendere di essere al 100% un materialismo, ma comprenderà sempre, inevitabilmente, degli elementi d’idealismo. D’altro canto, se si considera il materialismo dialettico oggi, entro le produzioni dovute alla “deviazione staliniana”, bisogna fare un passo ulteriore e dire che là gli elementi idealisti sono largamente dominanti. Ma non si tratta di un caso [...] accidentale della storia del marxismo.²³²

²³² L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Presses unitaires de France, Paris 2014, pp. 80-81 [traduzione nostra].

È solo per queste ragioni che si è potuta dare l'occasione per cui la metodologia hegeliana²³³, pensata per far emergere l'Idea dalla Storia, cioè trarre da quest'ultima il suo concetto mettendo in atto un cortocircuito fra infinitezza dell'incedere storico ed eternità delle sue leggi, è stata presa talmente tanto sul serio da poter essere data per scontata, primo passo per poterla ribaltare sulla testa. Con l'avvento del pensiero marxiano si inverte, rendendola operativa, la contraddizione fondamentale del pensiero di Hegel, quella che intercorre fra Storia come totalità del processo che si offre in un dato momento, la cui estrema occorrenza è il presente tutto quale idea assoluta, e determinatezza di una particolare figura o un particolare concetto. Lo stesso gesto, ci dice Marx, viene compiuto nell'analizzare le condizioni materiali di un processo storico nella sua determinatezza; un'operazione che è un'impresa concettuale *concreta* dotata della stessa dignità scientifica dell'idea assoluta hegeliana. Ogni processo è analizzato, per forza di cose, a partire dalla sua contingenza storica, e quindi entro i confini della sua partecipazione *determinata* alla totalità, tuttavia, poggia sulla stessa logica contraddittoria che regge i principi della Storia. Le forme concrete del rapporto umano con il mondo, sia esso anche ambiente o natura, sono l'unica realizzazione della dialettica, ed è per questo che essa è, deve essere, materialista. Lo strutturalismo nasce come teoria che, all'emergere di nuove scienze quali l'antropologia e la linguistica, sostiene vi sia una sufficiente *invarianza* nei modi di relazionarsi dell'essere umano con il mondo, dall'alba dei tempi ad oggi, per cui è possibile, a partire dallo studio delle differenti forme specifiche di queste relazioni, definirne delle leggi universali. Senza nemmeno intenderlo in modo particolarmente raffinato, l'assunto primo dello strutturalismo consiste nel dare per scontata, in forza delle invarianze che esso riscontra, quella "emersione dell'idea dalla storia" affermata dalla dialettica. Lo strutturalista si occupa di sviluppare una scienza formale delle leggi che orientano la relazione umana con la realtà, descrivendola come ciò che essa è *per noi*, per il soggetto umano. Quando questa ricerca esce dal campo specifico delle scienze epistemiche (la cui validità può sempre essere strategicamente limitata), quando insomma si inizia a considerare gli effetti concreti, ad esempio, della struttura linguistica che l'uomo imprime all'ambiente con la sua esistenza e mediante il proprio lavoro, ecco che lo strutturalismo è costretto a prendere sul serio la sua portata materialistica. È a questo punto che la prossimità con il marxismo comporta un contatto inevitabile: ne dipende l'estensione delle ipotesi strutturaliste all'analisi non solo della storia, ma della politica, intesa come scienza dell'organizzazione *collettiva* e delle sue logiche di produzione naturali e sociali.

²³³ Diamo a 'dialettica' questa caratterizzazione ovviamente non per una questione di ricostruzione storica, quanto per costituire una macrocategoria, da cui, ad esempio, Platone ed Aristotele sono per la maggior parte esclusi, Hölderlin è solo secante e Marx incluso quasi nella sua totalità.

Se si tratta di avere a che fare con ciò che è concreto, possiamo definire “logico” un pensiero se e solo se il processo di conoscenza che esso dispiega è storico e ontologico. Non possono bastare le rivendicazioni di dati di fatto. Mantenere dialetticamente ontologia, ovvero la scienza di ciò che è e della sua organizzazione, e storia, stato e processo contingenti di ciò che esiste – questo è, quando orientato alla prassi, il nucleo del materialismo dialettico.

Il fatto che la storia sia intesa sia nella sua dimensione processuale (diacronia), che nella sua controparte assoluta (sincronia), fa del materialismo dialettico una logica del momento storico. In ogni sua analisi esso poggia su un impianto ontologico tacito ma formalizzabile una scienza della storia. Questo è il presupposto, d'altronde, delle analisi dell'economia politica di Marx.

Althusser ravvisa in questa commistione la causa di diversi problemi, che quindi cerca di condensare in puntuali istanze critiche. Per prima cosa e soprattutto, egli resta, fino ai suoi ultimi scritti²³⁴, impelagato nel tentativo di diminuire il peso detenuto dal *coté* diacronico nel processo conoscitivo marxista. Agisce in questa direzione per via del timore che l'eccessiva attenzione alle condizioni e alle dinamiche del quadro temporale reintroduca qualcosa che a suo modo di vedere si sarebbe dovuto perdere con l'abbandono di Hegel, ovvero il mito di una storia determinista, che confonde conoscenza con ricostruzione, lavoro con spiegazione, e azione con contestazione²³⁵. Althusser è convinto, non a torto, che un certo genere di accento posto a dare enfasi all'indagine storica, conduca al cosiddetto pensiero della genesi. Ciò che egli descrive è l'adozione di una serie di concetti in cui si celerebbe un abbaglio, a partire dal quale l'operazione di interpretare i fatti storici si contorcerebbe nella convinzione che la storia sia *in sé* razionale, che in essa si trovi una scrittura della ragione, una sorta di dottrina secolarizzata della predestinazione. Il rischio maggiore consisterebbe insomma nel fatto che l'immaginario veicolato dal concetto di origine, costringerebbe a pensare ogni processo come sempre strettamente determinato dallo stato della situazione vigente. Il mito della genesi, per Althusser, è una formula logica che sutura la situazione, la chiude, e ne esclude il cambiamento.

Il paradigma della genesi implica dunque in una sorta di unità organica i concetti di “processo di generazione”, “origine del processo”, “fine o termine del processo”, “identità del soggetto del processo di generazione”, unità che

²³⁴ A riguardo si può menzionare un intervento molto chiaro di Vittorio Morfino, nel quale si schematizza una periodizzazione del pensiero althusseriano riguardo l'abbandono del concetto di *genesì*: V. Morfino, *Evento e struttura. Uno o due materialismi dell'aleatorio?*, in AA. VV., *Sull'evento. Almanacco di filosofia e politica n. 04*, Quodlibet, Macerata 2022.

²³⁵ Lasciamo qui questo termine potenzialmente vago, perché vogliamo tenere assieme, in una crisi, il problema, in contesto politico, che si ha quando si attribuisce alla critica ed alla contestazione l'effetto di una panacea di tutte le contraddizioni, spesso aggiungendovi una dose di confusione fra sensibilizzazione ed intervento, e, allo stesso tempo, la difficoltà in materia di ricerca scientifica di porre una distinzione, oggi, entro il registro di ciò che Lacan chiama “discorso dell'università”, fra il prodursi (o il tentativo di produrre) un nuovo sapere ed il mero *fornire un contesto* ad una ricerca o ad un concetto mantenendoli inalterati. Si tratta di due modalità di *performance*, come è uso chiamarle, deleterie per chi ancora vuole trattare seriamente degli effetti e della centralità della produzione umana, intesa come forma dialettica del lavoro, poiché ne fa una serialità inerte, ne virtualizza il valore.

è impregnata dal riferimento a un'esperienza, l'esperienza della generazione, che sia quella del bambino che diventa un adulto, o del seme che diventa un essere vegetale o vivente. Nel modello genetico l'individuo che troviamo alla fine del processo e che si tratta di generare, è già presente all'origine *en germe*. Questo fa sì, secondo Althusser, che «la struttura di ogni “genesi” sia teleologica; che ogni pensiero genetico [sia] ossessionato dalla ricerca della “nascita”, con tutto ciò che comporta in termini di ambiguità questa parola, che presuppone, tra altre tentazioni ideologiche, l'idea (il più delle volte implicita e misconosciuta) che ciò che deve essere osservato nella sua nascita «[abbia] già il suo nome, [possieda] già la sua identità, [sia] già identificabile, dunque in una certa misura esist[er]e già prima della sua nascita per poter nascere!». Althusser aggiunge che il concetto di “genesi”, come ogni concetto ideologico, riconosce [una realtà] misconoscendola, cioè designa una realtà mentre la ricopre di una falsa conoscenza, di una illusione.²³⁶

Il motivo per intraprendere una revisione dell'epistemologia marxista, quindi, è radicato nell'ipotesi che la copertura ideologica “genetica” ne sovradetermini il processo conoscitivo. Ogni elemento potrebbe essere conosciuto, perciò, solo come effetto dell'universale ragione storica. Per Althusser qui emerge il tema degli individui nella storia, che egli diagnostica come conseguenza dello storicismo.

[II] problema del “ruolo dell'individuo nella storia...”, triste disputa in cui si tratta di confrontare il teorico e la conoscenza di un oggetto definito (per esempio l'economia) che rappresenta l'essenza di cui gli altri oggetti (il politico, l'ideologico, ecc.) sono pensati come dei fenomeni, con la realtà empirica dannatamente importante (politicamente!) che è l'azione individuale [...] questo falso problema del “ruolo dell'individuo nella storia” è indice di un vero problema insito nella teoria della storia: il problema del concetto delle forme storiche di esistenza dell'individualità. Il Capitale ci dà i principi necessari per porre questo problema definendo, per il modo di produzione capitalistico, le differenti forme di individualità richieste e prodotte da questo modo di produzione, secondo le funzioni di cui gli individui sono i “supporti” (*Träger*) nella divisione del lavoro, nei differenti livelli della struttura. Anche qui, beninteso, il modo di esistenza storica dell'individualità in un modo di produzione dato non è leggibile a occhio nudo nella “storia” che è la maschera dell'ideologia corrente [...] Ciò che veramente sussiste del “problema” del “ruolo dell'individuo” nella storia può essere affrontato a partire dal concetto delle variazioni del modo di esistenza storica dell'individualità. Questo problema nella sua forma celebre è un falso problema perché è incongruo, e teoricamente spurio, poiché vi si confronta la teoria di un oggetto coll'esistenza empirica di un altro. Fino a che non si sarà posto il problema teorico reale (quello delle forme di esistenza storica dell'individualità), ci si dibatterà nella confusione; come Plekhanov che frugava nel letto di Luigi XV per accertarsi che i segreti della caduta dell'*Ancien Régime* non vi fossero nascosti. In genere i concetti non si nascondono nei letti.

I diversi effetti cui questo malinteso intorno alla storia ha dato luogo nell'interpretazione di Marx, possiamo meglio comprenderli una volta chiarita, almeno nel suo principio, la specificità del concetto marxista di “tempo storico” e una volta criticate come ideologiche le nozioni comuni che opprimono la parola storia.²³⁷

²³⁶ *Ivi*, pp. 204-205.

²³⁷ E. Balibar; L. Althusser, *Leggere il capitale*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 119-120.

Lo storicismo, poiché vi impera la legge della genesi, mette in atto una costante riappropriazione sincronica del processo conoscitivo, che, sempre secondo Althusser, riporta il discorso sul piano della totalità attraverso una sutura ideologica, riducendo la diacronia alla stregua di una ripetizione localizzata fatta passare per analisi concreta, risultato “della concezione ideologica della sincronia”²³⁸.

La soluzione alla questione della genesi attraverso la formula del ‘processo senza soggetto’ comporta l’adozione di un fondamentale antiumanesimo: l’idea che la coscienza dell’uomo, sotto la copertura neutralizzante del soggetto, svolga quella funzione prismatica della legge universale che abbiamo detto più su, rappresenterebbe una sutura del materialismo che attribuisce all’uomo e alle sue capacità un compito teleologicamente determinato, e va per questo motivo abbandonata. L’avvicinarsi di scienza ed ideologia oppone un discorso che mantiene sempre aperto l’orizzonte aleatorio e contingente della dimensione materialistica, contro la chiusura totalizzante delle risposte dogmatiche.

...l’obiettivo polemico è in realtà finalizzato alla costruzione di una forma-limite del discorso che Althusser riassume con una delle sue caratteristiche equivalenze: «Essenza dell’Uomo = lavoro (o lavoro sociale) = creazione dell’Uomo attraverso l’Uomo = Uomo Soggetto della Storia = Storia come processo il cui Soggetto è l’Uomo (o il lavoro umano)».²³⁹

Ecco allora le parallele che Althusser fa congiungere per affermare che la scienza debba esser pensata come processo senza soggetto: da un lato egli diagnostica che l’attenzione al momento storico, il fatto che lo si ponga come nucleo della logica marxista, comporta l’adozione di una dinamica totalizzante, che singolarizza l’universale nella figura dell’Uomo o della Genesi, ed alla quale si deve l’ipotesi che ogni elemento del sistema esista solo in quanto predeterminato; dall’altro, Althusser sostiene che, mediante la logica genetica, si regredisca ad una retorica dell’essenza umana come centro dell’universo, rielaborata attraverso i termini marxisti del lavoro e della produzione.

Le critiche: un processo senza fronte.

Bisogna considerare un aspetto problematico delle posizioni althusseriane: affermare la necessità di indagare la legge di *esplacement* da un punto di vista scientifico, prima che ontologico, pare riportare il materialismo marxista all’interno di un’opposizione netta fra ideologia come ‘immaginaria’ e strutturazione, dove con immaginario non si intenderebbe più la dimensione di

²³⁸ *Ivi*, p. 115.

²³⁹ V. Morfino, *op. cit.*, pp. 206-207.

rappresentazione della realtà, ma solo un'immagine priva di concretezza. In questa maniera, si ripropone una polarizzazione fra simbolico, dimensione strutturale dell'organizzazione del mondo e della scienza, ed immaginario, regno ideologico della mistificazione, quella stessa che Althusser avrebbe inteso superare.

I due ordini sono presi senza che li si riassume in una dialettica che renda conto della funzione produttiva e riproduttiva che il loro nodo ha nel complesso. Ci troviamo di fronte ad una circolarità per cui parrebbe che prima venga posto un problema, in seguito lo si elida, per, infine, sentirselo riemergere alle spalle. Un percorso esposto al meglio nelle pagine incendiarie che Jacques Rancière dedica al maestro in occasione della loro rottura politica riguardo ai movimenti del Maggio '68.

Articolando due tesi (l'ideologia contrario della conoscenza, l'ideologia al servizio di una classe) che fin qui ha soltanto giustapposto, Althusser lascia vedere il meccanismo che, a un livello più profondo, le lega l'una all'altra: l'ideologia è una rappresentazione falsata perché essa non dà la conoscenza. Ed essa non dà la conoscenza perché è al servizio della classe dominante. Ma di quale ideologia si tratta qui? Si vuol dire che l'ideologia della classe dominata avrebbe come funzione di mantenere gli sfruttati "al loro posto" nel sistema dello sfruttamento di classe? Ciò che qui è definito come funzione *dell'Ideologia*, è la funzione dell'ideologia dominante. Per pensare una funzione generale dell'ideologia, Althusser deve porre la dominazione di un'ideologia come dominazione *dell'ideologia*. Da questo momento il procedimento è chiaro: la funzione generale dell'ideologia sarà posta come operante a profitto di una dominazione di classe e la funzione di sovversione di questa dominazione sarà conferita all'Altro dell'Ideologia, cioè la Scienza. L'elisione iniziale della lotta di classe induce un gioco di rimpiazzo teorico particolarmente interessante: la coppia ideologia/scienza viene a reintrodurre la lotta di classe.²⁴⁰

Il cambiamento senza soggetto, puro processo, deve essere portato avanti nei termini di 'lotta della scienza e dell'evidenza contro le mistificazioni del sistema'. Si tratta di qualcosa di quasi platonico, l'idea di una verità che si autosostenta della propria coerenza e che, proprio per questo suo essere, risulta al mondo sovversiva. Ricorda il filosofo che, visto il sole, torna a portare la luce nella caverna, dove sta ad attenderlo una dura accoglienza.

È pur vero, che il marxismo althusseriano tiene lontani i peggiori radicalismi a cui potrebbe condurre una tale fiducia nella scienza: se l'oggetto dell'analisi resta la situazione concreta, nella teoria del processo qualcosa di definito *a posteriori* viene mantenuto. Questo qualcosa non sarà più, però, il soggetto. Nelle revisioni del suo impianto generale, Althusser si convincerà progressivamente a porre al centro della propria visione filosofica un pensiero della contingenza, centrato sull'indeterminatezza del contenuto del processo, dell'assoluta aleatorietà di ciò che si offre di volta in volta all'analisi della scienza. Una manovra teorica costretta, crediamo, proprio dalla necessità di controbilanciare il peso attribuito al momento logico, e alla formalizzazione come mezzo di lotta privilegiato.

²⁴⁰ J. Rancière, *Ideologia e politica in Althusser*, cit., p. 24.

Lo svolgersi di questa opera di revisione segue un percorso, a dire il vero molto lineare. Tenteremo di offrirlo al lettore ricapitolando, nel frattempo, le mosse concettuali di quanto finora abbiamo attraversato.

Distinguiamo finalmente gli avversari di Althusser in due sezioni: le deviazioni reali e i vicoli ciechi teorici. Sotto la prima insegna troviamo lo spontaneismo e l'umanismo, legati fra loro a doppio filo. Presso la seconda, invece, storicismo e meccanicismo.

Ai primi viene imputato di implementare una visione universalistica non ragionata, percepita come immediata e quindi esposta come naturale conseguenza della realtà. Si tratta delle stesse maniere di pensare dell'ambientalismo borghese, prova della forza totalizzante che possono avere le immagini che producono un *unicum* indeterminato, atte a giustificare uno spettro di convinzioni, giudizi e pratiche incapace di tradursi in una processualità strategica perché concepito in maniera astratta.

Per capirlo, per conoscere il significato dell'umanismo socialista, non basta né prendere atto di questo avvenimento stesso né annotare i concetti (umanismo, socialismo) in cui esso pensa se stesso. Bisogna mettere alla prova i titoli teorici di validità dei concetti per essere sicuri che ci diano davvero una reale conoscenza scientifica dell'avvenimento.

Ebbene, il binomio «umanismo socialista» racchiude proprio una straordinaria disuguaglianza teorica: nel contesto della concezione marxista, il concetto di «socialismo» è sì un concetto scientifico, mentre il concetto di umanismo è soltanto un concetto ideologico. Intendiamoci: si tratta non di contestare la realtà che il concetto di umanismo socialista ha il compito di designare, bensì di definire il valore teorico di questo concetto. Dicendo che il concetto di umanismo è un concetto ideologico (e non scientifico) affermo che esso designa sì un insieme di realtà esistenti ma che in pari tempo, a differenza di un concetto scientifico, non ci dà il mezzo per conoscerle; designa, in una particolare forma (ideologica), un insieme di esistenze ma non ci dà la loro essenza. Confondere questi due ordini significa precludersi ogni conoscenza, alimentare una confusione ed andare incontro al rischio di errori.²⁴¹

Nonostante Althusser rivolga al socialismo storico le sue critiche, l'opposizione ai giudizi astratti dell'umanismo ci permettono di porlo come nostra avanguardia a difesa dalla tentazione di trovare rifugio in una nuova legge che dimentichi la componente materialista della politica, che diriga l'*esplacement* di $S \rightarrow A$ in modo unitario, adialettico e metafisico, sia essa la legge di un umanismo della persona (quello stesso di matrice borghese che abbiamo incontrato nel convivialismo, che egli invece vede infiltrarsi nel marxismo sovietico²⁴²), di uno spiritualismo che unisce soggetto ed

²⁴¹ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 199.

²⁴² «È un avvenimento storico. C'è anzi da chiedersi se l'umanismo socialista non sia un tema abbastanza rassicurante e avvincente da rendere possibile un dialogo tra comunisti e socialdemocratici, se non addirittura uno scambio ancora più ampio con tutti gli uomini di "buona volontà" che rifiutano la guerra e la miseria. Oggi la grande strada dell'umanismo sembra condurre anch'essa al socialismo. [...] I sovietici dicono: qui da noi le classi antagoniste sono scomparse, la dittatura del proletariato ha assolto il suo compito, lo Stato non è più uno Stato di classe, ma lo Stato di tutto il popolo (ossia di ognuno). [...] Ai temi dell'umanismo di classe, vediamo allora subentrare, nell'ideologia, i temi d'un umanismo socialista della persona. [...] Nell'umanismo della «persona», l'umanismo di «classe» può contemplare,

ambiente in una relazione equilibrata mistica ed impossibile, o di una nuova morale della relazionalità inadatta a tradurre un principio in prassi collettiva. L'autore di *Pour Marx*, pur prendendo posizione a favore di una considerazione della complessità, non casca nell'errore di credere che ridistribuire funzioni già note sia sufficiente per proporre una nuova filosofia.

Per iniziare a snocciolare questi moniti [*caveat*] e chiarimenti, affermerei che l'[umana] “nudità” materialista di Althusser [...] include, in aggiunta alle varie inermità [*helplessness*] caratteristiche dell'essere umano, l'assenza sia di (primo) un'unità organica scevra dal conflitto, che di (secondo) una stabile e disciplinata predeterminazione da programmazione naturale. La prima assenza è cruciale per un Mao Tse-Tung materialista dialettico, autore nel 1937 di *Sulla contraddizione*, tacitamente adorato da Althusser – nonostante la sua pubblica riluttanza ad ammettere questo amore, restando un membro tesserato di quel Partito Comunista Francese controllato da Mosca. La seconda, che possiamo considerare fondamentale per la notoria insistenza di Althusser sull'anti-feuerbachiano ripudio dell'idea di “natura umana” (*als Gattungswesen*) risalente al Marx del 1845, è qualcosa che le scienze naturali [...] permettono di riformulare da anti-naturalista anti-umanesimo a naturalismo di una auto-denaturalizzante e più-che-naturalmente-mediata “natura”.²⁴³

Il fatto che Althusser risponda alle questioni dei movimenti reali attraverso una difesa della teoria politica testimonia l'origine che queste “deviazioni infantili” hanno nella sua interpretazione: si tratta di mistificazioni ideologiche, capaci concretamente di muovere gli animi, ma insufficienti a determinare una rottura. Per noi più ancora che nel suo caso, la questione è di primaria importanza, poiché pensare il cambiamento in una situazione tale che la rottura può essere data per scontata, ed anteposta al movimento reale, come accade spesso per il discorso della crisi ecologica e per il variegato movimento che la concerne, mette ancora più a rischio di incorrere nei tranelli dell'univocità e della totalità, di abbandonare l'analisi concreta.

Ambiguo nel suo rapporto con l'analisi della complessità, il movimento dell'ecologia della cura si trova in un'intercapedine fra deviazioni reali e vicoli ciechi teorici.

Nella stessa posizione si incontra proprio l'ontologia degli apparati ideologici di stato, con cui la cura condivide l'attenzione e la centralità attribuita ai mezzi di riproduzione. L'apparato ideologico di stato è un dispositivo atto a determinare l'immaginario di un dato ambiente, che quindi al contempo (poiché le due cose vanno di pari passo, come abbiamo visto con Milner) descrive la funzione costitutiva del sistema e ne circoscrive i limiti di appartenenza. Poiché un sistema, sociale

realizzato, il proprio futuro. Questa trasformazione della storia chiarisce certe trasformazioni avvenute negli spiriti. La dittatura del proletariato, che i socialdemocratici respingevano in nome dell'umanismo (borghese) della persona, e che li opponeva accanitamente ai comunisti, è oggi superata nell'URSS. [...] Si delinea così una specie di incontro tra due umanismi della persona: l'umanismo socialista e l'umanismo liberale, borghese o cristiano. La liberalizzazione dell'URSS fornisce certe garanzie a quest'ultimo [...] in esso l'umanità troverebbe infine realizzato il suo sogno millenario, abbozzato dagli umanismi passati, cristiani e borghesi: che nell'uomo e tra gli uomini si instauri infine il regno dell'Uomo.” – Ivi, pp. 197-198.

²⁴³ A. Johnston, *Humanity, that sickness*, in A. Hamza; F. Ruda (a cura di), *Crisis and Critique vol. 2 issue 2* (edizione speciale su Althusser, *Reading Capital: 50 years later*), MIT Press, Boston 2015, pp. 217-262, p. 244 [traduzione nostra].

o naturale, è costituito solo dalla sua legge e dagli elementi che ne sono interessati, che cioè si organizzano fra loro secondo i principi dettati dalla suddetta, l'apparato ideologico di stato si occupa di preservare la riproduzione non contraddittoria della legge.

La logica di riproduzione della teoria della cura è molto simile, volta però al tentativo di prendere in contropiede il problema del rapporto fra sistema dominante ed ordine globale: accusando il sistema vigente di non riconoscere gli organismi di riproduzione ad esso fondamentali – fra i quali la natura intesa come metabolismo delle risorse, e le individualità cui è assegnato il ruolo della cura –, essa istanzia una contrapposizione fra lavoro di cura reale e lavoro di cura (non) riconosciuto, così da individuare quelle posizioni e pratiche di contrasto e resistenza.

Il problema, come abbiamo visto, è dovuto al fatto che la determinazione appena descritta, già chiamata altrove marginalizzazione, opera su un piano puramente singolare, che l'ontologia della cura adotta inconsapevolmente, cedendo proprio là dove sarebbe necessario rinforzare la distanza fra individuazione di stato (marginalizzazione e sfruttamento delle pratiche di cura) e prassi sociale, lavoro umano in generale. Sorge una sorta di confusione simile a quella che Rancière imputa ad Althusser: non si riesce a tracciare la linea di demarcazione fra individuazione ad opera della 'logica della cura di stato' e quella prodotta dalla cura come relazione *tout court*. La similitudine è tale per cui ci pare quasi naturale che ragionare in merito alla riproduzione presupponga interessarsi di ideologia, e viceversa.

L'ipotesi che associa riproduzione e cura rischia un ulteriore giro a vuoto se e quando fornisce un'immagine essenzializzata delle forze riproduttive, esponendo il fianco ad un riassorbimento di cui volentieri si occupano gli apparati ideologici di stato, magari per mezzo di una nuova gradazione di umanismo ed *unicum*, alla faccia delle esperienze immediate e della loro garanzia di resistenza.

Laddove ciò è reso possibile, non resta nulla a precludere l'uso, per pensare il cambiamento, di una griglia concettuale *discreta*. Ne abbiamo analizzata, in campo ecologico, una proposta compiuta: il movimento politico della decrescita, col relativo riformismo democratico e la sua specifica morale universalistica. Anche Althusser viene in contatto con questa sorta di *cul de sac*, sotto forma di quel meccanicismo in cui si sono inceppati i primi tentativi di applicazione del pensiero dialettico alle scienze tecniche. Essendo l'obbiettivo dell'ideologia fornire una chiusura del discorso teorico, egli non poteva che vedere un problema là dove gli interessi statali nel fornire una dottrina unitaria intervenivano sulla buona fondazione di un discorso scientifico: non è possibile fare della sintesi dialettica un dogma, a meno di non incappare, questa la diagnosi althusseriana, in inevitabili vicoli ciechi.

La teoria è essenziale anche alla trasformazione di quelle discipline in cui non esiste ancora una vera pratica teorica marxista. Nella maggior parte di esse, il problema non è «stato regolato» come lo è nel Capitale. La pratica teorica marxista dell'epistemologia, della storia delle scienze, della storia delle ideologie, della storia della filosofia, della storia dell'arte, deve ancora in gran parte essere elaborata. [...] La loro pratica è in gran parte davanti a loro, ancora da elaborare, se non da creare, ossia da impostare su basi teoricamente giuste, affinché corrisponda a un oggetto reale, e non a un oggetto presunto o ideologico, e sia davvero una pratica teorica e non una pratica tecnica.

Appunto per questo hanno bisogno della Teoria, ossia della dialettica materialista, come del solo metodo che possa anticipare la loro pratica teorica delineandone le condizioni formali. [...] Lenin stesso rimproverava ad Engels e a Plekhanov d'aver applicato la dialettica agli «esempi» delle scienze naturali dal di fuori. L'applicazione esterna di un concetto non è mai l'equivalente di una pratica teorica. [...] L'applicazione delle "leggi" della dialettica a un dato risultato della fisica, per esempio, non è una vera pratica teorica se questa applicazione non cambia di una virgola la struttura e lo sviluppo della pratica teorica nella fisica: peggio, può mutarsi in pastoia ideologica.²⁴⁴

Il metodo, le conclusioni, le preoccupazioni stesse di Althusser ci parlano da una posizione la cui prossimità alla nostra ci turba. Qualcosa, degli obbiettivi che vi sono presupposti ci deve ancora essere poco chiara, perché, anche ammettendo, come abbiamo fatto, la legittimità storica delle reticenze althusseriane nei confronti degli strumenti tramandatigli dal marxismo, una simile capacità d'osservazione ci sembra in contrasto con un pensiero che prima istanza il superamento della coppia immaginario/realtà e poi torna ad utilizzarla ancor più rigidamente, entro i termini di una scientificità non così ben definita. Si tratta di un vero e proprio *blocaje* dialettico.

A nostro modo di vedere, Althusser compie in prima battuta un errore schiettamente filosofico. Qualcosa fatte le dovute proporzioni, rievoca la *Miseria* che Marx imputava a Proudhon.

I materiali degli economisti sono la vita attiva e fattiva degli uomini; i materiali di Proudhon sono i dogmi degli economisti. [...] Dal momento che si vuol vedere in queste categorie solo idee, [...] si è ben costretti ad assegnare come origine di questi pensieri il movimento della ragione pura, [...] tanto pura da esser separata dall'individuo. Invece dell'individuo ordinario, con la sua maniera ordinaria di parlare e di pensare, non ci resta che questa maniera ordinaria in sé, senza più l'individuo.

C'è forse da meravigliarsi se ogni cosa, in ultima astrazione, poiché di astrazione si tratta e non di analisi, si presenta come categoria logica? [...] A forza di astrarre in questo modo, da ogni soggetto, da tutti i pretesi accidenti, animati o inanimati, uomini o cose, abbiamo certo ragione di dire che, in ultima astrazione, si arriva ad avere come sostanza soltanto le categorie logiche. [...] Che tutto ciò che esiste, che tutto ciò che vive sulla terra e nell'acqua possa, a forza di astrazione, essere ridotto a una categoria logica; che a questo modo l'intero mondo reale possa dissolversi nel mondo delle astrazioni, nel mondo delle categorie logiche, è forse sorprendente? Tutto ciò che esiste, tutto ciò che vive sulla terra e nell'acqua, non esiste, non vive che in grazia di un qualche movimento. Così il movimento della storia produce i rapporti sociali, il movimento industriale ci dà i prodotti industriali, ecc. Nello stesso modo in cui, a forza di astrazione, abbiamo trasformato ogni cosa in categoria logica, così è sufficiente fare astrazione da ogni carattere distintivo dei differenti movimenti per arrivare al movimento allo stato astratto, al movimento puramente formale, alla formula puramente logica del movimento. [...] Essendo ogni cosa ridotta a una categoria

²⁴⁴ L. Althusser, *Per Marx*, cit., pp. 147-148.

logica, ed ogni movimento, ogni atto di produzione, al metodo, ne segue naturalmente che ogni complesso di prodotti e di produzione, di oggetti e di movimento, si riduce ad una metafisica applicata. Ciò che Hegel ha fatto per la religione, il diritto, ecc., Proudhon tenta di farlo per l'economia politica.²⁴⁵

Proudhon per l'economia politica, Althusser per la politica. La scienza del processo di *esplacement* ch'egli propone, da opporre all'assoggettamento ideologico e alla cooptazione degli individui da parte degli apparati ideologici di Stato, risulta pericolosamente simile ad una metafisica dell'organizzazione simbolica. Non è un caso che le posizioni cui giunge risultino al loro stesso autore troppo conservatrici, come se rifiutassero di principio il cambiamento. Seppur mosso dalle più nobili intenzioni, trovandosi in un momento di sbandamento e dissoluzione del rapporto fra avanguardia e massa, di cui lo spontaneismo del Maggio francese è forse il massimo esempio, Althusser sente di dover intervenire sulla prassi politica che, ai suoi occhi, ha condotto al burocratismo statalista del blocco sovietico, per, in ultima istanza, ridirigerne le premesse.

Mi si scuserà se parlerò, a proposito della questione dell'ontologia, di un caso propriamente insignificante, ma impostoci dall'attualità e dai noti mezzi della pressione ideologica: alludo qui all'interpretazione della "filosofia marxista" in termini di "gnoseologia" ed "ontologia" per opera dei filosofi sovietici contemporanei e dei loro emuli occidentali.

C'è evidentemente alla base di un tale travisamento un malinteso totale. Questi autori han preso le tesi idealiste del primato dell'Essere sugli esseri, quello dell'Essere sul pensiero, e il conseguente, come visto, primato del Nulla sull'Essere, [per considerarli] come fossero identici alla tesi materialista di Marx del primato della materia sul pensiero. Si dirà che non si tratta che di *nuances* terminologiche. Non è così, poiché quando si fa intervenire delle categorie che traducono identicamente dei termini [...] per veder chiaro in tale approssimazione e confusione, bisogna far intervenire, noi lo sappiamo, il sistema delle categorie: è solo da esso che si può far risultare il senso di una categoria specifica, anche se essa avesse in entrambi i casi lo stesso nome. In un simile imbroglio, è la "teoria della conoscenza" che ci permette di vederci chiaro. Abbiamo a lungo detto che è indiscutibile che sia proprio il *materialismo* marxista ad ammettere la possibilità di una teoria della conoscenza. Ecco, gli autori sovietici cedono immediatamente su questo punto, e si mettono a comporre una "teoria marxista" della conoscenza, nonostante i testi tanto di Lenin che di Marx, che lo bandisce o, come minimo, ne fa un dramma. Una volta abbandonato tale baluardo, la filosofia idealista borghese, sotto spoglie ontologiche, si precipita ad occuparne le posizioni. Non è complicato ricostruire il procedimento di questo meccanismo, in fondo non è di troppo interesse, chiunque potrebbe fabbricarsi un credo leggendo la produzione di questi autori e dei loro emuli locali. Ciò che è, invece, ben più interessante sono le ragioni di questi travisamenti. La prima risposta potrebbe essere: si sono discostati [*écartés*] da Marx. Ma perché? Si dirà: per dogmatismo. Ma perché? Si dirà: a causa dell'influenza dell'ideologia borghese, che è stata capace di investire la filosofia marxista dall'interno. Ne abbiamo già avuto esempio col revisionismo della Seconda Internazionale. Già meglio, in quanto alle spiegazioni. Ma si dirà: perché non si è saputo o potuto resistere, da parte marxista, all'influenza dell'ideologia borghese? Mancanza di accortezza? Risposta troppo soggettiva. Si

²⁴⁵ K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 90-91.

deve allora venire ai rapporti sociali esistenti in URSS, e riorganizzare, in funzione di questi, le risposte che ci si sono susseguite più su.²⁴⁶

Egli intende problematizzare e, di conseguenza, limitare gli elementi che la scienza marxista deve prendere in considerazione, operare una scrematura dei processi storici percorribili, così da poter preparare strategicamente, minuzia per minuzia, un apparato teorico che non soffra deviazioni.

È questo il motore profondo della ricerca althusseriana: l'evitamento delle derive controproducenti del marxismo, la progettazione di una teoria più economica e massimamente efficiente. Tenendo conto, in aggiunta, di cosa significhi adottare lo specifico strumento della formalizzazione, il tentativo si traduce in una dottrina *pura* delle premesse. Non è da tutti impegnarsi in un'opera che spieghi come "leggere il capitale", in fin dei conti.

Tuttavia, e questa è una tesi essenziale al marxismo, non basta respingere il dogmatismo dell'applicazione delle forme della dialettica e fidarsi della spontaneità delle pratiche teoriche esistenti, giacché sappiamo che non esiste pratica teorica pura, scienza nuda, preservata per sempre nella sua storia di scienza, per non so qual miracolo, dalle minacce e dagli assalti dell'idealismo, ossia delle ideologie che la stringono d'assedio: sappiamo che non esiste scienza «pura» se non a condizione di purificarla continuamente, che non esiste scienza libera nella necessità della sua storia se non a condizione di liberarla continuamente dall'ideologia che la permea, la pungola o la spia. Questa purificazione, questa liberazione, non sono ottenute che a prezzo di una incessante lotta contro l'ideologia stessa, ossia contro l'idealismo, una lotta che la Teoria (il materialismo dialettico) può illuminare nelle sue ragioni e nei suoi obiettivi e che può guidare come nessun altro metodo al mondo può fare.²⁴⁷

Il limite di un tale procedimento sta nell'aver frainteso il carattere della formalizzazione, la quale è adatta ad essere utilizzata solo là dove già esiste una legge che ne possa regolare l'applicazione. Di per sé, formalizzare è uno degli stratagemmi che la ragione utilizza per ridurre la confusione dei dati, e per ordinare in modo coerente i termini di un processo. È uno strumento di riduzione. Marx, ad esempio, si avvale della formalizzazione quando già è in condizione di inserirvi quanto ha tratto dall'osservazione dei processi di produzione e dalle dinamiche dell'economia politica, già analizzati nel loro avvicinarsi storico e dialettico, mai prima.

Solo ragionare attraverso il concreto è funzionale ad un modo di pensare dialettico.

Come fa la ragione ad affermarsi, a porsi in categoria determinata? È affare, questo, della ragione stessa e dei suoi apologeti. Ma, una volta che essa sia pervenuta a porsi come tesi, questa tesi, opponendosi a se stessa, si sdoppia in due pensieri contraddittori, il positivo e il negativo, il sì e il no. La lotta di questi due elementi antagonistici, racchiusi nell'antitesi, costituisce il movimento dialettico. Il sì diventa no, il no diventa sì, il sì diventa contemporaneamente sì e no, il no diventa contemporaneamente no e sì: quindi i contrari si equilibrano, si neutralizzano, si annullano. [...] Proudhon, ad onta del suo affannarsi a scalare le altezze del sistema delle

²⁴⁶ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, cit., p. 113-114.

²⁴⁷ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 149.

contraddizioni, non va mai al di sopra dei due primi gradini della tesi e della antitesi semplici. [...] Fino a questo momento, non abbiamo esposto che la dialettica di Hegel. Vedremo in seguito come Proudhon sia riuscito a ridurla alle più meschine proporzioni. Così, [...] [n]on c'è più "la storia secondo l'ordine dei tempi"; c'è solo la "successione delle idee nell'intelletto".

Egli crede di costruire il mondo col movimento del pensiero, mentre non fa che ricostruire sistematicamente, e classificare secondo il metodo assoluto, i pensieri che sono nella testa di tutti.²⁴⁸

È qua che Althusser finisce per assomigliare a Proudhon. Proporre una scienza della sovversione del mondo attraverso l'Altro dell'ideologia, come lo chiama Rancière, lo conduce a tentare di ricostruire il mondo tramite il movimento del pensiero, e a proporre una "scienza dell'ideologia", classificazione di ciò che è già nella testa di tutti, delle forme politiche già in atto.

Eppure, come ci spiega Balibar, Althusser non si illude di poter risolvere *semplicemente* la questione. A questo punto, la stessa dialettica hegeliana può essere considerata un modello di filosofia del processo.

L'operazione consiste, di conseguenza, nel conferire alla categoria di «processo» le caratteristiche di ciò che Foucault chiama l'«allotropo [doublet] empirico-trascendentale». Nella filosofia hegeliana il processo dialettico è essenzialmente ciò che esiste al tempo stesso come manifestazione empirica e come manifestazione speculativa, o pura, cioè trascendentale, come condizione di possibilità di ciò che si differenzia da esso. La processualità dialettica deve rendere conto dei propri ostacoli, ritardi, interruzioni, deve farne altrettante occasioni di verifica, in fin dei conti, della propria potenza irresistibile, che è quella dell'assoluto. L'assoluto non è onnipotente se non perché indefinitamente differito. La contingenza deve essere giustificata in permanenza, che vuol dire che deve essere ridotta in un processo.²⁴⁹

Il Soggetto con la S maiuscola, che si è potuto produrre solamente attraverso l'appoggio di alleati dotati di nome proprio (Natura, Dio, la Storia), aveva per l'idealismo l'onere di tenere su di sé l'unità di questa contraddizione fra necessità scientifica e contingenza materiale. È stato attraverso questo stratagemma che la dialettica hegeliana ha potuto offrire tanto al materialismo dialettico: attribuendo una consistenza concreta al lavoro del negativo e alla contraddizione. Ancora Balibar, tentando di darci un sorvolo delle filosofie (fra cui egli annovera Foucault, accostamento di cui non ci occuperemo) intente alla stessa opera di ripensamento del processo dialettico che ha preoccupato Althusser, aggiunge:

Se ne distanziano, o scoprono che c'è in questa enunciazione qualcosa di insostenibile, tanto più insostenibile in quanto essa si dà anche come un'enunciazione della verità. Quel che è insostenibile – mi arrischerei a caratterizzarlo come un elemento di nichilismo – credo verta proprio sul trattamento di ciò che la tradizione, in particolare hegeliana, chiamava il soggetto. Le filosofie contemporanee dell'evento sono chiaramente delle critiche

²⁴⁸ K. Marx, *Miseria della filosofia*, cit., p. 92.

²⁴⁹ É. Balibar, *La filosofia e l'attualità: oltre l'evento?* (Intervento all'ENS del 10 Giugno 2003), in AA. VV., *Sull'evento. Almanacco di filosofia e politica* n. 04, cit., p.115.

radicali della metafisica della soggettività, e a questo titolo intraprendono sistematicamente la rovina dell'immenso privilegio – che si potrebbe chiamare anche una “sovranità” – conferito al soggetto dalla filosofia classica: quello di figurare per natura ai due lati dell'allotropo [*doublet*] empirico-trascendentale, dal lato della contingenza e dal lato della necessità, dal lato della finitudine e dal lato dell'assoluto o dei suoi sostituti logici, o anche dal lato della passività e dal lato dell'attività.²⁵⁰

Il risultato, però, è che per evitare le derive di quanto è accaduto declinando politicamente l'incarnazione della contraddizione nel soggetto, Althusser decide di suturare il processo sotto le spoglie della scienza, rendendolo veramente indistinguibile dall'idea hegeliana, ma non andando, come Proudhon, “al di sopra dei due primi gradini della tesi e della antitesi semplici”. È così che ci si spiegano gli estremismi latenti (e contrastanti) di alcune sue ipotesi: ad un capo della questione troviamo l'inevitabilità dell'assoggettamento e l'impossibilità di determinare un'ideologia in contraddizione a quella dominante, dall'altro la pura dottrina delle premesse, la perentoria universalità della scienza marxista contro le deviazioni. Nemmeno Balibar, che delle intuizioni althusseriane non ha mai fatto a meno, può nascondere questo cortocircuito.

Più esattamente, [è] costrett[o] [...] a designare come “soggetto” preesistente nel senso di *suppositum* (o come «individuo» da interpellare, sostituto del soggetto ancora mancante) ciò che, al tempo stesso, concepisc[e] come una “forma” o una “funzione” del sistema delle relazioni sociali. Ne deriva una difficoltà, almeno apparente, che assume [...] [i]n Althusser, nel testo sugli *Appareils idéologiques d'État*, la forma di una circolarità eticamente e politicamente angosciante, per non dire nichilista: la sottomissione volontaria o la coscienza del divieto come condizione di esistenza e di individualità, precede sempre già il gesto, o il rituale, con cui l'individuo riconosce l'interpellazione che lo costituisce – a meno che non si debba dire che questa descrizione ha a che vedere solo con i giochi di specchio dell'immaginario, che significa che la genesi del soggetto si svolge interamente nel campo della propria illusione, e che in questo senso è insuperabile.²⁵¹

Non a caso, i concetti che Balibar manterrà centrali nel proprio impianto saranno sì quelli che abbiamo esposto, ma più ancora quelli riguardanti la produzione tarda di Althusser, in cui è adottato il concetto di ‘evento’, legata allo studio di Machiavelli e ai tentativi di escogitare una filosofia che, al fianco del processo, tenga in conto la contingenza, l'aleatorietà delle funzioni processuali e dei loro elementi.

Mosso da un'animosità militante pari a quella di Rancière (senza che vi fosse alleanza, ovviamente) e disposto ad affermarsi fino in fondo un debitore dell'opera di Althusser come Balibar, Alain Badiou ci fornisce la più articolata delle critiche alla filosofia del processo e all'abbandono del soggetto, dedicando nel 1976 un intero scritto alla distruzione dell'impostazione althusseriana.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 121.

²⁵¹ *Ivi*, pp. 124-125.

Attenendosi all'articolo *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, ultima formulazione sviluppata del concetto di ideologia, si estrapolano subito tre caratteristiche del progetto di Althusser.

1. Althusser sviluppa il progetto di produrre un concetto generale dell'ideologia e un'analisi del modo di funzionamento ideologico che siano esplicitamente indipendenti dal contenuto concreto, e dunque dalla natura di classe di questa ideologia. Questa essenza eterna dell'ideologia si basa su: a) l'opposizione radicale, trans-storica, della scienza all'ideologia; b) la tesi di una perennità della funzione ideologica "in una società senza classi quanto in una società di classe".
2. Dal punto di vista della sua funzione, Althusser assegna all'ideologia in generale la funzione di mantenere gli individui al loro posto nei rapporti di produzione. Ovvero, come rimarca Rancière, egli assegna a ogni ideologia la funzione propria dell'ideologia della classe dominante. Notevole immagine teorica della repressione delle masse che caratterizza i revisionisti.
3. Althusser abbozza un'analisi di quello che per lui è l'essenza del funzionamento ideologico, che si può riassumere in due proposizioni: – l'ideologia è la rappresentazione del rapporto immaginario degli individui con le pratiche sociali; – l'ideologia interpella gli individui come soggetti.

È innanzitutto il progetto althusseriano di una teoria generale delle ideologie che deve essere criticato. Questo progetto dipende chiaramente da una teoria strutturale delle istanze, non da una teoria dialettica delle contraddizioni. La teoria marxista sarebbe la teoria di un tutto sociale, articolazione di istanze di cui ciascuna può essere definita in quanto tale come termine della combinazione. Si tratta in effetti di una concezione formalista e sociologista della teoria marxista, che produrrebbe un'analisi trans-storica dei suoi oggetti senza doversi riferire ai contenuti di classe determinati delle istanze considerate. Questa non è affatto l'impresa dello stesso Marx: il Capitale non è per niente, benché contenga dei concetti generali, una teoria generale dei modi di produzione [...] è anche troppo facile fornirne una versione puramente combinatoria [...]. La teoria marxista ha sempre a che fare con una periodizzazione storica particolare. Quale che sia il livello di generalità, l'obiettivo e il contenuto sono sempre fissati nella situazione concreta. La teoria marxista si sviluppa sempre in riferimento alla prospettiva di un intervento pratico su queste situazioni, ed è soltanto da questo punto di vista che essa si sviluppa come *corpus* teorico. Non si troveranno in Marx forme o istanze che possano essere separate dal loro contenuto di classe. Non ci si stupirà dunque che il progetto formalista di Althusser non sia né materialista, né dialettico.²⁵²

Né materialista né dialettico. Perso nella ricerca di una scienza trans-storica, di una teoria generale, di una dottrina pura dell'avvenimento politico. Althusser rifiuta che il perno di questa teoria generale possa essere il soggetto, esclude che a coagulare in sé l'intera forza del processo sia il lavoro – vettore determinato del nodo $S \subseteq A$. Seppur mantenendola come proprio orizzonte pratico, vuol abbandonare l'idea che l'attualità storica determini la situazione in modo univoco, e, infine, si impegna ad estinguere quella tradizione che, troppo semplicemente, identifica la categoria della contraddizione, la polarità della lotta di classe, e la logica del cambiamento, ovvero l'azione rivoluzionaria.

Ciò che inesorabilmente affascina ed entusiasma nell'averci a che fare, è proprio che di Althusser si finisce per parlare come di un autore alla ricerca una scienza del rapporto fra verità e menzogna a

²⁵² A. Badiou, *Dell'ideologia*, cit., pp. 109-110.

scopo politico, di una teoria marxista della coercizione e dell'emancipazione materiale, eppure si è costretti a descriverne l'opera come una crociata contro i dogmi, una continua messa in risalto dell'inarrestabilità del processo e del pensiero, di una loro intrinseca e fondamentale indeterminatezza. Ecco, rispondendo a Badiou, le cui critiche nondimeno dobbiamo condividere, è forse il caso di dire che, tutto sommato, di fronte ad un'antitesi così palese come questa, è davvero difficile dire che Althusser non sia (suo stesso malgrado!) un autore dialettico. Il cortocircuito della scienza althusseriana, di cui essa deve rendere conto, emerge ponendole una domanda: in che modo può esserci una scienza trans-storica e generale, non suturata dalla situazione storica, eppure materialista e marxista?

Il vuoto e l'aleatorietà.

Un prezioso testo che abbiamo citato a più riprese, suggerisce che si debba pensare ad Althusser come ad un 'custode del vuoto'. Raimondi non lo dice, o forse non se ne accorge nemmeno, ma la sua proposta segue la via migliore, l'unica maniera di mantenere produttivo il pensiero althusseriano, la sua teoria dell'ideologia e la sua tendenza alla formalizzazione. Essa consiste nel ri-proiettare le ipotesi prodotte dall'autore negli anni Ottanta su quelle più note, che abbiamo appena finito di esporre. È una mossa che rende possibile trattare la scienza marxista trans-storica come un prodotto secondario, parto di un pensiero dell'aleatorietà evenemenziale. Althusser diventa, in questo modo, un autore che si sarebbe speso nell'espungere dal marxismo tutto ciò che ne avrebbero chiuso il processo in una concezione granitica, deterministica ed unitaria. Il vuoto di cui si parla è quindi l'apertura, il *trou*, il foro che la contingenza concreta apre nella trama del sistema, e che il processo deve sempre lasciare irrisolto, affinché non si chiuda nel circuito ideologico. Ma di che è fatto questo vuoto? E soprattutto, che ce ne facciamo?

Vogliamo provare a spiegarlo in modo non convenzionale, anche noi seguendo la strada di Raimondi.

La questione della contingenza e del vuoto è, come abbiamo detto, tarda, negli scritti di Althusser. Addirittura, possiamo collocarne il grosso nel periodo successivo all'uxoricidio da lui commesso, quindi agli anni degli internamenti in ospedale psichiatrico. Eppure, crediamo che tale tematica spieghi, articoli, e corrisponda in tutto e per tutto alla volontà, sentita molto presto dall'autore, di destituire il concetto di *contraddizione*.

In parole semplicissime, abbiamo a che fare con una sorta di "ricambio generazionale", una conseguenza dei limiti del pensiero della genesi: il termine 'contraddizione' evoca per Althusser uno spettro di determinazione troppo stretto ed aprioristico, che prescrive che la relazione principale

di una figura dialettica ne elegga gli elementi cardine (due, in antitesi l'uno all'altro) e li metta in moto, facendo rivolgere su di sé le sorti dell'intera dinamica. È ovvio, allora, agli occhi dei critici, che quegli elementi che hanno ottenuto una tradizionale rilevanza si presentino sistematicamente come quelli su cui impernare la contraddizione (è questo d'altronde il caso del Soggetto). Ciò relega l'operatività di quest'ultima ad un movimento periodico, sprovvisto della profondità necessaria a rendere conto della molteplicità di forze, interessi ed influenze che sono in campo in un processo di determinazione, si tratti del caso della soggettività (interpellazione) così come quello di una situazione di potenziale cambiamento, di condizioni *congiunturali*. Sostituire al paradigma della contraddizione semplice quello della *surdeterminazione*, questo il termine adottato da Althusser, presuppone l'intenzione di tenere conto di tutti i fattori implicati nella combinazione che determina il costituirsi di un elemento nella complessità del processo.

L'esperienza rivoluzionaria marxista dimostra che, se la contraddizione in generale (ma essa è già specificata: contraddizione fra forze di produzione e rapporti di produzione, incarnata essenzialmente nella contraddizione tra due classi antagoniste) basta a definire una situazione in cui la rivoluzione è «all'ordine del giorno», non può, per sua semplice virtù diretta, provocare una situazione rivoluzionaria e, a maggior ragione, una situazione di rottura rivoluzionaria e insieme il trionfo della rivoluzione. Perché questa contraddizione divenga *attiva* in senso forte, principio di rottura, ci vuole tutto un accumularsi di «circostanze» e di correnti tale che, qualunque ne sia l'origine e il senso (e buon numero di esse sono necessariamente per origine e senso paradossalmente estranee se non addirittura assolutamente opposte alla rivoluzione) si fondano tutte in un'unità di rottura quando raggiungono cioè il risultato di raggruppare l'immensa maggioranza delle masse popolari nell'assalto di un regime che le classi dirigenti sono impotenti a difendere. [...] Quando in una situazione entrano in giuoco, nel medesimo giuoco, un enorme cumulo di «contraddizioni», di cui alcune radicalmente eterogenee, che comunque non hanno tutte la stessa origine né lo stesso significato né lo stesso livello e campo d'applicazione, e tuttavia «si fondono» in un'unità di rottura, non è più possibile parlare dell'unica virtù semplice della *contraddizione in generale*. Certamente la contraddizione di base che domina questo tempo (in cui la rivoluzione «è all'ordine del giorno») è attiva in tutte queste «contraddizioni» e persino nella loro «fusione» [...] [tuttavia, esse] dipendono dai rapporti di produzione che sono sì uno dei termini della contraddizione, ma al contempo la sua condizione d'esistenza; dipendono dalle sovrastrutture, istanze derivate ma con consistenza ed efficacia proprie [...] Il che significa che le differenze che costituiscono le varie istanze in giuoco [...] se si «fondono» in un'unità reale, non si «dissolvono» come puro fenomeno nell'unità interna di una contraddizione semplice. [...] La contraddizione è inseparabile dalla struttura dell'intero corpo sociale in cui si esercita, inseparabile dalle sue condizioni formali di esistenza e dalle istanze stesse che governa; essa è quindi, nel suo intimo, modificata da queste condizioni, determinante ma anche al tempo stesso determinata, e determinata dai diversi livelli e dalle diverse istanze della formazione sociale che anima: potremmo chiamarla *surdeterminata* nel suo principio stretto.

Non tengo in particolar modo a questo termine, *surdeterminazione* (preso a prestito da altre discipline), ma lo adopero, in mancanza di meglio, contemporaneamente come indice e come problema; inoltre esso permette

abbastanza bene di vedere perché abbiamo qui a che fare con qualcosa di completamente diverso dalla contraddizione hegeliana.²⁵³

Hegel viene additato come un simulacro, perché menato per l'aia da quei pensatori dogmatici interessati a semplificare le forze in campo in una situazione, e accorparle tutte sotto una polarizzazione stretta. Riteniamo che non sia di grande interesse battere la strada del confronto di quanto detto qui con i testi di Hegel, non fosse altro che perché sono già stati tanti, forse troppi, a prendere le difese della tradizione contro i suoi critici, radicalizzando scissioni di scuola che trovano interesse solo là dove è considerato “di un certo valore” quel pensiero che si occupi di produrre elenchi di differenze o *summae* di discrepanze interpretative. È interessante, invece, come il passaggio riportato sia tutto fuorché disattento ad un certo materialismo storico.

In questo senso, è difficile parlare, per quanto riguarda Althusser, di un semplice trans-storicismo formalista: egli pone un'attenzione estremamente particolareggiata sulla congiuntura sociale che intende analizzare senza che in essa vengano dissolte le differenze specifiche ad opera di un'unità trascendente, la fusione rivoluzionaria. Potremmo distinguere la postura di Althusser nei confronti della storia nel momento in cui osserva l'attimo della rottura in due versanti: da un lato è necessaria un'analisi puntuale del complesso delle contraddizioni nella congiuntura, dall'altro, è necessario destituire il ruolo della contraddizione generale ereditata dal processo storico e dialettico, per tener conto delle caratteristiche specifiche con cui si ha di volta in volta a che fare in una situazione particolare, subordinando la storicità ad un'attenzione profonda per le condizioni materiali.

Questa seconda faccia della medaglia althusseriana dimostra, al negativo, com'egli sia incapace a pensare la storia diversamente che entro i termini pregiudiziali del pensiero della genesi. Egli teme costantemente che troppa attenzione per le forme tradizionali di un determinato pensiero ne istanzino le funzioni in una metodologia dogmatica, conclusa e quindi inaccessibile.

C'è del vero in ciò che viene messo in discussione in questo modo, ma l'incapacità di afferrare la funzione che ha la ripetizione, nella dialettica della conoscenza e della prassi umane, relega Althusser ad un ping-pong concettuale fra emancipazione dalle strutture di pensiero passate, e difesa della verità profonda del materialismo dialettico dalle sue derive ed applicazioni povere o sconsiderate.

Ciò ci permette di fare due considerazioni. La prima di carattere particolare, la seconda invece più generale, forse utile a fornire una variante interpretativa.

Per prima cosa, sentire la necessità di mettere fra parentesi le forme tradizionali di analisi e metodo, in funzione della particolarità e dell'ampiezza della congiuntura particolare con cui hanno a che fare, rende il pensiero althusseriano particolarmente interessante per l'ampio spettro del movimento

²⁵³ L. Althusser, *Per Marx*, cit., pp. 80-81.

ecologista. Si tratta, d'altronde, di un movimento sociale che fa i conti con una tradizione politica da cui necessita di emanciparsi, e che deve essere in grado di rendere conto del proprio posizionamento in un periodo in cui il diradarsi delle lotte rende particolarmente allettante adottare soluzioni di autori almeno in parte disallineati dalle forme tradizionali, soprattutto se questi, come Althusser, forniscono strumenti di analisi, come il concetto di sovradeterminazione, più facilmente adoperabili per riferirsi ad un contesto quanto mai variegato e reso complesso dalla sensazione di voler eliminare la polarità della politica di classe.

Registando la possibilità di ritrovare punto per punto gli accenti e i dilemmi delle neonate “correnti verdi” nei dibattiti interni delle fazioni della sinistra, notiamo che Althusser pare offrirci una riflessione riguardo le torsioni proposte dai movimenti emergenti, a dimostrazione del fatto che la scientificità nello studio e nella ricerca, nella sua dimensione pratica ineliminabile, coglie sempre qualcosa della realtà, quando ben fondata. A riprova di questa potenzialità esegetica della scienza althusseriana, possiamo addirittura non accontentarci del *coté* teoretico fornitoci dalle opere di Adrian Johnston, che attraverso Althusser torna ad interrogarsi sulla relazione umano-natura entro termini ancora più specialistici di quelli da noi adottati²⁵⁴, e scopriamo che proprio negli ultimi anni, spesso tentando di svincolarsi dal discorso operaista²⁵⁵ con cui il marxismo in Italia si era avvicinato all'ecologismo, si sono prodotti i primi avvicinamenti fra il paradigma della sovradeterminazione, dell'eterogeneità delle contraddizioni e dell'importanza della contingenza, da un lato, e il pensiero di un ecologismo militante e provvisto di un impianto teorico innegabile²⁵⁶, dall'altro.

Il concetto marxista di contraddizione esclude l'unicità e l'isolamento della contraddizione [...] non si riduce all'addizione [...] la molteplicità delle contraddizioni è specificata dalla loro eterogeneità. Ogni contraddizione e ogni circostanza sono «condizioni di esistenza» delle altre, «hanno una propria consistenza ed efficacia» [...] Radicando l'eterogeneità delle contraddizioni nell'efficacia propria di ognuna di esse sulle altre, ci avviciniamo a fissare il primo estremo fondamentale di una complessità sociale che opera per surdeterminazione: l'autonomia relativa di ogni contraddizione e la loro efficacia specifica [...] Secondo questo modello «la contraddizione è

²⁵⁴ “«Non c'è alcuna Natura (equilibrata, autoregolata) che sarebbe gettata nello scompenso [*thrown out of joint*] dalla *hybris* umana» conclude Žižek, una conclusione con, fra le altre ramificazioni, ovvie implicazioni ideologico-politiche, specialmente se messa *vis à vis* con l'ecologia o il “biopotere”. Il Materialismo aleatorio dell'incontro è invocato quale notevole precursore di questa interpretazione.” – A. Johnston, *Adventures in Transcendental Materialism*, Edimburgh University Press, Stockport (UK) 2014, p. 176 [traduzione nostra].

²⁵⁵ E non solo, come dimostrano i tentativi anticipatori di Tiziano Bagarolo in ambienti marxisti di area trotzkista, come Progetto Comunista (particolarmente secessionaria di Rifondazione) o la rivista ControVento.

²⁵⁶ Al fianco di nomi più noti e della nutrita corrente dei marxisti spinozisti dell'accademia italiana, particolarmente interessante è la catena che inanna analisi congiunturali di gusto evenemenziale, movimenti di sindacalismo di area trotzkista e progettualità di riprogrammazione industriale ecologica, come nel caso del progetto della ‘convergenza’ proposto dai lavoratori dell'ex-GKN di Campi Bisenzio, che ha goduto e gode oggi di un discreto seguito sul panorama nazionale – si veda il documento prodotto in occasione della manifestazione del 22 Ottobre 2022 col titolo “Che cos'è convergenza?” [<https://bologna22ottobre22.indivia.net/2022/10/04/che-cose-convergenza-appello-per-tre-momenti-di-confronto/>].

inseparabile dalla struttura del corpo sociale tutto intero entro cui si esercita, inseparabile dalle sue condizioni formali di esistenza, e dalle istanze stesse che essa governa» [...]

Qui Althusser sta parlando della contraddizione economica, quella in cui si confrontano i rapporti sociali di produzione (il rapporto di detenzione dei mezzi di produzione e di appropriazione del prodotto) e le forze produttive (l'articolazione tra forza lavoro, mezzi di lavoro e oggetto di lavoro – cioè il processo lavorativo). Ma come specifica Althusser nel corso della sua discussione, la surdeterminazione è universale: ogni contraddizione è surdeterminata, dunque specifica e diversa dalle altre per come è determinata e determinante allo stesso tempo. [...]

Il modo marxista di pensare la contraddizione e la totalità sociale non si gioca nell'alternativa tra contraddizione semplice e contraddizioni plurali, dato che quella semplice, «la “bella” contraddizione del Capitale e del Lavoro» [...] è un'idea astratta che poco ha a che fare con la concretezza di un modo di produzione; anzi, questa alternativa va sostituita con quella tra fasi di inibizione storica e fasi di rottura rivoluzionaria, che sono modi di esistenza della surdeterminazione stessa. Se ci chiediamo che cosa sia la crisi climatica, il concetto di surdeterminazione permette di costruirne una rappresentazione, sia dal punto di vista del suo statuto ontologico (piano della causalità, della determinazione), sia da quello del suo ritmo temporale. [...] Pensata come contraddizione surdeterminata, il conflitto tra umano e non umano non è l'azione di un'Umanità indifferenziata e atemporale, eterna rispetto ai suoi bisogni e modi di procedere, ma il gioco tra strutture non umane, rapporti sociali e di produzione, costituzioni politiche e conflitti, modi di pensare e sentire storicamente determinati; allo stesso tempo, il modo in cui il mondo naturale è corrotto, trasformato in ragione di questi rapporti sociali, agisce, è attivo su questi stessi rapporti, sia quelli economici che quelli politici, per non parlare delle menti, dei sentimenti e delle ideologie; in terzo luogo, questa crisi specifica si accompagna ad una molteplicità di crisi e contraddizioni. Socialmente e politicamente determinata, efficace e determinante a sua volta, non isolata.

Da qui, bisognerebbe porsi il problema della qualità di questa efficacia: cattura, sussunzione, reinternalizzazione del vincolo ambientale? Oppure iniziativa della natura, capacità di trasformare rapporti sociali e la produzione? Oppure brutale travolgimento, apocalisse? [...] Più che entrare in tali questioni per risolverle, vediamo come Althusser può aiutarci a problematizzarle approfondendo ulteriormente l'aspetto della eterogeneità-efficacia [...] [chiarendo] la capacità di sporgenza del concetto di surdeterminazione in quanto strumento capace di integrare la problematica socio-ambientale.²⁵⁷

Con la seconda considerazione daremo seguito ad alcuni spunti che abbiamo sparso finora, e che potenzialmente interesseranno solo quegli specialisti di Althusser, come Raimondi (ma anche Morfino e, oltreoceano, Johnston, se proprio ne andasse fatto un caso), che ne esaltano la lettura “a ritroso”.

Non abbiamo dedicato alcuna riga, sin qui, al contenuto della filosofia dell'aleatorio degli althusseriani anni Ottanta per un motivo ben preciso: essa mette l'accento su qualcosa che Althusser non risolve, e che è radicalmente vicino alla percezione generale che si ha, oggi, dall'istante stesso in cui salta fuori la possibilità del cambiamento: ci riferiamo a quella sensazione che ci racconta di

²⁵⁷ C. Chiappino, *Althusser e la lepre*, per “Le parole e le cose” del 18 Dicembre 2023, [<https://www.leparoleelecose.it/?p=48336>].

un momento, quello della rottura, della cortocircuitazione (pensando a Benjamin²⁵⁸) o dell'evento, in cui *qualcosa* farà sì che il cambiamento, nella sua irruenza, non possa più essere evitato. Non sono ovviamente questi i termini in cui ne parla Althusser. Tuttavia il suo interesse per l'aleatorio, l'incontro e la congiuntura, suonano, in alcuni ambiti, insolitamente evocativi.

Si dirà che non si tratta qui che di filosofia politica senza vedere che c'è all'opera, nello stesso tempo, una filosofia. Singolare filosofia che è un materialismo dell'incontro pensato attraverso la politica e che, come tale, non presuppone nulla di prestabilito. È nel vuoto politico che deve prodursi l'incontro e che deve *fare presa* l'unità nazionale. Ma questo vuoto politico è anzitutto un vuoto filosofico. Non vi si trova alcuna Causa che precede i suoi effetti, nessun Principio di morale o di teologia (come in tutta la tradizione politica aristotelica: i regimi buoni e quelli malvagi, la decadenza dei buoni nei malvagi), non vi si ragiona secondo la Necessità del fatto compiuto, ma secondo la contingenza del fatto da compiere. Come nel mondo epicureo, gli elementi ci sono già tutti e sono al di là, a pioggia, tuttavia essi non esistono, non sono che astratti fino a che l'unità di un mondo non li ha riuniti nell'*incontro* che costituirà la loro esistenza. Si sarà notato che in questa filosofia regna l'alternativa: l'incontro può non aver luogo, come può aver luogo. Nulla decide, nessun principio di decisione decide in anticipo di questa alternativa, che è nell'ordine del gioco dei dadi. «Un colpo di dadi non abolirà mai il caso» [...] Si sarà notato che questa filosofia è in tutto e per tutto una filosofia del vuoto: non solamente la filosofia che dice che il vuoto preesiste agli atomi che cadono in esso, ma anche una filosofia che fa il vuoto filosofico per darsi l'esistenza.²⁵⁹

Questo modo di prefigurarsi l'entrata in scena della rivoluzione con evidenti connotazioni messianiche, che Althusser avrebbe probabilmente rifiutato in blocco, è particolarmente caro a chi parla della catastrofe ecologica come di quel dato che, da un momento all'altro, non potrà più essere ignorato. Si tratta di una sorta di fede laica nella venuta di un punto di svolta universale, che *dovrà* essere accettato. Senza Causa o Principio, come nel mondo epicureo, un atomo devierà dalla sua rotta parallela e, caso fortuito, darà inizio alle condizioni affinché la fortuna e l'aleatorietà portino al nuovo mondo. Althusser combatterebbe questi afflitti in forza della sua concezione della contingenza, dell'aleatorio e del vuoto come 'freddi fatti', che il materialismo mette in mano al filosofo, il quale, secondo la sua virtù, come il Principe machiavelliano, dovrà saper imbrigliare nelle maglie concettuali della logica politica. È qui ch'egli gioca, in tutta la sua forza sintetica, l'immagine del 'filosofo materialista':

In questa fantastica filosofia della necessità del fattuale, spogliato di ogni garanzia trascendente (Dio) o trascendente (l'io penso), ritrovavo una delle mie vecchie formule. Pensavo allora, usando una metafora che vale quello che vale, che un filosofo idealista è come un uomo che sa in anticipo sia da dove parte il treno su cui monta sia dove il treno va: qual è la stazione di partenza e la stazione di destinazione (ancora una volta, come per la lettera,

²⁵⁸ "Ciò liberava [...] dall'incantesimo il futuro, quel futuro di cui sono succubi quanti cercano responsi presso gli indovini [...] in esso ogni secondo era la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il messia." – W. Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*, Tesi IX, Einaudi, Torino 2007, p. 74.

²⁵⁹ L. Althusser, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in *Id.*, *Sul materialismo aleatorio*, Unicopli, Milano 2000, pp. 66-67.

la destinazione del viaggio). Il materialista, al contrario, è un uomo che prende il treno in corsa (il corso del mondo, il corso della storia, il corso della propria vita), ma senza sapere da dove viene il treno né dove va. Egli monta su un treno a caso (*de hasard*), quello che gli capita, e vi scopre le installazioni fattuali del vagone e da quali compagni è fattualmente circondato, quali sono le conversazioni e le idee dei suoi compagni di viaggio e quale linguaggio determinato dal loro contesto sociale essi parlano (come i profeti della Bibbia). [...] È proprio allora che amavo citare Dietzgen, che parlava della filosofia come '*Holzweg der Holzwege*', precedendo Heidegger che non conosceva senza dubbio questa formula (la cui scoperta io devo a Lenin [...]), «il sentiero dei sentieri che non portano da nessuna parte». Ho saputo dopo che Hegel aveva molto prima forgiato la prodigiosa immagine d'un «sentiero che procede da sé aprendosi la strada, man mano che avanza nei boschi e nei campi».²⁶⁰

L'accento sulla complessa immediatezza presupposta dal lavoro del filosofo materialista, al pari di quello del condottiero romagnolo Cesare Borgia, con la sua capacità di intuire e sfruttare le forze in campo, è forse sufficiente, per Althusser, a fugare ogni mistificazione. Eppure, proprio l'autore che si difenderebbe invocando la neutralità della contingenza, è costretto a richiamarsi al mito della pioggia d'atomi così come al *clinamen* degli epicurei. Una mossa ridicola, se si pensa a quanto egli abbia tenuto in odio ogni discorso sull'origine e la genesi. La nostra interpretazione provocatoria vuol suggerire che Althusser, fatto tutto quanto necessario (e forse qualcosa di più) per mettere con le spalle al muro ogni dogmatismo, si sia trovato senza sostegno teorico nell'affermare la funzione del vuoto e dell'apertura, che a suo modo di vedere dovrebbe risolvere il rapporto di determinazione reciproca che si instaura fra l'accumularsi sovradeterminato delle contraddizioni che precede il cambiamento, preparando il salto e il *clinamen* che danno origine al processo, e, qui sta forse il più grande dei suoi *non sequitur*, quell'elemento di particolarità che pare fare eccezione all'accumulo stesso, e che, quando non considerato o volutamente forcluso, lascia che si infiltrino nel materialismo dialettico nuovi essenzialismi, come l'attendismo della fede messianica o il culto dell'atto di rottura e della catastrofe. La stessa persona che ci sottopose la formula del processo senza soggetto definisce l'azione umana, in prossimità di un discorso riguardo le sorti della rottura sovradeterminata, un'espressione dell'esistenza di un *trou dans l'être*²⁶¹. In un perfetto capovolgimento dell'"umanismo socialista delle magnifiche sorti e progressive", il lavoro umano, nella prospettiva del puro processo, ha bisogno di essere raccontato, edulcorato, immaginato attraverso delle lenti che, anche se negativamente, ne giustificano quell'azione che, in assenza di una teoria del soggetto, risulta inconcepibile, se non illegittima.

Althusser, a seguito dello stesso Kojève, sottolinea un ormai noto passaggio della *Jenaer Realphilosophie* del 1805-1806, quello, nello specifico, in cui Hegel parla dell'«essere umano» come «questa notte, questo vuoto nulla», «una notte che diviene terribile (*furchtbar*)». Introducendo questo particolare passo hegeliano, Althusser apre così il

²⁶⁰ L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, in *Id., Sul materialismo aleatorio*, cit., pp. 141-142.

²⁶¹ L. Althusser, *L'homme, cette nuit*, in *Id., Écrits philosophiques et politiques* vol. I, Éditions STOCK/IMEC, Paris 1994, p. 239 [traduzione nostra].

proprio commento: [...] “Prima di Nietzsche – e con che rigore! – Hegel vide nell’uomo quell’animale malato, che né muore né guarisce [*cet animal malade qui ne meurt ni guérit*], ma insiste ostinatamente a sopravvivere in una natura terrorizzata [*mais s’entête à vivre dans une nature effarée*]. Il regno animale riassorbe i suoi mostri, l’economia le sue crisi: solo l’uomo è l’errore trionfante che fa della propria aberrazione la legge del mondo. A livello della natura l’uomo è un’assurdità, *un trou dans l’être*, un vuoto nulla, una Notte.” Vent’anni più tardi [...] un Althusser più anziano afferma che “una definizione dell’Uomo in Hegel [...] ne fa un ‘animale malato’ e non un animale lavoratore” [*sick animal, not a labouring animal*] [...] per Hegel, Marx ed Althusser (così come per Jacques Lacan), ci sono implicazioni implicite ed esplicite fra questa malattia e questa laboriosità, egualmente caratteristiche, forse addirittura costitutive degli esseri umani.²⁶²

Althusser rifiuta la teoria della contraddizione per sfuggire alle chiusure della totalità. Mette in discussione le applicazioni troppo letterali del concetto di lavoro come principio della scienza marxista, per evitare i dogmatismi che hanno affondato l’esperienza dello stato sovietico. Contratta con la definizione di “storia” per rafforzare l’importanza che i casi particolari hanno di fronte alla tradizione. Produce un discorso mistico riguardo l’origine, per depotenziare l’immaginario della genesi. Forse potrà esser letto come un gratuito colpo basso, ma ci sembra inevitabile, a questo punto, rivolgere contro l’autore alcune delle sue stesse parole e dei suoi stessi moniti.

Tuttavia, e questa è una tesi essenziale al marxismo, non basta respingere il dogmatismo dell’applicazione delle forme della dialettica e fidarsi della spontaneità delle pratiche teoriche esistenti, giacché sappiamo che non esiste pratica teorica pura, scienza nuda, preservata per sempre nella sua storia di scienza, per non so qual miracolo, dalle minacce e dagli assalti dell’idealismo, ossia delle ideologie che la stingono d’assedio: sappiamo che non esiste scienza «pura» se non a condizione di purificarla continuamente, che non esiste scienza libera nella necessità della sua storia se non a condizione di liberarla continuamente dall’ideologia che la permea, la pungola o la spia. Questa purificazione, questa liberazione, non sono ottenute che a prezzo di una incessante lotta contro l’ideologia stessa, ossia contro l’idealismo, una lotta che la Teoria (il materialismo dialettico) può illuminare nelle sue ragioni e nei suoi obiettivi e che può guidare come nessun altro metodo al mondo può fare.²⁶³

A noi pare, che nel postulare quest’azione dello scienziato come processo costante ed immanente alla ricerca teorica, Althusser, forse perché mai liberatosi dalla questione della genesi, finisca per invertire l’ordine della contingenza quale effetto del processo universale, in dimensione singolare di un elemento, impossibile da ricondurre ad una logica generale. In parole povere, Althusser pare spaventato dalla funzione ideologica della stessa scienza, che egli vorrebbe purificare da ogni chiusura immaginaria attraverso atti aleatori, sempre nuove rotture²⁶⁴. La necessità di quest’azione

²⁶² A. Johnston, *Humanity, that sickness*, cit., p. 221-222,

²⁶³ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 149.

²⁶⁴ Inusuale, e quindi interessante, è la similitudine qui con ciò che Carl Schmitt chiama *Zentralgebiet*: “passaggio epocale, nato sotto la spinta di un desiderio di neutralizzare i conflitti [...] attorno ad un centro che è allo stesso tempo unificatore e pacificatore (*Zentralgebiet*). Carl Schmitt ne identifica quattro: teologico, metafisico, morale ed economico, che segnano i quattro spostamenti compiuti dalla civiltà europea alla ricerca della pace; ognuno di essi apparentemente pacificatore ma presto foriero di nuovi conflitti e nuove contrapposizioni, rispetto alle quali urge

sobillatrice di ogni ordine generalizzato, che corrisponde, sul fronte politico, a un posizionamento eternamente negativo nei confronti della struttura dominante, *qualunque essa sia*, è legata alla convinzione mai veramente elusa che gli individui siano intrinsecamente assoggettati, condannati alla passività nei confronti di quelle strutture generali che li sovradeterminano, siano queste anche le più virtuose, come la scienza o la Teoria con la lettera maiuscola. Per quanto egli abbia fatto, enunciando la dottrina degli apparati ideologici di Stato e spendendosi nell'apologia della contingenza, Althusser è incapace di fornirci una concreta teoria del dominio, poiché l'attenzione che egli pone al nucleo pragmatico dell'ideologia, mostrandocela come contraltare immaginario dell'organizzazione sociale (per noi indicazione inestimabile), si arresta nell'incapacità di prendere sul serio l'origine umana di queste strutture. Per Althusser non si può che essere cechi nei confronti dell'ideologia, nuovo genio maligno della contemporaneità. Il fondamentale contenuto di classe della lotta ideologica sbiadisce, viene diluito, suo malgrado, in un inconscio collettivo in cui gli individui, o le classi che vengono trattate come individui, sono semplici supporti inconsapevoli di una strategia d'assoggettamento, nella migliore delle ipotesi, dettata dal *general intellect* della classe dominante. La migliore delle ipotesi perché, in questi termini, quantomeno una parte dell'umanità sarebbe cosciente di ciò che sta facendo nel mondo.

La filosofia marxista, il materialismo dialettico, avrebbe due caratteristiche peculiari. La prima è la sua natura di classe: essa afferma apertamente che il materialismo dialettico è al servizio del proletariato. L'altra è la sua natura pratica: essa sottolinea che la teoria dipende dalla pratica, che la teoria si basa sulla pratica e, a sua volta, serve la pratica. [...] Si può obiettare che anche l'ideologia borghese si fonda sulla pratica [...] e serve a perpetuarla. Quanto a dissimulare sotto il velo dell'universale gli interessi della classe che essa legittima, è in effetti una specialità della filosofia degli sfruttatori.

L'ideologia (politica) borghese, anche quella liberale, è il più delle volte trasparente. È nella maniera più esplicita che essa difende la proprietà, la libera impresa e il parlamentarismo contro il "collettivismo totalitario" e la "dittatura di un partito". Si può sostenere anche solo per un secondo che le classi sfruttatrici ignorino nella filosofia gli interessi di classe loro propri? [...] Jacques Rancière non ha torto nel ricordare, contro gli eccessi di "immaginario umanista" e di "iscrizioni inconse" in cui si vogliono rinchiudere le operazioni della propaganda ideologica, che la borghesia [...] annuncia nella maniera più cruda ciò che pensa. [...] ...alla fine della Comune, al culmine del massacro degli operai parigini, Alexandre Dumas (figlio) si rivela un eccellente filosofo materialista [...] [quando scrive]: "Non diremo niente delle femmine dei comunardi, per rispetto alle donne a cui assomigliano quando sono morte".²⁶⁵

Si tratta di una convinzione inestirpabile dal pensiero del processo senza soggetto. Inaccettabile, però, per una politica che non voglia appaltare ad un'illuminazione catastrofica la messa in atto del

trovare nuove soluzioni e una nuova neutralizzazione." – M. Boemio, *Carl Schmitt: spolticizzazione e forma politica*, in G. Sgrò; I. Viparelli (a cura di), *Da Marx al post-operaismo. Soggettività e pensiero emergente*, La città del sole, Napoli 2018, p. 61.

²⁶⁵ A. Badiou, *Sull'ideologia*, cit., pp. 100-101.

cambiamento. Prendere materialisticamente e pragmaticamente sul serio la concretezza dell'ideologia dominante e, quindi, il processo coatto di soggettivazione della singolarità che questa determina, deve necessariamente presupporre di prendere altrettanto sul serio le condizioni e le conseguenze ideologiche concrete delle classi dominate. Anche l'uno ideologico si divide sempre in due, ed è perciò necessario far valere il primato della *prassi* sulla teoria anche e soprattutto nell'analisi teorica.

Una classe dominante sa perfettamente che cosa aspettarsi dalla propria ideologia e dai propri ideologi.

Non ci sarebbero dunque, una volta di più, che le classi dominate a cadere nella mistificazione? Si dirà che, a causa degli irresistibili meccanismi dell'assoggettamento ideologico inconscio, gli sfruttati sono sottomessi all'identificazione soggettiva che viene proposta loro dagli sfruttatori? Quindi [...] [q]uanto a Thomas Münzer, certamente non v'erano attorno a lui che dei soggetti mistificati nella convinzione, in cui Lutero li "interpellava", di compiere "l'opera del diavolo" [...] [e] non restava a questi contadini che attendere, nelle preghiere ideologiche della loro soggettività fallace, la sorte che l'ideologo Lutero esortava [...] a riservar loro: Si devono sterminare, strangolare, pugnalar, occultamente e palesemente, appena possibile [...] Non abbiamo qui dell'eccellente filosofia? [...] È vero che da parte loro, come se a un tratto la loro "assegnazione ideologica" si fosse dissolta, i contadini tedeschi formulavano in dodici punti la loro propria filosofia, la quale, con una precisione che la dice lunga [...] proponeva delle bagatelle, come l'abolizione del servaggio, la cessazione del pagamento della decima e la revisione del censo che gravava sulla terra [...] Perché [ricordare] tutto ciò? Per abordare la questione della lotta di classe in filosofia alla luce di un principio indiscutibile ma sovente dimenticato: che gli sfruttatori sanno perfettamente dove sta il loro interesse, e che essi agiscono e parlano in suo nome. Gli sfruttati di tutti i secoli sanno che li si sfrutta [...] forgiando la loro coscienza nella quotidianità dello sfruttamento, non nei meandri dell'immaginario. [...] La massima oggettiva che regge i rapporti di classe pratici, quella che attraversa tutto, ivi compresa la filosofia, è: "Là dove c'è oppressione, c'è rivolta". Gli oppressi vogliono rovesciare gli sfruttatori, gli sfruttatori spezzare ogni resistenza. Tutto ciò che pensano non può che riflettere questa necessità fondamentale. Ne risulta che la singolarità della filosofia marxista non sta né nel suo rapporto conscio alla lotta delle classi, né nel suo legame alla pratica sociale, e più particolarmente alla lotta politica [...] Ancora meno essa rappresenta un "reale" che si oppone all'"immaginario" delle filosofie anteriori.²⁶⁶

Prendere sul serio "la pragmatica ideologica" significa svincolarsi dalle definizioni formali mediante cui vengono determinati i soggetti, svincolarsi dalla soggettivazione *secunda facie*, ridefinire *positivamente* il processo di produzione di un soggetto, e tornare alla formalizzazione solo in un secondo tempo, ovvero al tempo adibito alla teoria, quand'essa può essere dotata di un contenuto storicamente determinato. Solo così è possibile un'apologia degli orari di lavoro della Nottola di Minerva.

L'ideologia è un oggetto strutturato e strutturante, perché: 1) è un insieme di relazioni specifiche tra parti o elementi determinati (sistema) che si definiscono biunivocamente; 2) possiede un'identità

²⁶⁶ *Ivi*, pp. 103-104.

essendo “unificato internamente dalla propria problematica, tale che non se ne può estrarre un elemento senza alterarne il senso”²⁶⁷; 3) è l’effetto di un modo di produzione ben preciso, che si identifica con l’apparato economico e con l’articolazione tra base e sovrastruttura cioè con un insieme specifico di relazioni non dato necessariamente in ogni caso, poiché richiede particolari condizioni di esistenza per apparire²⁶⁸. L’ideologia, infine, (4) ha un ruolo storico, perché come sistema di rappresentazioni si distingue dalla scienza in quanto, in essa, la funzione pratico-sociale prevale su quella teorica, anche se i due aspetti non sono né separati né incompatibili.

La verità è che tutto uno strato di glosse sull’ideologia come “rappresentazione immaginaria”, tutto un discorso mirante a legare il marxismo alla teoria dell’inconscio per mezzo della fantasmatica ideologica, o della teoria del soggetto, ha finito per offuscare a lungo la questione. [...] Non è il fatto di dispiegare il proprio essere di classe e la particolarità storica del suo contenuto [la “teoria del proletariato”] che singolarizza la filosofia marxista. È il fatto di proporsi esplicitamente il “servizio rivoluzionario” del proletariato organizzato come classe [...] essenza distintiva di questa filosofia non è di essere una filosofia di classe: qualsiasi filosofia lo è. Il materialismo dialettico è, nella storia, non la prima filosofia “di classe”, e ancora meno la prima filosofia che “viene dalla pratica”; è la prima filosofia organizzata, la prima filosofia d’organizzazione.

Di qui il fatto che il materialismo dialettico non si oppone affatto alla filosofia borghese come ciò che è “conscio” dei propri interessi di classe di fronte a ciò che ne è “inconscio”. [...] Ecco dove conduce la forclusione dell’essenziale: e cioè che il proletariato è precisamente la prima classe sfruttata a costituirsi nella storia come soggetto [...] E anche la prima a produrre una filosofia che, perché è una filosofia di partito, perché è al servizio dell’organizzazione della rivoluzione proletaria, può praticare “apertamente” [...] le tre caratteristiche di ogni filosofia e di ogni ideologia: le sue origini pratiche, il suo contenuto di classe e la sua finalità politica. [...] La filosofia, allora, non è più l’opinione (di classe) di un individuo, ma la dottrina collettiva di un movimento [...] Nessun passaggio, qui, dall’immaginario al reale; piuttosto, da un vassallaggio soggettivo a un servizio collettivo organizzato, immerso nella sua vocazione partigiana.²⁶⁹

Ciò che dobbiamo imporci di fare quando consideriamo l’ideologia dal punto di vista materialista di una logica politica, è tenere sempre a mente che la contingenza della rappresentazione, l’ordine immaginario, è necessario tanto quanto, e proprio in forza del suo contraltare simbolico, all’opera nel processo di strutturazione (*esplacement*). È solo con l’organizzazione impressa a quest’ultimo dalla rappresentazione da cui è mediato, che esso si può imporre come necessario nella sua formale contingenza. In una relazione dialettica quasi perfetta, simbolico ed immaginario, struttura e sovrastruttura, si relazionano l’uno all’altro, annodati inscindibilmente, dispiegando una stessa logica, detta, a seconda del vettore seguendo cui la si indaga, *organizzazione* o *ideologia*.

L’istanziarsi di un soggetto non avviene attraverso qualsiasi sua pratica di determinazione “singolare” in opposizione all’interpellazione, e nemmeno attraverso un’azione spontanea e

²⁶⁷ L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 69.

²⁶⁸ Quest’ultimo punto è il risultato di rielaborazioni a partire dalla lettura di Stuart Hall.

²⁶⁹ *Ivi*, pp. 108-109.

localizzata che pretende un'emancipazione. Quel che ci interessa, allora, è il comparto organizzativo, assieme immaginario e simbolico, che *ogni* processo di soggettivazione presuppone, e che prende corpo nel lavoro di mediazione dell'immediatezza astratta dell'interpellazione.

Mediare l'interpellazione significa non lasciare che con essa si assolutizzi e si costruisca passivamente "la società moderna" dell'indeterminatezza, in cui ogni relazione di potere è del romanticissimo tipo del singolare *vis à vis* l'universale.

Al contrario, il processo *soggettivo* di mediazione consiste nell'elaborare *attivamente* (che non significa *consciamente*, in senso illuministico o idealistico) le forme e le relazioni sociali attraverso la prassi concreta dell'organizzazione collettiva²⁷⁰. L'unico modo per ottenere qualcosa che vada in questa direzione è pensando il lavoro umano nella sua pragmatica opera di produzione sociale, e quindi della relativa produzione ideologica, in cui una legge propone una prassi precisa. Se si pretende di trattare la dinamica del cambiamento, e fornire un'analisi dell'accumulo di contraddizioni, *non è possibile* partire che da un'analisi dell'organizzazione dominante, che è articolata da un soggetto politico concreto.

Il problema è questo: il discorso teorico che rivela come il soggetto sia costituito socialmente dalle varie interpellazioni che lo raggiungono è un discorso che davvero non ha nessun effetto sull'illusione di autonomia di quel soggetto? È davvero un discorso che non può essere "soggettivato" e dunque entrare a far parte di un nuovo processo di soggettivazione, un processo che non produca più soggetti che rimuovono totalmente la verità che tale discorso porta in luce? [...] Sarebbe ammissibile avere, da un lato, il discorso che svela il carattere illusorio dell'idea soggettiva di autonomia e, dall'altro lato, i soggetti che restano vittime di quell'illusione. Che dire di questa idea? [...] Rispetto a quale auto-possessione o padronanza di sé la dipendenza dovrebbe essere definita un'alienazione e una perdita? [...] Vorrei osservare a lato quanto segue: l'accettazione della tesi per cui una certa illusione di autonomia e dunque un certo assoggettamento a tale illusione siano inevitabili, non implica accettare la tesi per cui nulla può cambiare rispetto all'assoggettamento all'idea di autonomia. Insomma, se un soggetto non può destituire del tutto l'idea di essere autonomo, può certo lasciar cadere la rappresentazione umanistica e individualistica di sé, può ad esempio accogliere e dunque soggettivare l'idea di non essere all'origine del linguaggio che usa e dunque di non averne padronanza. E l'accoglimento di tale idea non sarebbe solo una sorta di annotazione mentale, ma esisterebbe in un nuovo modo di condursi e di agire.²⁷¹

La differenza fra un'utopia capovolta quale progetto di cambiamento di $S \rightleftharpoons A$ – ad esempio per quanto concerne la questione dell'ambiente – e un'utopia politica, è che quest'ultima non tratta di effetti e conseguenze in un secondo tempo, non lascia che il proprio soggetto politico, quand'anche l'utopia capovolta si spingesse a proporla uno²⁷², sia del tutto determinato a ritroso, come accade

²⁷⁰ Contrapponiamo 'collettiva' a 'sociale' per il significato che abbiamo dato a quest'ultima parlando della società moderna attraverso Milner.

²⁷¹ R. Fanciullacci, *Soggettivazione, ideologia e conflitto*, in P. Marrone (a cura di), *Soggetto identità, alterità*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 73-108, pp. 100-101.

²⁷² Non che in assenza di tale proposta le utopie capovolte siano sprovviste di agenti concreti: si prenda ancora una volta il caso della decrescita, in cui, dietro ai "tutti" che viene detto faranno la rivoluzione, si scorge la classe borghese al

nell'interpellazione. Bensì, le utopie politiche si spendono per produrre un soggetto e degli effetti che si presupporranno essere talmente nuovi da essere incompatibili col sistema vigente. Non eliminando, poiché sarebbe semplicemente impossibile, l'origine genetica della soggettività, il suo radicarsi nel processo storico, ma nemmeno limitando l'intera dinamica di soggettivazione ad una nota di contesto.

Ogni termine, proprio perché esiste solo in un processo di scissione, si trova esso stesso squartato tra la sua subordinazione qualitativa alla scissione presa come processo, vale a dire come unità, e il movimento di trasformazione di questa stessa qualità, che ha come molla la lotta ininterrotta tra i due termini e l'incessante modificazione del loro rapporto. La struttura ha per essere una combinazione gerarchica, ma la sua esistenza, cioè la sua storia, si confonde con quella della sua distruzione. La struttura non ha altra esistenza che il movimento della sua propria perdita, e ogni termine della contraddizione riflette questo modo transitorio di esistenza attraverso la sua divisione nel suo 'essere per la struttura' e nel suo 'essere per la dissoluzione della struttura'.²⁷³

In questo senso, Althusser avrebbe colto solo il primo passaggio della soggettivazione, dal momento in cui ne ha articolata la determinazione coatta, cioè l'assoggettamento. Stefano Pippa e Giacomo Clemente non hanno torto, allora, a proporre un recupero *in extremis* delle ipotesi althusseriane laddove si tentasse di fornire una teoria del soggetto sviluppata. Questo tipo di rimpasti, d'altronde, sono quanto di più giusto si possa fare con quelle teorie più fruttuose per i loro errori che per i loro risultati.

Il risultato teorico di ciò che si è appena detto può dunque essere espresso col semplice enunciato: se il "soggetto" del "processo senza soggetto" è il soggetto della teleologia (sia che con esso si intenda l'Idea o l'Uomo come suo rovesciamento), allora ciò non contraddice il fatto che anche per Althusser – è un punto che rappresenta la sua delizia per Machiavelli – si debba parlare di soggetto in quanto agente aleatoriamente decentrato rispetto alla contingenza di una situazione. [...] Althusser, sul Soggetto (con la maiuscola) non fa che ripetere ciò che già sappiamo riguardo al soggetto del "processo senza soggetto": "Per essere materialistica-dialettica, la filosofia marxista deve rompere con la categoria idealistica del Soggetto come Origine, Essenza e Causa, responsabile, nella sua interiorità, di tutte le determinazioni dell'"Oggetto" esterno" [...] che "non si può cogliere (*begreifen*: concepire), cioè pensare la storia reale (processi di riproduzione e di rivoluzione di formazioni sociali) come se si potesse ricondurre a una Origine, una Essenza, o una Causa [...] che ne diventerebbe il Soggetto". Ciò non toglie [...] che si debba parlare di soggetto (con la minuscola): "È un fatto che gli individui umani, vale a dire sociali, siano attivi nella storia come agenti delle diverse pratiche sociali entro il processo storico di produzione e di riproduzione". E tuttavia, in quanto agenti, continua Althusser "gli individui umani non sono dei soggetti 'liberi' e 'costituenti' nel senso filosofico di questi termini. È un'indicazione [...] che rinvia alla tesi sull'interpellazione degli individui in soggetti contenuta in *Ideologia e apparati ideologici di Stato* [...] Se è vero che un processo storico è senza Soggetto, è altrettanto vero che il processo storico è fatto da soggetti – da soggetti ideologici: "Ogni individuo

vertice di comando di una gestionalità economicista della crisi ecologica il cui reparto produttivo, localizzato altrove sullo scacchiere globale, verrà interpellato solo in senso althusseriano, e non per integrazione democratica.

²⁷³ A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, cit., p. 70.

umano, ovvero sociale, non può essere agente di una pratica se non rivestendo il ruolo di soggetto. La forma-soggetto è perciò la forma d'esistenza storica di tutti gli individui che sono agenti di pratiche sociali.”

Riprendiamo dunque la critica di Badiou in *Teoria della contraddizione*: “Dal fatto che l'Origine o Dio siano da sopprimere, cosa che un materialista elementare esige, risulta soltanto che il concetto di soggetto si divide tra la sua formulazione idealista, forzatamente attaccata a nozioni ideologiche di origine religiosa o giuridica, e la sua formulazione materialista in termini di processo. Di processo con soggetto.” È inevitabile la sensazione che Badiou, qui, stia volutamente sovrapponendo due livelli di analisi [...] chiamiamo il livello di analisi del “processo senza soggetto” “livello d'analisi generale” [...] e il livello di analisi del soggetto ideologico “livello d'analisi specifico” (risponde a un problema di natura scientifica e perciò riguarda il materialismo storico) [...] In altri termini, il “processo con soggetto” di cui parla Badiou, non è l'antagonista diretto, cioè non sta nel medesimo piano d'analisi del “processo senza soggetto” di cui parla Althusser. In questo senso diciamo: da un lato, come per Althusser, anche per Badiou il processo è senza Soggetto [...] “cosa che un materialista elementare esige” [...] dall'altro, come per Badiou, anche per Althusser il processo è con soggetto. Del tutto evidente che si stia parlando di due soggetti differenti. Ma [...] è proprio questa differenza la vera posta in gioco dello scarto tra Althusser e Badiou. La critica di Badiou al “processo senza soggetto” marca una differenza teorica ulteriore e più profonda: quella tra il *soggetto inteso come eccezione* e il *soggetto inteso come effetto dell'interpellazione*. La questione decisiva, allora, non sta tanto al lato della nozione di “processo senza soggetto” quanto, attraverso di essa, in quella di ideologia.²⁷⁴

Le due soluzioni, quella di Althusser e quella di Badiou, possono essere equiparate a due strategie volte a rispondere ad un unico problema, quello costituito, nell'orizzonte del cambiamento, dalla necessità di fornire un teoria dell'azione (“lato dell'incidenza reciproca ‘ \leftrightarrow ’ che interessa la situazione a partire dall'esistenza del soggetto”), ovvero, stando alle definizioni che abbiamo ottenuto, una teoria del lavoro di mediazione e di organizzazione dello stato di cose, portato avanti da un soggetto in relazione alla situazione vigente, cioè tenendo in considerazione il dominio che in essa impera.

Il segreto di Pulcinella, la funzione organizzativa dettata dallo scranno dominante, sta in un rapporto molto stretto con i concetti di soggetto e contraddizione. Nei prossimi capitoli, in cui analizzeremo delle utopie politiche, vedremo come Badiou, superando secondo noi le posizioni althusseriane, attribuisca la forma specifica di questo rapporto alla cosiddetta “distruzione strutturale²⁷⁵”, a seguito dell'influenza che sulla sua ricerca hanno avuto il reale lacaniano e l'imperativo maoista a “Periodizzare e passare oltre. Nessun punto di arresto²⁷⁶”.

²⁷⁴ G. Clemente; S. Pippa, *Il soggetto di nuovo in scena*, in A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 18-19.

²⁷⁵ “Badiou chiama soggettivazione il reale come causa assente (si perde simbolicamente nello spazio di indicizzazione in cui il soggetto è preso in un regime di sostituzioni) e processo soggettivo la presa in carico distruttiva dell'asperità che spezza la ripetizione (che quindi sospende la legge dei posti come “buco” [trou] dell'esplacé). Il soggetto è il nome di due processi distinti ma non separati: Non avete due concetti per un processo, ma piuttosto due processi (ripetizione/interruzione, mancanza/distruzione) per un concetto (quello di soggetto) – G. Clemente; S. Pippa, *Il soggetto di nuovo in scena*, cit., p. 11.

²⁷⁶ A. Badiou, *Théorie du sujet*, cit., p. 110.

Nell'imbarcarci in questa seconda fase della nostra ricerca, vogliamo far presente che, ad ora, abbiamo in mano due indizi riguardo l'articolazione di una teoria concreta del lavoro umano nel metabolismo globale.

Con Althusser e grazie ad Althusser sappiamo che senza una teoria della contraddizione forte, senza saper rendere conto del *clinamen*, non si ha modo di determinare la soggettività oltre il piano, vago e complesso, della surdeterminazione. Inoltre, dovremo tenere conto del fatto che la distruzione strutturale sarà la via più immediata per comprendere la relazione fra soggetto politico e dominio che ci si presenterà indagando le utopie politiche relative ad S↔A. Ma nulla ci assicura che essa esaurisca l'ordine *logico* di tale relazione, nonostante ne accentui la natura contraddittoria. Anch'essa sarà ovviamente dotata del suo portato ideologico.

Avendo davanti agli occhi queste tracce, Althusser e Badiou ci paiono, per quanto del secondo non si sia ancora parlato direttamente, le reincarnazioni di due correlazioni, forte e debole. Non è escluso che le due possano, come sarebbe naturale, interagire e funzionare assieme nel momento in cui le si volesse mettere in moto.

Caso vuole che un esempio di oggettività storica, attenta alle contraddittorie condizioni contingenti di una situazione, e dotata di un certo occhio per la funzione dirompente svolta da un corpo organizzato²⁷⁷ nonostante l'accumulo di elementi contraddittori eterogenei, lo possiamo trovare nelle seguenti righe, in cui Étienne Balibar ricostruisce gli avvenimenti della rivoluzione di Ottobre. Siamo certamente colpevoli di utilizzare esempi capziosi e polarizzanti, ma speriamo ciò ci venga perdonato, considerando come in questo passo riemergano uno per uno tutti i termini sin qui adoperati, e trovandoci in vista di un lavoro dal gusto meno nostalgico e più radicato nell'orizzonte odierno degli eventi.

Chiamo *surdeterminazione* il complesso di un insieme di fattori storici eterogenei la cui cristallizzazione ha avuto come effetto il concentrarsi di forze in grado di prendere il potere, di distruggere il vecchio regime imperiale e in seguito di arrestare lo sviluppo di un'alternativa borghese, e di lanciare un processo di trasformazione sociale sprovvisto di qualsiasi modello a cui fare riferimento, nuovo (che, perciò, non poteva sapere nulla dei suoi possibili effetti, fatta eccezione che per delle formule astratte come 'passare alla società senza classi'). Con *sotto-determinazione* intendo quel particolare contingente (o aleatorio che dir si voglia) per il quale, senza un'*iniziativa politica* che riempisse il vuoto lasciato da una combinazione²⁷⁸ di fattori strategici determinanti, in quel preciso momento in cui vi sono le medesime *chances* che la rivoluzione abbia o non abbia luogo (momento che gli antichi chiamavano *kairos*), tali fattori non si sarebbero cristallizzati e, soprattutto, i loro effetti non si sarebbero saldati.

Molto schematicamente, direi che la surdeterminazione si riferisce essenzialmente alla combinazione, nello stesso istante, di una rivolta sociale contro l'ordine esistente, e di effetti di "abbruttimento della popolazione" (George

²⁷⁷ Anche se qui colpevolmente e tendenziosamente singolarizzato nella sola figura di Lenin, mossa su cui invitiamo a soprassedere ma non esente da ben precise implicazioni politiche.

²⁷⁸ Nella versione originale la parola qui è *rencontre*. Difficile credere che Balibar usi questo termine del tardo Althusser inconsapevolmente.

Mosse), comportati dalla guerra da un capo all'altro dell'Europa [...] [che] in Russia raggiunge l'entità di uno sterminio. Per tutta conseguenza, la storia della Rivoluzione russa è dall'inizio alla fine rimasta inseparabile dalla guerra [...] Il suo discorso o la sua ideologia, le sue istituzioni, la sua metodologia o il suo concetto di politica, ne sono stati completamente determinati, e questa caratteristica è poi stata trasmessa, in larga misura, a quel *movimento politico* che ha tentato di comprendere il comunismo al di là dei suoi limiti iniziali con conseguenze tragiche che, assieme ad altri fattori chiaramente, in particolare la natura e la condotta dei suoi avversari, ha contribuito largamente a rendere inevitabili. Per quanto riguarda l'elemento di sotto-determinazione della rivoluzione, direi che ciò che l'incarna non è [...] il *Partito bolscevico* [...] in sé. Per quanto fosse concepito, organizzato, risoluto e deciso a rompere con lo stato sociale esistente, il Partito rimaneva un'istituzione politica tradizionale. È l'*individuo "contingente" di nome Lenin*, o meglio questo stesso individuo *ad un preciso punto della sua vita*, nel quale prende una decisione di cui dovrà poi assumersi tutte le conseguenze, fino alla sua morte: decidere per l'insurrezione nonostante ciò che sembravano essere i rapporti di forza e nonostante le intenzioni dei suoi stessi compagni. Ciò fa di Lenin una figura eccezionale che, seppure non unica, a ben pochi equivalenti nella storia.²⁷⁹

²⁷⁹ É. Balibar, *Octobre 1917. La révolution un siècle après*, in *Écrits I. Histoire interminable. D'un siècle à l'autre*, La Découverte, Paris 2020, pp. 61-62 [traduzione nostra].

Sezione III. Utopie politiche.

Non c'è ecologo, per quanto ne sappiamo, che sia mai entrato in una fabbrica per studiarne l'ambiente, e ciò nonostante che ci siano buone ragioni per supporre che non esista specie animale minacciata di estinzione, che viva in condizioni peggiori di quelle che toccano in sorte sul lavoro alla maggior parte degli operai.²⁸⁰

Passata la metà di un libro, ci si aspetterebbe che le fila di cui è composto inizino a sbrogliarsi. Qualcosa che non è facile per un testo filosofico.

Con le figure di questa nostra nuova sezione, volendo mantenere la categoria di 'soggetto' articolando una nostra logica politica, torneremo ad interrogare la costituzione del nodo $S \rightsquigarrow A$. Abbiamo individuato il materialismo connaturato al concetto di dominio, e abbiamo deciso di trattarlo quale elemento metodologico dirimente per distinguere tra politica e capovolgimento. Tale materialismo presuppone che il processo di produzione di un soggetto debba *evadere* (ovvero, in qualche modo, rispondere a-) la questione dell'organizzazione.

Che, come suggeriamo, la questione organizzativa, in cui centrale è la funzione svolta dal soggetto, possa essere formalmente "evasa", al pari di una pratica burocratica, è una considerazione di carattere analitico, che otteniamo dall'osservazione delle realtà politiche ed associative che abbiamo attorno. Ci pare che tale *modus operandi* riporti qualcosa di estremamente significativo riguardo la costituzione delle utopie politiche, in particolare quelle del nostro periodo storico. "*Evadere*" significa completare un compito, e perciò risolvere un problema. Tuttavia, trasmette anche quella sensazione di disattenzione ed alleggerimento che si prova quando ci si libera di una scocciatura, di qualcosa che si considera secondario o di poco conto. Dato il contesto che abbiamo fornito, è chiaro che per noi il problema dell'organizzazione non *possa* essere secondario. È infatti qui che la tendenza all'evasione, laddove si giudicano le dinamiche collettive sulla base di un supposto conflitto fra mediazione ed immediatezza – immediatezza del singolo, mediazione e costrizione, invece, cifre caratteristiche del collettivo, sempre a discapito dell'ipotesi di un'organizzazione sociale e collettiva e a suffragio di logiche individuali²⁸¹ – ci porta a credere che il rapporto fra

²⁸⁰ D. Paccino, *L'imbroglione ecologico*, cit., p. 218.

²⁸¹ "A partire dalla fine del secolo breve le società occidentali hanno conosciuto un mutamento significativo anche dal punto di vista della configurazione egemone della soggettività. Questa trasformazione è consistita nella progressiva affermazione di una nuova forma di individualismo che propongo di chiamare singolarismo. Con questo termine intendo un individualismo della singolarità e dell'immediatezza concepito come un tipo puro – un modello internamente coerente – da utilizzare come criterio o unità di misura per decifrare tendenze e stabilire direzioni prevalenti di trasformazione delle soggettività concrete. La configurazione tipico-ideale di questa forma di soggettività può essere descritta attraverso tre caratteristiche. Una prima caratteristica del tipo ideale della soggettività singolarista è l'immediatezza del rapporto con sé, con gli altri e con il mondo come assenza di condizioni, assolutizzazione della datità, non dipendenza da altro. [...] L'immediatezza della soggettività singolarista si manifesta, inoltre, nel rifiuto della trascendenza delle identità collettive: nella labilità delle appartenenze e nella tendenziale riduzione a zero dei vincoli e dei limiti posti da una qualsiasi entità collettiva. [...] Da qui una specifica forma di superficialità. Non quella che

soggetto ed organizzazione sia uno scolio inevitabile per qualsiasi messa in struttura. Si tratta, allora, di una semplice scelta: presentare la soluzione alla cosa come una mera formalità, oppure attribuirvi il giusto peso. Per quanto ci riguarda, la prima alternativa non è meno seria della seconda, bensì atta a celarne la portata.

$S \leq A$ è ora, per noi, determinato da una legge della logica politica. Si tratta di una legge urticante se enunciata telegraficamente, perché mette in piazza la posta in gioco dello scolio:

Quando e se si riconosce che esiste un livello della logica politica, segnatamente quello dell'organizzazione, che è interessato dal funzionamento della forza – che abbraccia, nelle sue varie declinazioni, qualsiasi pratica di messa in struttura, dall'amministrazione all'educazione, all'irreggimentazione, fino alla violenza, compresa quella antisistemica – e quando contemporaneamente si riconosce, per questo come per tutti i livelli di detta logica, l'esistenza e la funzione di un soggetto; allora sarà politico solo quel discorso che nelle sue analisi si occuperà di individuare quel soggetto che, in un dato nodo, in una data situazione, gioca il ruolo di *agente*.

Si tratta del cardine sul quale abbiamo scoperto di dover segnare il passo dalla dottrina althusseriana in merito all'ideologia. Inaspettatamente, ci scopriamo riavvicinarci a quelle posizioni pragmatiste che, con Sartori, avevamo già notato trattassero la produzione immaginaria da una prospettiva che si autodefiniva oggettiva, seppur di un'oggettività ben diversa da quella della scienza della storia e degli apparati ideologici di Stato.

A ciò, in parte per non abbandonare una prospettiva storica ma anche per fugare ogni dubbio che potrebbe essere sorto per via di questo riavvicinamento, affiancheremo una nota:

Il sintagma 'lotta di classe' è il nome e la descrizione che si è a lungo dati del processo che, a partire dalla legge enunciata sopra, mette un soggetto in condizione di conoscere quanto in essa è *presupposto*, e tutto ciò che di essa è *conseguenza*, accompagnandone la trasformazione da soggetto ad agente.

coincide con l'assenza di riflessività, con l'assenza di motivazioni profonde o con l'adozione di futili motivi. Neppure quella che coincide con la successione indifferente dei contenuti identitari – passioni, interessi, credenze –, con una sorta di volubilità e contingenza del sé che di fatto coinciderebbe con la sua dispersione. Obiettivo più auspicato che registrato da tanto pensiero contemporaneo. La superficialità dell'individualità singolarista è quella più specifica che lega il sé al noi, l'identità individuale a quella del gruppo. Ad essere divenuto superficiale nel senso di privo di radici e pertanto instabile e incostante non è il sé ma il legame che lo unisce al noi. [...] Individualismo della singolarità significa, in terzo luogo, rivendicazione del diritto alla costruzione immediata e irrelata dei significati, esasperazione del carattere soggettivo della costruzione della realtà." – D. D'Andrea, *Individualismo della singolarità e democrazia post-sovrana*, in *Eranos Yearbook 75: 2019–2020–2021. Life, Individual, Community, and the Thought of the Absolute: Unsurpassable Passions*, Daimon Verlag, Einsiedeln 2023, pp. 535-572, pp. 537-538.

A volte può essere interessante anche cimentarsi in un esercizio frivolo, come ad esempio fare caso a chi siano oggi coloro che, nelle trasmissioni e nei contesti pubblici, ancora utilizzano in modo appropriato il concetto di ‘classe’. Con pochissime eccezioni, costoro saranno gli stessi che, si dovesse intraprendere un discorso riguardo all’effettiva esistenza di un agente, ne *evaderebbero* la questione rifiutando, implicitamente o esplicitamente, la possibilità che esista o sia pensabile un agente collettivo. Il risultato di questo bisticcio, è un uso del concetto di ‘classe’ puramente scolastico, non conflittuale, come fosse una categoria sociologica al pari di altre, neutrale, o meglio, *neutralizzata*, al pari di ‘etnia’ o ‘genere’. Se ogni situazione, anche quella descritta attraverso il concetto di classe, prevede l’esistenza di agenti solamente singolari, se anche dovesse emergere un conflitto di qualche genere, esso sarebbe da ricondurre all’immediata relazione fra i termini in campo, e non alla loro funzione strutturale in un contesto organizzato più-che-individuale. ‘Lotta di classe’ dice, invece, qualcosa di ben diverso, riferisce l’esistenza di una logica in cui le operazioni di un agente sono tutto fuorché immediate, e che la conflittualità spontanea di alcune dinamiche singole può e deve essere ricondotta (mediata) al suo corrispettivo strutturale, alla contraddizione che la determina, passaggio che necessariamente obbliga a considerare la consistenza politica del dominio e la funzione che hanno le operazioni di una classe quale loro agente.

Se è vero, infatti, che la dialettica è in primo luogo la legge del movimento della contraddizione, allora non ci si può accontentare della semplice determinazione strutturale, la quale per se stessa non dice niente di questo movimento. È vero che la Francia è un paese capitalista in cui la borghesia rappresenta la classe dominante. Ma non è il sistema capitalista il motore della storia, è la lotta di classe. Nella ‘lotta di classe’ è certamente contenuta la base economica, l’infrastruttura, la quale determina l’esistenza stessa delle classi così come il loro sistema transitorio di subordinazione delle une alle altre. Ma ‘lotta di classe’ designa prima di tutto il processo di scontro attraverso il quale si accumulano le condizioni di un rovesciamento delle dominazioni esistenti, il processo attraverso il quale il termine dominato diventa quello principale. L’intelligibilità dialettica completa di ciò che è principale deve dunque cogliere non solo lo stato di cose, ma la loro tendenza.²⁸²

Un’utopia politica, per dirsi tale, dovrà avere una propria prassi, attraverso la quale concretizzarsi e a partir della quale costituire una propria teoria di ciò che è “principale”, ossia di quali strutture detengano il dominio sulla situazione in cui essa si trova, e quale sia la generale tendenza. Per mezzo di questa prassi, essa individuerà, intorno alla situazione, un processo organizzato sulla base della determinazione di un soggetto, di un corpo collettivo la cui azione è allacciata alla tendenza dominante. Per converso, ma non si tratta di un passaggio scontato, un’utopia politica coerente attribuirà la stessa dignità all’intersezione costitutiva del processo di organizzazione e a quello di

²⁸² A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, cit., p. 69.

soggettivazione che soggiace alla “tendenza” dominante; in altri termini, è compito di una politica conseguente tenere bene a mente la costituzione di classe anche della classe dominante.

Effettivamente l’utopia ha due aspetti: è la critica di ciò che è, e la rappresentazione di ciò che dovrebbe essere. La sua importanza è racchiusa essenzialmente nel primo momento. Dai desideri di un uomo si può risalire alla sua situazione reale.²⁸³

Ciò che proponiamo, qui più ancora che precedentemente, è un’interpretazione del termine ‘utopia’ inusuale. Certo siamo abituati a pensarla come ‘il racconto di ciò che non c’è’, frutto di un sollazzo intellettualistico. Ma lo stesso ordine immaginario che è proprio dell’ideologico, seppur con una funzione sociale differente, attribuisce all’utopia una sua concretezza ben più che virtuale.

Se l’ideologia produce l’illusione, l’utopia è invece il sogno dell’ordine di vita «vero» e giusto. Questa fa sentire i suoi effetti in ogni giudizio filosofico sulla società umana. In quanto atteggiamenti di gruppi sociali, ideologia e utopia vanno intese a partire dalla realtà sociale nella sua totalità.²⁸⁴

Utopia ed ideologia svolgono lo stesso compito, contribuendo a mantenere coeso il dispendioso e centrifugo processo di soggettivazione, però l’una, l’ideologia, si basa sulla narrazione della società fornita dalla soggettività dominante – anche se la sua riproduzione, come è ovvio, non si limita ai confini di questa, è anzi pensata al solo scopo di essere estesa a quanti più soggetti possibili – l’altra, l’utopia, recando in sé il principio del cambiamento, è propria (ma non esclusiva) delle soggettività assoggettate. Horkheimer, in poche pagine, ricostruisce l’origine dello stile letterario dell’utopia fino a ricondurlo ad un caso storicamente determinato (l’origine del proletariato inglese), in concomitanza ad una spontanea analisi della “tendenza principale”.

La storia dell’Inghilterra nei secoli XV e XVI ci narra di piccoli contadini cacciati dalle case e dai campi, perché a quel tempo intere comunità rurali venivano trasformate in pascoli per le pecore, al fine di rifornire vantaggiosamente di lana le manifatture tessili del Brabante. La sorte delle bande di contadini affamati, che vagavano dedite al saccheggio, era terribile. A decine di migliaia furono ammazzati dai governi, e molti altri furono costretti a lavorare in condizioni incredibili nelle manifatture che proprio allora si stavano sviluppando. Proprio in quegli strati si incarna la prima forma del proletariato moderno; liberi dalla servitù, essi erano al tempo stesso anche privi di tutti i mezzi necessari alla sussistenza. La loro situazione è il fondamento della prima grande utopia dei tempi moderni, che ha dato il nome a tutte le seguenti, l’Utopia di Tommaso Moro (1516), il quale, dopo un conflitto con il re, venne giustiziato in carcere.²⁸⁵

Non è necessario sottoscriverne la proposta di ricostruzione genealogica, per apprezzare il discorso di Horkheimer. Lo scenario ch’egli ci racconta potrebbe quasi esserci indifferente, poiché il punto

²⁸³ M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino 1978, p. 63.

²⁸⁴ *Ivi*, p. XIII.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 56.

più interessante della proposta è come in essa Horkheimer mostri l'utopia come *reazione* ad una dinamica sociale. Certamente si tratta di una reazione impulsiva ed in qualche modo letteraria, eppure essa non si risparmia alcuna attribuzione di responsabilità, non temendo di presentare dei processi storici e quei soggetti che ne furono i protagonisti. Come dicevamo, questo uso scorretto del termine utopia non è convenzionale, è contemporaneamente più ampio e più specifico di quello cui faremmo riferimento colloquialmente. Da un lato, infatti, qualsiasi pensiero del cambiamento, prospettandosi la venuta in essere di qualcosa che non c'è, sarebbe in qualche misura 'utopistico' (si pensi alle figure del capovolgimento). È un allargamento semantico che per noi non ha alcuna accezione negativa, poiché diversamente dallo sterile materialismo empirista, non abbiamo paura ad attribuire la sua giusta concretezza all'immaginario. Dall'altro lato, però, dobbiamo sostituire l'analisi storica e materialistica al discrimine netto che i pragmatici pongono fra ciò che esiste e ciò che non esiste, falsa distinzione su cui si basa il materialismo grezzo²⁸⁶, che nel nostro caso relega l'utopia ad essere un pensiero del superfluo. L'utopia è il prodotto immaginario e storicamente determinato delle conseguenze di una strutturazione, e ha origine nel naturale desiderio di cambiamento di quei soggetti che percepiscono la realtà come contraddittoria, e che da quella percezione inducono logicamente, anche non per via razionale, la possibilità di una rottura strutturale. Tutto questo fa dell'utopia un elemento la cui composizione è in gran parte immaginaria, ma con un radicamento simbolico, nella struttura, nella storia, ben maggiore della consistenza che le attribuirebbe il fatto di essere 'un prodotto cognitivo'. Dietro buona parte delle ipotesi partorite dal pragmatismo, dallo storicismo grigio e dal materialismo grezzo, ossia da quei pensieri che mirano a normalizzare ed amministrare le contraddizioni, laddove non possano semplicemente espellerle dal discorso, si può trovare la tendenza a ridurre le diverse idee umane a stringhe di codice o a narrazioni equivalenti, distinte solamente secondo qualità secondarie, come fossero cellule differenti fra loro per gusto o per colore.

La distinzione che abbiamo proposto fra utopie capovolte e utopie politiche diventa sensata necessariamente a valle di queste considerazioni, e si fonda sulla concretezza che abbiamo attribuito all'utopia in sé. Quando abbiamo tracciato la linea di demarcazione fra generi di utopia basandoci

²⁸⁶ Il nostro riferimento quando parliamo di materialismo superficiale è sempre Feuerbach. "Feuerbach, come enfatizzato da Marx ed Engels ne *L'ideologia tedesca*, allo stesso momento comprendeva e non comprendeva la realtà esistente. L'essere, per Feuerbach, era la stessa cosa che l'essenza, e perciò era impossibile vi fosse qualcosa come una contraddizione fra i due. Dissolvendo l'alienazione religiosa nell'esistenza materiale, Feuerbach aveva perso di vista la concreta alienazione terrena. Di conseguenza egli non era stato in grado di sviluppare un materialismo *pratico*. La natura e l'essenza feuerbachiane erano solo astrazioni, anche sotto l'etichetta del materialismo [...] Ogni contraddizione, al pari di quella tra essere ed essenza, necessita soluzioni squisitamente pratiche [...] un materialismo pratico e una sua concezione materialistica della storia [...] stando a Marx, il difetto primario di tutti i materialismi che lo precedettero – ivi compreso Feuerbach – sta nell'aver concepito le cose, la realtà, l'esperienziale, solo in forma di oggetto, come qualcosa di contemplato, e non come effetto dell'attività umana, della prassi, non dal lato soggettivo" – J. B. Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York 2000, pp. 111-112 [traduzione nostra].

sul loro prendere consistenza ontologica in prima o in seconda istanza (a partire dallo stato di cose della situazione o entro lo stato di cose stesso), abbiamo potuto evitare di offrire questa argomentazione poiché ci siamo basati sulla funzionalità pratica delle utopie, che noi tutti riscontriamo nel quotidiano, nelle parole e nelle aspirazioni di individui di tutto il mondo e lungo il corso della storia. Quando aggiungiamo al calderone un ulteriore criterio di distinguo, ovvero la capacità dell'una e dell'altra di individuare o non individuare un soggetto (o meglio, individuare due generi diversi di soggettività, indeterminata o determinata) arriviamo a quanto ci conferma Horkheimer: un'utopia politica si distingue da un'utopia capovolta per la sua capacità, a volte puramente spontanea, di radicare il proprio pensiero riguardo ciò che non è, la propria produzione immaginaria di una realtà inesistente, in una coscienza concreta della contraddizione presente nella situazione, di ciò che in essa vi è di principale, e della sua *tendenza*.

Ogni proposta che non fornisca semplici pratiche di individuazione, ma una prassi sociale produttiva con cui rapportarsi al sistema e alla legge di $S \rightarrow A$, sarà detta utopia politica. Concreta nelle proprie conseguenze, utopica in quanto progettuale, funzionale ad un cambiamento, politica in quanto in prima istanza e concretamente organizzativa.

Al cospetto della distruzione dell'unità e della pace che, in seguito allo scatenamento delle forze individuali e dell'economia concorrenziale, incombeva sul futuro dell'Europa, ed era necessariamente connessa con il formarsi degli stati nazionali borghesi, a questi uomini provvisti di conoscenze storiche che prendevano la loro religione alla lettera, l'idea medievale della cristianità unita doveva apparire come la concezione del paradiso [...] Nelle idee delle masse viveva ancora la chiesa del medioevo, che aveva svolto importanti funzioni sociali [...] insieme con larghi strati popolari, Moro e Campanella rimasero fedeli alla propria fede, perché sinceramente convinti della grandezza e della positività della dottrina cattolica.²⁸⁷

Imbarcarsi in un dibattito riguardo la legittimità dell'utilizzo dello strumento analitico marxista della lotta di classe per gli avvenimenti che ne precedono il conio, risolvere la questione della transitorietà della scienza dialettica marxista, sono questioni, per noi, sussidiarie. Si tratta di studi, atti a rinforzare teoricamente il legame fra 'logica politica' e la capacità di dare seguito al nodo soggetto \rightarrow contraddizione in una situazione data.

Il fatto stesso che pensare un'alternativa e architettare un'utopia siano attività spontanee che emergono a ridosso dell'inasprirsi di una contraddizione sistemica, al pari di come i miti del pacifismo rifioriscono l'indomani dello scoppio di un conflitto (come i nostri contemporanei sapranno bene) prova l'esistenza di un ordine di produzione immaginario la cui origine è saldamente radicata nel contesto storico e, soprattutto, le cui condizioni di possibilità sono ravvisate nella situazione e nell'azione del soggetto responsabile di quella stessa produzione.

²⁸⁷ M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit., p. 59.

Per Moro e Campanella la religione era il recipiente che preservava in forma non falsificata la richiesta della giustizia al cospetto della miseria reale; essi volevano attuare in terra la sacra comunità [...] progettarono idealmente una società comunista senza proprietà privata, la cui attuazione appariva loro fantasticamente possibile con i mezzi del presente [...] a differenza dei moderni progetti socialisti di società future [...] i loro paesi ideali non si colloc[avano] nel futuro, ma dist[avano] solo nello spazio dal luogo di residenza degli autori. Il paese di Utopia di Moro si trova su un'isola del mare mondiale, la Città del Sole di Campanella nell'interno di Ceylon. Per questi filosofi la società perfetta si può costituire in ogni momento e in ogni luogo, purché gli uomini, ricorrendo alla convinzione, all'astuzia o anche alla violenza, possano essere indotti ad adottare un'adeguata costituzione statale. [segue il testo in nota] Che il progetto utopistico ammetta per sua natura il ricorso alla violenza e alla persuasione come mezzo per l'attuazione dell'ordine migliore è stato dimostrato da Campanella nella sua vita, continuando a perseguire, dopo il fallimento della sua insurrezione, il proprio ideale e tentando di convincere con i suoi scritti i detentori del potere.²⁸⁸

Tuttavia, riscontrare l'appartenenza dell'utopia alla logica politica, ne evidenzia anche i limiti, che, alleviandoci dalla fatica che comporta l'utilizzo eccezionale di un termine, ci riavvicinano alla concezione comune che si ha di essa. Non dobbiamo però farci trarre in inganno, perché, con quanto abbiamo detto, siamo ormai entrati nel terreno di una discussione sul rapporto operativo che intercorre fra ciò che è e il lavoro all'indirizzo di ciò che non è (ancora). Quella della logica politica è una via in cui, per quel che ci riguarda, ci sono poche uscite, e dove la direzione è descritta dalla formula "materialismo dialettico". Tuttavia, sono le svolte, le volute e i processi che ne determinano i criteri generali, e fra questi si registrano anche i limiti e i vicoli ciechi di un'attività così universalmente e particolarmente umana qual è l'utopia. Non è altro che per questo che la sua descrizione sintetica si ottiene calandone la funzione nella griglia categoriale della lotta di classe.

L'utopia ignora il fattore tempo. A partire dai desideri condizionati da una data situazione della società e che mutano con quello che di volta in volta è il presente, usando i mezzi dati nel presente, essa vuole creare una società perfetta. [...] L'utopia non vede che il livello di sviluppo storico a partire dal quale essa viene indotta a progettare il suo paese inesistente ha le sue condizioni materiali del divenire, del sussistere e del trascorrere, che si devono conoscere perfettamente e dalle quali si deve necessariamente partire se si vuole pervenire a qualche risultato. [...] Per essa il mutamento dell'esistente non è legato alla trasformazione faticosa e ricca di sacrifici delle fondamenta della società, ma è trasposto nelle teste dei soggetti. [...] La dottrina utopistica implica una *difficoltà logica* [...] [i]n termini generali possiamo affermare che l'incoerenza consiste nel fatto che [...] alle idee degli uomini, che pure sarebbero influenzate dalle cattive istituzioni esistenti, non si assegna solo il compito (il che sarebbe giustificato) di intraprendere un paziente lavoro sulla realtà, ma le si ritiene capaci di sviluppare fin nei minimi particolari di contenuto il quadro ideale di una società perfetta.²⁸⁹

Questa descrizione *chez* Horkheimer di un cambiamento che si spera possa accadere, per così dire, per "illuminazione universale", ci riporta un'ultima volta alle utopie capovolte, e alla

²⁸⁸ *Ivi*, p. 60.

²⁸⁹ *Ivi*, pp. 61-62.

contrapposizione, da noi stessi sottolineata (in particolare riguardo le proposte latouchiane), fra un discorso del cambiamento completamente interiorizzato ed attribuito al registro della morale (che oggi, a differenza del cristianesimo di Campanella, è sempre più individuale ed apolitica) e l'assunzione di un compito e di un metodo di *lavoro*, come passo primo ed imprescindibile per una variazione della situazione a partire da quanto già è nelle concrete possibilità dell'umanità, ovvero nella direzionale $S \rightarrow$ del nodo $S \rightleftharpoons A$.

Ridurre il cambiamento ad un ambito individuale (o quanto più singolarizzato possibile), oltre a non fare proprio nulla per combattere quell'"assolutismo dell'universalità" che sembrerebbe rappresentare il grande avversario da abbattere per l'odierno canone occidentale, ha invece come conseguenze principali la riduzione dell'estensione del concetto di *agente* e l'offuscamento del legame che esso (avendo come presupposti la funzione organizzativa e l'esistenza di un soggetto) intrattiene con l'ordine logico della forza (dominio) e della contraddizione (cambiamento, rottura).

Le utopie capovolte storicamente determinate dal periodo di dominio della società borghese hanno come preciso cavillo l'eliminazione della teoria dell'agente fornita dal materialismo dialettico, ovvero la teoria della 'lotta di classe'. Il fatto che queste, in qualche modo, propendano per neutralizzare la funzione svolta dalla conflittualità²⁹⁰ in un processo di cambiamento, a cominciare dall'elisione pressoché completa di qualsiasi dibattito sulla legittimità della violenza, le costringe a ridurre anche il grado di mediazione presupposto da una variazione strutturale. Se si dovesse intraprendere un'analisi del costo, in termini materiali, di un cambiamento dei rapporti di $S \rightleftharpoons A$, l'evidente primo dato da registrare sarebbe che tale lavoro di cambiamento non potrebbe mai essere neutro, lineare, a-conflittuale. A fornire questo dato è il più cristallino studio delle condizioni per oggettive del cambiamento che tenga conto della questione del dominio, una pura analisi logica della qualità e della quantità di *lavoro* da fare calcolata su variabile temporale (più o meno considerevole). Là dove la *cultura di destra* è andata configurandosi come una mitizzazione del prendere coscienza di quanto sia necessaria la conflittualità nel reale, implicitamente tramutando tale necessità in un discorso essenzializzante della violenza e della "naturalità" della morte, la cultura di sinistra *ciclicamente* si riduce all'aspirazione (oggi in chiave catastrofista) ad un cambiamento senza lavoro, senza dispendio, addirittura finendo per accusare qualsiasi riflessione riguardo l'economia energetica e materiale necessaria allo stravolgimento dello stato di cose, ossia qualsiasi tentativo di "scienza della rivoluzione organizzata", di essere isoforme alla cultura di destra, e quindi pensiero della morte e della verticalità macchinica e disumana, o scempio razionalistico a cui è necessario contrapporre l'entusiasmo collettivo delle sollevazioni spontanee e delle illuminazioni globali.

²⁹⁰ Termine con cui è indicata la contraddizione dalla prospettiva del soggetto dominante.

È questo il capovolgimento: un appiattimento del principio dialettico di contraddizione, che in questo frangente è tale da far ripiombare – a volte con velenosa sapienza – ogni discorso riguardo la funzione immaginaria nel contesto della logica politica nella pura fantasia e nel mito. E poiché il mito, quello della morale universale o della catastrofe planetaria – che sono poi identici, l'uno il rovescio dell'altro – è in questa falsa opposizione categoricamente contrapposto alla ragione, è chiaro quegli autori che vedono l'immaginario per ciò che è, ovvero uno strumento ed un ambito di lavoro dell'essere umano pari ad altri (in alcuni casi particolarmente potente) si presenteranno come cinici disincantati, uniformati agli amministratori grigi che predicano la ragion di stato. La differenza fra i primi e gli ultimi è, come sarà chiaro, il rapporto che essi intrattengono con le contraddizioni del sistema. Per i primi la contraddizione materiale è fonte ed origine concreta della produzione immaginaria, per i secondi, invece, essa è un elemento cui l'immaginazione deve 'dare risposta' espellendolo, neutralizzandolo o diluendone la portata attraverso una narrazione pacificatrice.

Machiavelli doveva essere invisibile a questi pensatori. Ciò che per il fiorentino era un dato di fatto perennemente valido, l'uso della religione come mezzo della ragion di stato che trionfa sulla morale, per loro era invece il sintomo distintivo, anzi il motivo di tutti i mali del presente. «Quasi tutti i principi sono politici machiavellisti – lamenta Campanella – e adoperano la religione come arte di dominare». A entrambi gli utopisti era parimenti odioso ciò che vedevano in auge non solo presso i grandi regnanti, ma in particolare presso i piccoli principi italiani e tedeschi: entusiasmo religioso come fraseologia, come debole copertura di meschini traffici di denaro presso le corti.²⁹¹

Le letture pragmatiste che fanno dell'ideologia un tutt'uno, composto di strategie di cooptazione culturale e fantasia irreali, hanno perfettamente ragione. Nonostante questi due caratteri secondari, però, l'ideologia è, a volte, in grado di rendere conto di una situazione e di quanto in essa tende verso altro. È in questi casi che si può avere il discorso utopico, che, machiavellisticamente, è una descrizione delle condizioni e della *fortuna* necessarie affinché la tendenza possa concretizzarsi in qualcosa in più, nel darsi di conseguenze della contraddizione percepita dai sognatori, da coloro che vivono e subiscono la conflittualità.

L'oggetto peculiare contro cui la pura intelligenza indirizza la forza del concetto è la fede, intesa come la forma della coscienza pura che, all'interno del medesimo elemento, si contrappone alla pura intelligenza.

Quest'ultima ha però anche un rapporto con il mondo effettivo, infatti – così come la fede – consiste nel ritorno dal mondo effettivo alla coscienza pura. Si tratta anzitutto di vedere come sia costituita la sua attività verso le intenzioni non limpide e gli usi sovvertiti dell'intelligenza propri di questo mondo.²⁹²

²⁹¹ *Ivi*, cit., p. 60.

²⁹² G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 357.

Il limite del capovolgimento è proprio il lavoro, e chi lo dovrebbe compiere. Agire, cogliere l'*occasione*, considerare le mosse necessarie e la tattica per raggiungere un determinato obiettivo *nel tempo*, principi fondamentali di un materialismo che si proponga una variazione dialettica della realtà, distinguono, in fondo, la politica dalla fede. Il tempo di un tale processo è ciò che apre all'umanità la dimensione della storia, che altrimenti sarebbe solo una collezione di avvenimenti e rovine.

Se ci si richiama alla storia per liquidare l'utopia, allora è effettivamente lecito rifarsi a Nietzsche. A proposito dell'ammirazione per la cosiddetta 'potenza della storia', egli scrive che: «in pratica essa si rovescia in ogni istante in nuda ammirazione del successo e conduce all'idolatria del fattuale [...] formula molto mitologica e ben tedesca del "render giustizia ai fatti". Ma chi ha imparato a piegar la schiena e a chinare la testa al cospetto della "potenza della storia", finisce con l'annuire meccanicamente [...] a ogni potere, sia esso un governo, o un'opinione pubblicamente diffusa o una maggioranza numerica. [...] [C]he scuola di perbenismo è un tale modo di vedere la storia! Prender tutto obiettivamente, non adirarsi per nessun motivo, non amare nulla, comprendere tutto in tal modo rende uniti e adattabili... Io direi dunque: la storia conia sempre un: "C'era una volta", la morale un: "Non dovete" o un "Non avreste dovuto"». [...]

Per noi che agiamo, la spiegazione perfettamente riuscita, la conoscenza attuata della necessità di un evento storico può trasformarsi in strumento per introdurre la ragione nella storia; considerata «in sé», la storia non ha alcuna ragione, [...] è un sommario concettuale di eventi che risultano dal processo sociale di vita degli uomini. La «storia» non dà e non toglie la vita ad alcuno, non pone compiti né li risolve. Solo gli uomini reali agiscono, superano ostacoli e possono riuscire a ridurre sofferenze singole o generali che essi stessi o le potenze della natura hanno creato.²⁹³

²⁹³ M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, cit., pp. 67-68.

La parabola dell'ecosocialismo.

Se lo sfruttamento degli uomini e del pianeta sotto il capitalismo è la radice della nostra crisi socio-ecologica, dovremmo focalizzarci sullo stabilire un controllo sociale della produzione della natura.²⁹⁴

‘Ecosocialismo’ è il nome di qualcosa di concettualmente molto vivo, i cui confini sono in via di determinazione. Potrebbe sembrare che facciamo questa premessa per ragioni editoriali, quando invece è necessaria in funzione metodologica: nonostante chiaramente nessuna delle figure che abbiamo attraversato possa dirsi storicamente esaurita, volendo offrire un’analisi concreta delle proposte in materia di ecologia, l’ecosocialismo è la prima corrente che ci si presenta nella sua fase adulta e non in quella matura. Il cambio di registro che perciò dovremo adottare corrisponde al divario fra critica e analisi. Commetteremmo un’imprudenza a tentare di entrare nel vivo del discorso dell’utopia politica – come faremmo tematizzando l’ecosocialismo – senza prima esserci abituati a scrivere al presente.

Possiamo fare affidamento – questo il nostro vantaggio – sulla libertà concessa a coloro che non si occupano né di catalogazione storica, i quali per natura devono sempre considerarsi morti il loro oggetto d’indagine, né di combinatorie sociologiche *more geometrico*, dove i confini di un movimento sono determinati dalla comunicazione che esso intrattiene con i suoi contemporanei, ambito grigio di una nebulosa scienza burocratica delle correnti di pensiero²⁹⁵.

Diversamente, ci si offre l’allettante opzione di intraprendere una ricostruzione parziale dell’origine di un discorso. Ad altri professionisti il compito di giudicare la compatibilità storica di quanto proporremo col fattuale, e con quanto sarà dell’ecosocialismo *a conti fatti*. Possiamo anche contare sul fatto che, ad ammorbidire il lavoro, sarà proprio il contesto vivace con cui entriamo in contatto: negli ultimi anni, a seguito del crescente spazio che esso, pur sempre minoritario, ha ottenuto nel dibattito ecologico internazionale, anche in Italia sono apparsi lavori di spessore riguardo le origini ed il posizionamento della corrente ecosocialista. Da un punto di vista “di categoria” – quella della ricerca e dell’editoria specialistica – l’ambiente di provenienza di questi testi non è lontano da quello che si fa portavoce del recupero delle “buone intuizioni”, in campo ecologico, delle figure che abbiamo già trattato. In particolare, l’obiettivo soggiacente è un rimpasto concettuale in chiave

²⁹⁴ I. Mészáros, *The Necessity of Social Control*, Monthly Review Press, New York 2015, p. 23.

²⁹⁵ “...il rapporto di cultura e amministrazione [ha] qualcosa di storto, di incongruente, di incompatibile. Esso testimonia del carattere ancor sempre antagonistico di un mondo che si viene sempre più unificando. La richiesta che l’amministrazione pone alla cultura è sostanzialmente eteronoma: essa deve misurare il culturale, quale che possa essere, secondo norme che non gli sono immanenti, che non hanno nulla a che fare con la qualità dell’oggetto, ma soltanto con certi criteri esteriori e astratti, mentre nel contempo il burocrate è per lo più costretto dalle sue regole e dalla propria struttura mentale a rifiutare di occuparsi dei problemi della qualità immanente, della verità della cosa stessa, della sua ragione obiettiva. – T. W. Adorno, *Cultura e amministrazione* (1960), in *Scritti sociologici*, cit., pp. 121-122.

marxista. Al contrario di quanto potrebbe suggerire, ‘ecosocialismo’ non è un’etichetta con cui ci si limita a dare un nome al rossoverdismo. Sarebbe errato raccontarne l’origine in tali termini.

Per rendere conto dell’autonomia di questa corrente, possiamo ad esempio riferirci ad un’opera di recente stampa in area italiana: *Marxismo ed ecologia*²⁹⁶ di Jacopo Nicola Bergamo, che ha il merito, oltre ad una discreta diffusione, di fornire proprio quanto in cui noi non ci cimenteremo, ovvero una storia ed un’esposizione storica, abbastanza esaustiva, delle correnti ecosocialiste principali e di quegli anticipatori che ne hanno influenzate le posizioni di partenza²⁹⁷.

Nella prima parte del testo una discussione del filone che ha anticipato la formazione dell’eco-marxismo e del cosiddetto primo stadio dell’eco-socialismo (A. Schmidt, T. Benton, A. Gorz, J. O’Connor). Bergamo sottolinea che all’interno del marxismo occidentale si è infatti imposta una forte sensibilità ecologica a partire dal secondo dopoguerra: sensibilità dovuta all’incontro tra il movimento operaio e i movimenti ecologisti, femministi e studenteschi. [...] Nella parte centrale del testo di Bergamo viene discussa la seconda fase dell’eco-socialismo (J. B. Foster, P. Burkett, J. W. Moore e A. Malm), caratterizzata da un atteggiamento radicalmente diverso rispetto alla prima. Gli autori della prima fase giudicavano il contributo di Marx ed Engels insufficiente e quindi necessario di un correttivo sui temi ecologici. La seconda generazione invece incoraggia «una rilettura di Marx ed Engels al fine di riscoprirne le profonde radici naturalistiche ed ecologiche». [...] Nell’ultima parte del volume, Bergamo ricostruisce i dibattiti che hanno caratterizzato l’ultima generazione di eco-socialisti, concentrandosi sui temi dello statuto ontologico di società e natura, sul dibattito economico ed ecologico e sulla questione dell’Antropocene.²⁹⁸

Un lavoro come quello di Bergamo ci prepara il campo quando “contribuisce a squarciare l’ipocrisia di un possibile ‘capitalismo verde’, [e] [...] ricostruisce l’origine e lo sviluppo di un dibattito che ha misurato la critica del capitalismo con la questione ecologica”²⁹⁹. Tuttavia, l’approccio prevalentemente³⁰⁰ storico che esso adotta ci spinge a sfruttarlo per far risaltare la differenza fra l’esposizione che vi troviamo e l’ordine teorico che, invece, interessa a noi. Il modo migliore per marcare tale scollamento fra due direzionali è trovarne i punti di massima tangenza.

²⁹⁶ J. N. Bergamo, *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre Corte, Verona 2022; da non confondere con il precedente ed omonimo *Marxismo ed ecologia*, già citato, ad opera di Tiziano Bagarolo.

²⁹⁷ “[C]redo che questo lavoro possa dirsi sistematico per le ragioni già esposte e che possa essere un importante strumento per il lettore italiano per pensare la crisi multifattoriale che stiamo attraversando. Non pretendo di aver fornito una lettura innocente dell’ecomarxismo, o la sola possibile, e il lettore attento potrà dedurre le mie simpatie e posizioni. Tuttavia credo di aver cercato di compiere quel necessario processo di distacco per restituire il più possibile un quadro d’insieme di tipo scientifico.” – J. N. Bergamo, *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, cit., p. 11.

²⁹⁸ F. Bugli, recensione a J. N. Bergamo, *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, in “Materialismo storico”, vol. 15 n. 2 (2023), UUP (Urbino University Press), pp. 262-265, pp. 263-264.

²⁹⁹ F. Biagi, *Di che cosa parliamo quando parliamo di ecomarxismo? Glosse a margine del volume di J. N. Bergamo*, in “Altraparola” n. 8 Dicembre 2022 (pp. 154-158), Edizioni Efestò, Roma 2022, p. 155.

³⁰⁰ Come possono dimostrare anche le menzioni ammiccanti dello stesso autore, il testo ha un proprio taglio teorico *di parte*, che, per quanto ci riguarda, ne rende sensibilmente più interessante il sesto capitolo, dedicato a “dibattiti, controversie e scontri su ontologia, economia e Antropocene” (- J. N. Bergamo, *Marxismo ed ecologia*, cit., pp. 171-204), ed entro il quale l’autore mette al lavoro differenze di impostazione (segnatamente fra un’ecosocialismo più materialista, quello della *Metabolic Rift*, e la cosiddetta *World Ecology* a cui viene associato Jason Moore).

Diversi fra gli autori menzionati nella cronostoria di *Marxismo ed ecologia* sono già emersi nelle nostre riflessioni delle sezioni precedenti. Due di questi, però, occupano delle posizioni particolari: Alfred Schmidt e André Gorz.

Il primo, secondo Bergamo, è autore di un testo precursore delle questioni teoretiche (in particolare ontologiche) dell'ecosocialismo, a partire da un'esegesi dell'opera marxiana in merito al concetto di natura. Il secondo, data la sua partecipazione attiva nel dibattito riguardo la crescente crisi ambientale nel contesto capitalista del tardo Novecento, sarebbe non solo il capostipite della corrente detta 'ecologia politica', ma anche qualcuno da annoverare di diritto nella compagine dei primi ecosocialisti propriamente intesi.

Noi ci siamo avvalsi estensivamente delle opere di Schmidt, eppure non ne abbiamo mai contestualizzata la figura *in toto*, e non ne sentiamo neanche ora il bisogno. Egli è parte di una nutrita schiera di pensatori formati all'indomani del secondo conflitto mondiale, prima delle svolte storiche decisive per le sorti dei movimenti del secolo scorso, che pur mantenendo una loro netta autonomia, han dedicato i propri studi alla critica, all'approfondimento e all'articolazione della costellazione concettuale del marxismo, senza però *eliderne* i gangli fondamentali. Prima che ci si accusi di dogmatismo, la questione che vogliamo sottolineare non riguarda l'affinità o l'adesione ad un presunto testo originario, sia esso quello marxiano, il *Diamat* o un ipotetico vocabolario del perfetto marxista-leninista. Di fatto, non crediamo esista un solo grande autore o autrice della teoria marxista o comunista che non abbia ratificato la propria perspicacia teorica con una forzatura del "canone". È in ragione della loro spendibilità teorica, sfruttabile solo se si tratta la politica come una logica del reale che ci è possibile adoperare le proposte avanzate da Schmidt senza preoccuparci che la pressione della situazione entro il quale queste venivano concepite ne pregiudichi la coerenza.

Solo se si pone come condizione, per una dialettica del concreto, che logica e politica siano in relazione di continuità si può evitare di genuflettersi alla "fattualità della storia". Il problema persiste, invece, quando si crede che debba essere istituita una branca "politica" del pensiero, con le sue belle categorie, per intenzione volontaristica dell'umano. Quando, come spesso capita, l'esistenza di una qualsiasi "funzione-società" viene presentata come inaccettabile pratica di auto-castrazione, e quindi si sostiene una certa retorica che vorrebbe esorcizzare ogni limitazione della potenzialità del singolo, retorica del terrore dell'omologazione, si fa riferimento (implicitamente o esplicitamente) al fatto che la verità o la bontà degli argomenti stia solamente in un certo sapere innato, che sul piano politico non è lontano dal "buon senso comune". Si tratta di una convinzione colla quale bisogna essere, secondo noi, intransigenti. Se non con essa, quantomeno con coloro che la sostengono, soprattutto quando fosse avanzata a sostegno di una proposta di politica costruttivista. L'alternativa all'omologazione che essa presenta, una visione della verità *plurivoca* –

poiché critica della ‘coerenza’ quale sinonimo di ‘univocità’ – presenta una descrizione del politico come sommatoria di individui autonomi sprovvisto di una sua dimensione ontologica propria, e la cui verità, il senso comune, poiché somma di opinioni varie, sarebbe come un integrale, una rete di variazioni. Quello su cui si sorvola è che la nebulosità plurivoca del buon senso comune, a sua volta, non è scevra da polarizzazioni. La storia ne è costellata. Inoltre, ed è questo che autori come Schmidt dimostrano, l’assunzione di una spiegazione razionalista della realtà ammette, in sé e per sé, ogni sorta di interpretazione autonoma.

Per quanto ci riguarda, non ha senso perpetrare il pregiudizio tutto contemporaneo nei confronti di chi pone l’iniziativa sullo stesso piano della scientificità, premesso che si debba trattare di un piano in cui esse stanno in contraddizione, e non in opposizione antinomica. È proprio per questo che non temiamo il *far uso* di un autore che si trovi fuor di *linea di massima*. Ciò che per noi sostiene la concretezza del politico è la continuità antagonistica del pensiero, che dialetticamente permette di volta in volta il superamento di nodi senza che si debbano assumere indefinitamente coppie o gruppi di concetti la cui assolutezza, proprio a fronte dell’inarrestabilità del pensiero e del reale, deve poi essere giustificata attraverso fondazionalismi ed arzigogoli mistici o mitopoietici. Caso esemplare è il gergo dell’autenticità: anche in contesto ecologico, la centralità del rapporto fra soggetto ed ambiente, in assenza di una logica (conseguente) che ne renda conto, costringe a cercare nel senso comune categorie risolutive, portando a questa distinzione mitica fra un lavoro *corretto* ed uno *squilibrato*. L’implicito di questa coppia interpretativa (svalutazione della funzione del lavoro, riduzione della funzione del soggetto, svuotamento e mistificazione del concetto di natura, paralisi politica) diventa evidente non appena si adotta una teoria dialettica e materialistica, che ci mostra come i termini di $S \rightleftharpoons A$ siano, sul piano dell’essenza, identici proprio perché radicalmente differenti, e perciò in necessario rapporto reciproco – è questo che Schmidt ci spiega. Abbiamo visto, ad esempio, come le proposte della decrescita restituiscano a chi voglia farsene convincere una realtà la cui dimensione materiale è limitata ad un economicismo grezzo e meccanico, in cui la funzione soggettiva è ridotta a quel tanto che serve per affermare che l’orizzonte dell’azione corrisponde alla “decolonizzazione dell’immaginario dall’imperativo della crescita”. È la proposta che abbiamo descritto trattando proprio della svolta storica incarnata da André Gorz: si procedette a fornire un’immagine del mondo pre-dialettica, in cui ‘materiale’ fosse sinonimo di ‘naturale’, organico, biologico, in opposizione ad ‘artificiale’, macrocategoria entro la quale far rientrare ogni azione umana dettata da ragione, per un motivo o per l’altro non più coesistente alla natura. La febbrile attenzione e l’accento posti sulla questione dell’immaginario, a discapito dell’analisi strutturale, ha come caratteristica secondaria – lo abbiamo visto – la tendenza a produrre figure individuali essenzializzate, spettri di ordine morale che permettono di riempire il luogo (svuotato) della

contraddizione, della lotta di classe, in modo da sgrossare la realtà in due comparti, quello dei buoni e quello dei cattivi.

La corrente ecosocialista, non è esente dal fascino di questi essenzialismi, soprattutto nelle sue prime mosse. Tuttavia, essa riesce ad emanciparsi come qualcosa di specifico: ricevuti dal contesto storico i due nodi della questione ecologica e della critica al sistema capitalista, sviluppata a partire dal principio economico della limitatezza delle risorse, l'ecosocialismo si propone come scienza politica materialista per il mantenimento e la gestione di $S \rightleftharpoons A$. Il che presuppone chiedersi quali premesse vadano soddisfatte per ottenere un cambiamento del sistema (individuandovi come contraddizione principale proprio il nodo $S \rightleftharpoons A$), e contemporaneamente fornire un'ipotesi di quale economia energetica (naturale e sociale) possa meglio gestire la crisi ecologica, che è determinata come la più impellente e chiara conseguenza della contraddittorietà sistemica.

Ecco la differenza fra un approccio storico e un'indagine di ricostruzione concettuale: il principio col quale annoveriamo uno o l'altro pensiero come nostro o meno si basa sulla funzionalità che esso può avere per gli obiettivi che, di volta in volta, ci poniamo. Dati gli obiettivi dell'ecosocialismo, il fatto che Schmidt ne sia precursore, che i suoi testi siano in cronologico anticipo, a noi è indifferente, poiché le sue proposte sono per noi ancora proficue e operative. Al contrario, per quanto ci riguarda, è impossibile annoverare un autore come Gorz nella compagine ecosocialista, poiché, abbandonata la prospettiva della lotta e diluita moralisticamente la funzione del soggetto facendo evaporare la classe, egli non ci lascia abbastanza per poterlo considerare coerente con la politica del materialismo dialettico. La problematizzazione della questione del dominio che Gorz fa sparire, progressivamente l'ecosocialismo deve farla riemergere, con fatica, a partire da $S \rightleftharpoons A$ (pur mantenendola in posizione minoritaria).

Indagandone lo sviluppo concettuale, diffidando dall'idea che esso sia una semplice evoluzione storica delle figure del capovolgimento, eppure mostrandone la progressiva emancipazione dalle coppie assolutorie della morale ecologica borghese, scopriremo che l'ecosocialismo è un'indagine del nodo fra soggetto ed ambiente incentrata sul lavoro e *finalmente* materialistica. Lungo il processo necessario al suo sviluppo, esso incontra ed attraversa, in forma di proposte di alcuni autori, derive essenzialistiche e mistificanti, a volte incagliandocisi, a volte ricollocandole in un allargamento di campo, passando dal rapporto fra singolo ed universale, che regge la logica morale ed individuale, alla logica materialista.

Si tratterà, allora, anche nella nostra ricostruzione tutta *di parte*, di fornire una storia per stadi.

Uno dei tanti Walter Benjamin: l'Écosocialisme di Michael Löwy

Assegniamo il primo stadio dell'ecosocialismo alle proposte di Michael Löwy per ragioni che si spiegheranno da sole. Egli è un rappresentante di coloro che non compongono un gruppo organico, ma sono accomunati dall'aver voluto trovare respiro dalle costrizioni del marxismo istituzionalizzato nella ripresa dei testi del giovane Marx. Per alcuni, ciò è significato rimettere sotto i riflettori una concezione umanistica di libertà dall'alienazione e l'aspirazione ad una condizione originaria di tipo comunitario, che in qualche tempo è stata tradita e quindi sarebbe oggi da restaurare. Si tratta di configurazioni immaginarie il cui superamento, per quanto ci sembra di vedere, sarà a nostro carico – Löwy, che nel progredire dei suoi studi arriva ad avere un'evidente responsabilità nella diffusione del dibattito ecosocialista, concepisce l'ordine del cambiamento attraverso una commistione (spesso più letteraria che concettuale) fra affrancamento da una logica deviata e sovvertimento dell'ordine storico. Il *trait d'union* di queste caratteristiche generali, che ne permette oltretutto lo sposalizio in campo ecologico, è l'ammirazione e lo studio dell'opera di Walter Benjamin.

La questione ecologica è, a mio avviso, la grande sfida al rinnovamento per il pensiero marxista nel XXI secolo. Esige dai marxisti una profonda revisione critica della loro concezione delle 'forze produttive', così come una rottura radicale con l'ideologia del progresso lineare, e col paradigma tecnologico ed economico di civiltà industriale moderna. Il filosofo tedesco Walter Benjamin fu uno dei primi marxisti nel XX secolo a porsi questo genere di domande: è del 1928, col suo libro *Strada a senso unico*, la sua denuncia dell'idea di dominio della natura come un '*insegnamento imperialista*' e la proposta di una nuova concezione della tecnica: non più dominazione della natura da parte dell'uomo, ma 'dominazione del rapporto fra la natura e l'umanità'.³⁰¹

Per noi, che come Löwy ne subiamo il fascino e l'influenza, Benjamin è croce e delizia di tutto un certo Novecento. Gestirne la carica è pari a giostrarsi in un paradosso di contraltare, come fra maturità ed adolescenza. Senza che li si paragoni nella portata – sarebbe ingeneroso – egli ci si presenta come Alfred Schmidt, ovvero come un pensatore che senza rallentamenti possiamo calare nel nostro lavoro, e che in ogni caso ci si aspetterebbe di incontrare seguendo questo dialogo che qui noi costruiamo a nostro unico beneficio. Tuttavia Benjamin ha la notevole capacità di annunciarsi da solo, come se col suo tedesco fuori tempo venisse a proporci un ragionamento fatto e mai venuto a capo, del genere di un passato dimenticabile eppure non dimenticato.

«C'è una concezione della storia che, fidando nell'infinità del tempo, distingue solo il ritmo, la velocità degli uomini e delle epoche, che scorrono più rapidi o più lenti sui binari del progresso. A questa concezione corrispondono l'incoerenza, l'imprecisione e la mancanza di rigore. [...] Invece queste nostre considerazioni fanno riferimento a

³⁰¹ M. Löwy, *Écosocialisme. Alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2011, p. 2 [traduzione nostra].

uno stato determinato, in cui la storia riposa come raccolta in un punto focale, a cui alludono da sempre le immagini utopiche dei pensatori. Gli elementi dello stato finale non sono tendenze informi di progresso, né sono chiaramente visibili; sono, al contrario, opere, creazioni e pensieri. [...] Questo stato può essere soltanto colto nella sua struttura metafisica, come il regno messianico o l'idea francese di rivoluzione»³⁰². Le immagini utopiche – messianiche e rivoluzionarie – contro l'informe tendenza progressista: sono già delineati i termini della riflessione che Benjamin proseguirà per tutta la vita.³⁰³

È con questa sensazione che ci permettiamo di dire che ogni concetto, ogni problema, ogni immagine, di un discorso che si innesti fra rivoluzione e catastrofe o fra utopia e violenza, può trovare i propri argomenti trattati limpidamente fra le pagine di Benjamin. Certo, non tutto quanto egli ha sostenuto potrebbe essere ripetuto acriticamente. Se non altro perché noi siamo sprovvisti della sua destrezza di *montaggio*. In fondo, la croce che attende chiunque decidesse di deputare la sua riflessione non solo al dialogo, ma all'esegesi di un autore del genere, consiste nel fatto che scrivere attraverso Benjamin significa fare voto di infedeltà, il che costringe (o almeno dovrebbe costringere) ad essere vigili e spietati, poiché ogni volta che si dovesse decidere di lasciarsi andare al trasporto e tratteggiare per *Il dramma barocco tedesco* un pensiero compiuto – e non una costellazione di concetti e frammenti – si starebbe già stendendo l'opera di qualcun altro, e non più quella benjaminiana. Lo hanno capito in tanti, interpreti grandi e piccoli, in una variopinta sagra di pensiero a scrocco.

L'errore massimo, date le condizioni, è confessare il proprio Benjamin. Michael Löwy, ad un certo punto, mentre è intento a mettere in moto la sua proposta di ecosocialismo³⁰⁴, fa esattamente questo. Vi concentra tutto quanto egli cerca da un autore, e vi individua perciò anche le caratteristiche per la propria teoria rivoluzionaria: in essa dovrà esserci la medesima attenzione per l'afflato letterario mistico-religioso, l'accostamento fra l'attimo della rivolta e il fulgido istante catastrofico della rivoluzione, l'attenzione ad attribuire una funzione positiva al passato, e, in ultimo, la distanza dal canone socialista principale, cui far seguire dure critiche a quel materialismo storico (con cui viene identificato il marxismo ortodosso filosovietico) che avrebbe continuato, suo malgrado o consciamente, secondo Löwy, ad alimentare il vento del progresso.

Secondo gli ecosocialisti, i sostenitori dell'ecologia politica non sembrano prendere in considerazione la contraddizione intrinseca che esiste fra la dinamica capitalista, basata sull'espansione illimitata del capitale e l'accumulazione dei profitti, e la preservazione dell'ambiente. Costoro, è vero, sfornano delle critiche al produttivismo spesso pertinenti, ma che non portano, però, più in là delle riforme 'ecologiche', derivanti dalla 'economia di mercato'. Stanti al XX secolo, la social-democrazia e il movimento comunista di ispirazione sovietica

³⁰² Citazione tratta da *La vita degli studenti*, testo benjaminiano del 1914.

³⁰³ M. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 14-15.

³⁰⁴ Storicamente e politicamente intrecciata alla decrescita, corrente entro la quale egli potrebbe di diritto essere ancora considerato una delle voci principali, ma, come detto, a noi ciò non interessa.

hanno accettato il modello produttivo esistente: per la prima [consistente] in una versione riformata del sistema capitalista, nella migliore delle ipotesi keynesiana, per la seconda in una forma di produttivismo autoritario e collettivista, o capitalismo di Stato. In entrambi i casi, le sfide ambientali sono state neglette, o quantomeno marginalizzate.³⁰⁵

Scovando in Benjamin un'affascinante formula mista di marxismo rivoluzionario romanticamente vestita, a cui si intreccia la dialettica fra utopia e redenzione, e fra i cui punti non mancano ragionamenti riguardo S↔A capaci di mantenere un rapporto col passato diverso da quello del progressismo sovietico³⁰⁶, l'autore nato a San Paolo fa qualcosa che sarebbe stato (ed è ancora) impossibile per la decrescita: introduce nel discorso ecologista il germe del materialismo, l'interesse nelle questioni del dominio, dell'imperialismo e dell'accumulazione di forze contraddittorie entro un orizzonte storico e teorico dialettico (tuttavia categoricamente sciolto dalle analisi marxiane riguardo forze produttive e rapporti di produzione, giudicate troppo tendenti al produttivismo). Per giunta, e non poteva guastare, usare i *loci* benjaminiani gli permise di rendere tali questioni apprezzabili e fruibili a coloro che per ragioni storiografiche non potevano affidarsi *à corp perdu* al nesso 'soggetto di classe – socialismo reale'³⁰⁷.

Contrariamente al marxismo evolucionistico volgare, che certo può rifarsi ad alcuni scritti di Marx ed Engels, Benjamin non concepisce la rivoluzione come il risultato «naturale» o «inevitabile» del progresso economico e tecnico (o della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione), ma come l'interruzione di una evoluzione storica che conduce alla catastrofe. Egli rivendica il pessimismo (nell'articolo sul surrealismo del 1929),

³⁰⁵ M. Löwy, *Écosocialisme. Alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, cit., p. 13.

³⁰⁶ «Si tratta comunque di una configurazione distinta tanto dal messianismo ebraico tradizionale che dal romanticismo tedesco classico, e che non potrebbe nemmeno essere ridotta a un semplice aggregato dei due. Fondendo il *tiqqun* e l'utopia sociale, essa reinterpreta la tradizione messianica alla luce del romanticismo e carica quest'ultimo di tensione rivoluzionaria, sfociando in una modalità nuova di «filosofia della storia», in uno sguardo nuovo sul legame fra passato, presente e futuro.» – M. Löwy, *Redenzione e utopia*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 208.

³⁰⁷ Riguardo la durezza di queste accuse nei confronti del regime produttivo delle nazioni in cui vigeva il socialismo reale, a partire dall'Unione Sovietica fino a Cuba e alla Cina, crediamo che sia impossibile produrre un'analisi quantitativa seria. Oltre alla difficoltà a trovare una ricostruzione storico-sociale scevra da limitazioni dovute al parteggiamento per l'una o l'altra corrente marxista minoritaria, nella migliore delle ipotesi o, peggio, influenzata da fonti anticomuniste, il punto stesso in cui si tentasse di scindere l'analisi economica da quella storica o da quella politica corrisponderebbe anche al frangente in cui arretrerebbero da un discorso sistemico ad un dibattito intellettualistico fondato su un empirismo inerte di influenza economicista. Anche volessimo citare testi apologetici riguardo le politiche ambientali degli stati a direzione comunista – ad esempio S. Engel-Di Mauro, *The Environmental Benefit of Socialist States*, in AA. VV. (a cura di L. Brownhill, S. Engel-Di Mauro, T. Giacomini, A. Isla, M. Löwy, T.E. Turner), *The Routledge Handbook on Ecosocialism*, Routledge, London–New York 2022, pp. 328-335 – non otterremmo che di entrare in un dibattito riguardo la scientificità e l'accuratezza di analisi retroattive riguardo gli effetti dell'una o dell'altra politica amministrativa. Si tratta di un ginepraio che non solo ci vedrebbe sprovvisti delle necessarie conoscenze per sapersi destreggiare, ma che tende a ridurre la questione ad una matrice argomentativa del tutto sterile: nelle condizioni attuali la situazione storica ci impossibilita l'accesso a qualsiasi giudizio non arbitrario nei confronti di risultati di una politica economica, ad esempio, sovietica, dato che quest'ultima è stata ormai del tutto integrata in un contesto capitalista che ne ha ridirezionati i frutti o i disastri, ben prima del tempo che sarebbe stato necessario attendere per osservare e trarre somme. Si potrebbe, questo è vero, sostenere che l'esperienza cinese non rientri in questa casistica, ma per essa in particolare, il limite costituito dal reperimento di fonti attendibili è, soprattutto oggi, soprattutto in "Occidente", praticamente insormontabile.

proprio perché percepisce questo pericolo catastrofico. Egli non si preoccupa per il «declino» delle élite, o della nazione, ma per le minacce che il progresso tecnico ed economico promosso dal capitalismo fa gravare sull'umanità. Niente sembra più risibile – agli occhi di Benjamin – dell'ottimismo dei partiti borghesi e della socialdemocrazia, il cui programma politico è solo «una brutta poesia sulla primavera». Contro questo «ottimismo senza coscienza, dilettantesco», ispirato dall'ideologia del progresso lineare, egli scopre nel pessimismo il punto di convergenza effettivo tra surrealismo e comunismo. [...] Ci si può chiedere cosa possa significare il concetto di pessimismo riferito ai comunisti: nel 1929 la dottrina che celebra i trionfi del socialismo in URSS e la caduta imminente del capitalismo, non è proprio un esempio perfetto di illusione ottimistica? [...] Unico tra tutti i pensatori e dirigenti marxisti di quegli anni, Benjamin ha avuto la premonizione dei mostruosi disastri che poteva generare la civiltà industriale-borghese in crisi.³⁰⁸

Stiamo, con queste prime considerazioni, diagnosticando che l'opera di Löwy consisterebbe in una sorta di trasmissione involontaria. Ciò non toglie che, con le sue riflessioni sul nesso fra cambiamento ed ecologia in chiave marxista, e tramite gli afflatti benjaminiani, egli fu vettore della ripresa delle questioni politiche da un punto di vista materialistico, con cui possiamo segnare il passo fra figure del capovolgimento ed ecosocialismo. Inoltre, è chiaro che nelle sue proposte vi sia la precisa idea di dare nuova vita al marxismo reindirizzandolo su quello che credeva fosse un campo, la questione ecologica, in cui le risposte che questo avrebbe potuto fornire sarebbero state di importanza capitale. Furono però le direzionali che egli tentò di imprimere a questa rifioritura, che si rivelarono profondamente antidialettiche. È, in fin dei conti, ciò che accade quando i nodi di una dialettica son risolti con uno slittamento del discorso fatto intervenire in funzione di un registro discreto, di carattere soggettivo o situazionale. Operazione che può vantare, nella storia, una certa periodicità e, alle volte, anche una notevole (e tragica) somiglianza di contenuto.

Sismondi afferma [...] che il mercato interno si contrae a causa della ineguale distribuzione propria del capitalismo, e che il mercato deve essere creato mediante un'uguale distribuzione. Ma in che modo può avvenire ciò [...]? Egli non esamina il problema.

Come dimostra Sismondi che è possibile conservare l'uguaglianza dei produttori nelle condizioni della ricchezza commerciale, cioè della concorrenza tra i singoli produttori? Egli non lo dimostra in nessun modo. Si limita semplicemente a decretare che *così deve essere* [...], che il mercato interno non poteva espandersi altrimenti che con l'estensione del benessere [...] del popolo [...]. A che cosa si riduce, dunque, questa teoria di Sismondi sulla contrazione del mercato interno che s'accompagna allo sviluppo del capitalismo? Al semplice fatto che l'autore, dopo un debole tentativo di affrontare direttamente la questione, elude l'analisi delle condizioni proprie del capitalismo [...], e sostituisce all'analisi il proprio punto di vista piccolo-borghese, la propria utopia piccolo-borghese. Lo sviluppo della ricchezza commerciale e quindi della concorrenza dovrebbe lasciare intatta la massa uniforme dei contadini medi con la loro moderata agiatezza e con i rapporti patriarcali che intercorrono fra loro e i braccianti. È chiaro che questo pio desiderio è rimasto patrimonio esclusivo di Sismondi e degli altri intellettuali

³⁰⁸ M. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, cit., p. 19.

romantici, ed è entrato ogni giorno di più in conflitto con la realtà, la quale sviluppa le contraddizioni di cui Sismondi non ha saputo valutare la profondità.³⁰⁹

Il problema, nel nostro caso, si palesa proprio con la reintroduzione della logica materialistica del dominio³¹⁰, il cui utilizzo pare non-consequenziale rispetto alle forme della politica ecosocialista in questa sua prima esposizione, in contrasto soprattutto con l'ordine *romantico* che ad esse si vorrebbe dare. È come se da un lato stessero una teoria e una prassi proprie di un pensiero strutturale riguardo la politica, e le cui operazioni sono necessariamente di carattere collettivo, mentre dall'altro si proponesse una narrazione che racconta l'opera rivoluzionaria attraverso stilemi eroistici, slanci di fede del genere di imperativi perlopiù individuali.

È d'altronde vero che ogni elaborazione di un concetto, ogni travaglio, inizia con una sua prima versione quale contingente elemento accessorio.

Si può dire, infatti, che un certo debole per il romanticismo e l'umanismo, mai del tutto debellato nelle file dei socialisti, sia la causa principale della prossimità che Löwy ha avuto, nel corso degli anni, con le soluzioni proposte dal movimento della decrescita (da pensare, a suo modo di vedere, come economia regionale per comunità che volessero progressivamente rendersi autonome dal contesto globalizzato). Löwy si impegna attivamente affinché più tratti dell'opera di Benjamin avvalorino il discorso singolaristico che egli sostiene "di pancia", e in cui sussume sia l'interesse che egli dimostrava per il surrealismo che quello per il pessimismo, mettendone a bollire tutti gli ammiccamenti stilistici in un grande calderone romantico, quasi come se riflessioni letterarie potessero tradursi in politica senza soluzione di continuità. I passaggi necessari ad impostare questa interpretazione sono espletati in poche pagine di *Segnalatore d'incendio*, "lettura pedissequa" delle *Tesi sul concetto di storia*.

³⁰⁹ V. I. Lenin, *Le caratteristiche del romanticismo economico*, in *id.*, *Opere complete vol. II (1985-1987)*, Edizioni Rinascita, Roma 1954, pp. 126-127.

³¹⁰ "Un'altra componente essenziale, anche se raramente sollevata o menzionata, è quella dell'anti-imperialismo. Su questo punto Michael Löwy è chiaro, e si rifiuta di rinunciare all'uso di un concetto fondamentale della tradizione rivoluzionaria, quello di imperialismo. Si tratta di qualcosa che deve essere enfatizzato, poiché buona parte della sinistra mondiale, dopo il collasso dell'URSS, ha radicalmente ed acriticamente adottato la terminologia morbida della globalizzazione [...] La questione dell'imperialismo segna un problema fondamentale consistente nel considerare le forme di dominazione sul pianeta invece di assumere spensieratamente [*blithely*] che la globalizzazione abbia uniformato il mondo [...]. Il declino delle economie nazionali e l'emergere di una nuova divisione internazionale del lavoro non significa che il potere tecnologico ed economico non continui ad essere geograficamente concentrato in una parte del globo, e la povertà e la dipendenza in un'altra, e che non ci sia una connessione fra questi due fenomeni, comunque la si voglia chiamare. [...] Si tratta di una conseguenza diretta dell'universalizzazione del capitalismo [...] – in breve, tutto ciò che compone la logica implicita del capitalismo, ossia accumulazione al prezzo della distruzione degli esseri umani e della natura. [...] Riprendendo la nota affermazione di Walter Benjamin, è necessario pretendere una rivoluzione che porti oltre il capitalismo. [...] Ciò implica il rinnovamento della concezione delle forze produttive/distruttive e del saccheggio della natura, ma anche la partecipazione di diversi soggetti e classi sociali. Tutto questo oggi suona più utopico che mai, ma non è proprio per la criminale assenza di utopia e di sogni in grado di mobilitare gli animi che l'umanità necessita, mentre le utopie reazionarie del capitale e i loro falsi paradisi di prosperità e benessere, che queste ultime si tramutano in un incubo per l'80% della popolazione mondiale?" – R. V. Cantor, *Romanticism and the Critique of Progress. Crucial axes in the work of Michael Löwy*, in AA. VV., *The Routledge Handbook on Ecosocialism*, cit., pp. 81-88, pp. 86-87 [traduzione nostra].

Questo pessimismo si manifesta in Benjamin, come in Blanqui o Péguy, con una sorta di «*malinconia rivoluzionaria*», che traduce il sentimento della ricorrenza del disastro, il timore di un eterno ritorno delle sconfitte. [...] L'articolo del 1929 testimonia dell'interesse di Benjamin per il surrealismo, che egli considera come una manifestazione moderna del romanticismo rivoluzionario. Si potrebbe forse definire il modo di pensare comune a Benjamin e André Breton come una sorta di «marxismo gotico» distinto dalla versione dominante, improntata a un materialismo metafisico, e contaminata dall'ideologia evoluzionistica del progresso. L'aggettivo «gotico» dev'essere compreso nella sua accezione romantica: la fascinazione per l'incantesimo e il meraviglioso, e anche per gli aspetti «fatati» delle società e delle culture premoderne. Il marxismo gotico comune a entrambi sarebbe dunque un materialismo storico sensibile alla dimensione magica delle culture del passato, al momento *nero* della rivolta, all'illuminazione che lacera, come un lampo, il cielo dell'azione rivoluzionaria.³¹¹

Sono mescolate la volontà di presentare l'autore tedesco come un fautore del surreale momento della catastrofe, che egli sostituirebbe alla rivoluzione, e un tentativo di trasformare il 'passatismo' del messianismo ebraico in una sorta di rimpianto per una società comunista delle origini, legata ad un tempo perduto, un tempo precedente la tecnica. Una simile immagine veicola, fra le altre cose, il mito di un'era *senza dialettica poiché senza storia*, che troverebbe il proprio esempio concreto, stando a Löwy, nell'immaginario delle comuni agricole.

La protesta romantica contro la modernità capitalistica è sempre fatta in nome di un passato idealizzato, reale o mitico. Qual è il passato che serve come punto di riferimento al marxista Walter Benjamin nella sua critica della civiltà borghese e delle illusioni del progresso? Se negli scritti teologici giovanili si parla spesso di un paradiso perduto, negli anni trenta è il comunismo primitivo a giocare questo ruolo [...] Benjamin interpreta la «vita anteriore» evocata come un riferimento a un'età primitiva ed edenica, in cui l'esperienza autentica esisteva ancora e in cui le cerimonie del culto e le feste permettevano la fusione del passato individuale e del passato collettivo. Questa è dunque l'*Erfahrung* che alimenta il gioco delle «corrispondenze» [...] e ispira il suo rifiuto della catastrofe moderna: «L'importante è che le *correspondances* fissano un concetto di esperienza che ritiene in sé elementi culturali». [...] Questi «elementi culturali» rinviano a un passato lontano [...] sono le date del ricordo. Non sono date storiche, ma date della preistoria.³¹²

Si tratta di una convinzione che è legata ad una specifica immagine sociale, una formazione immaginaria cui corrisponde una non precisissima ma facilmente afferrabile legge di socialità, che ha intaccato fin da subito l'ecosocialismo. Possiamo vederla chiaramente poiché quest'ultimo fatica ancora oggi a liberarsene. In qualche modo, la nostra ricostruzione mostrerà come il cammino politico dell'ecosocialismo sia quello di un abbandono progressivo del mito di un passato che con ogni probabilità non fu mai, verso una ri-adozione del materialismo critico. In essa, è necessario dirlo, il passato non è assente, così come non può esserlo la sua funzione immaginaria. Il passato sarà, però, determinato da quella legge, ibrido di ripetizione e contraddizione, che qui abbiamo

³¹¹ M. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, cit., p. 20.

³¹² *Ivi*, pp. 23-24.

menzionata come *après-coup*, che è stata chiamata in altri tempi *motore della storia*, e in cui il passato è quella carica che rincara sulla rottura nel presente e prepara la tendenza futura, e non un ricordo perduto, uno scenario magico o una dimensione per cui provare malinconia.

Avere *routine* significa avere sacrificato le proprie idiosincrasie, aver sacrificato la capacità di provare disgusto. E questo rende malinconici. [...] Niente esprime meglio la *routine* dell'ironia che fa lievitare lo sbattuto impasto dell'opinione privata come quello di una torta. Dobbiamo solo dolerci del fatto che la sua impertinenza sia così priva di qualsiasi rapporto sia con le forze ideologiche che con quelle politiche. [...] La grottesca sottovalutazione dell'avversario che sta alla base delle loro provocazioni non è l'ultimo dei segni che rivelano quanto la posizione di questi radicali di sinistra sia una *posizione perduta*. Questi intellettuali hanno poco a che fare con il movimento operaio. Sono invece un fenomeno di disgregazione borghese, che fa da contrappunto a quella mimetizzazione feudale che l'impero ha ammirato nell'ufficiale in congedo.

I radicali di sinistra sono la mimetizzazione proletaria della borghesia in sfacelo [...] il loro significato politico si riduce a convertire riflessi rivoluzionari [...] in oggetti di distrazione, di divertimento, di consumo.

In tal modo l'attivismo seppe privare la dialettica rivoluzionaria del suo carattere di classe, dandole il volto indeterminato del sano buon senso. [...] L'espressionismo presentò i gesti rivoluzionari, il braccio levato, il pugno, confezionati in cartapesta. [...] Una saccente ironia crede che questi pretesi modelli siano molto di più delle cose stesse, fa grande sfoggio della propria povertà e si rallegra del vuoto che le si spalanca davanti. [...] Insomma, questo radicalismo di sinistra è proprio e precisamente quell'atteggiamento a cui non corrisponde più nessuna azione politica. *Non è a sinistra di questa o quella corrente, è semplicemente a sinistra del possibile*. Poiché non mira ad altro, a priori, che a godere di se stesso, in una quiete negativistica. La trasformazione della lotta politica da coazione a decidere a oggetto di piacere.³¹³

È difficile credere che Benjamin pensasse al 'balzo di tigre nel passato' della rottura dialettica come ad un atterraggio senza ritorno o ad una sconfitta senza soluzione. Altrettanto, ci pare strana l'idea che egli avrebbe accettato come chiave di volta del suo pensiero un umore melanconico, ma Löwy fa un ottimo lavoro nel tentare di convincerci a questo indirizzo. Poiché egli è tutto fuorché uno sprovveduto, sa anticipare le critiche, e premette che solo nel contesto di una soluzione dialettica fra materialismo e messianismo si dimostra la necessità della risposta romantica. La quale, però, nel tempo, ci dice, non è stata colta dalle tre consuete interpretazioni di Benjamin, "la scuola materialistica [...] la scuola teologica [...] [e] la scuola della contraddizione"³¹⁴. Queste, tutte assieme, sono state incapaci di cogliere come egli "ama[sse] paragonarsi a un Giano, che con un volto guarda Mosca e con l'altro Gerusalemme"³¹⁵. Una teoria bifronte che egli è pronto a decantare, insegnandoci come leggerla.

Il messianismo è, secondo Benjamin, al centro della concezione romantica del tempo e della storia [...] [egli] cita tra l'altro questo stupefacente passo del giovane Friedrich Schlegel: «Il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di

³¹³ W. Benjamin, *Malinconia di sinistra*, in *Avanguardia e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1979, pp. 169-170.

³¹⁴ M. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, cit., p. 32.

³¹⁵ *Ibidem*.

Dio è l'inizio della storia moderna». Qual è il rapporto tra le due «immagini utopiche», il regno messianico e la rivoluzione?³¹⁶

Ora, per l'economia del nostro discorso serve affondare nell'incongruenza fra romanticismo e concezione materialistica del tempo. Non ce ne verrebbe in tasca niente, se decidessimo di batterci con Löwy in una giostra all'interpretazione più aderente, tanto più a partire da quanto abbiamo detto di Benjamin. È interessante, invece, osservare le manovre evasive che Löwy mette in campo, sentendo la necessità di menzionare quanto sconfesserebbe il suo lavoro per poterlo minimizzare o per replicarvi. È uno strano azzardo quello che porta a far corrispondere l'univocità della decisione e l'eterogeneità del completismo.

In un primo momento egli sembra distinguere radicalmente la sfera del divenire storico da quella del messia: «nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messianico». Immediatamente dopo costruisce su questo abisso apparentemente invalicabile un ponte dialettico. [...] La dinamica del profano, che egli definisce come «la ricerca di felicità dell'umanità libera» [...] può «favorire l'avvento del regno messianico».

La formulazione di Benjamin [...] cerca di stabilire una mediazione tra le lotte di liberazione, storiche, «profane» degli uomini e il compimento della promessa messianica. Come si articoleranno questi fermenti messianici, utopici e romantici con il materialismo storico? Il marxismo diverrà gradualmente un elemento chiave della sua concezione della storia a partire dal 1924, quando legge *Storia e coscienza di classe* di Lukacs e scopre il comunismo grazie ad Asja Lacis. Nel 1929, Benjamin parla ancora del saggio di Lukacs come di uno dei rari libri che restano vivi e attuali: «La più organica e serrata opera filosofica della letteratura marxista». [...] Questo testo mostra quale fosse l'aspetto del marxismo che interessava Benjamin e che gli permetterà di illuminare di nuova luce la sua visione del processo storico: *la lotta di classe*.

Ma il materialismo storico non sostituirà le sue intuizioni «antiprogrediste», d'ispirazione romantica e messianica.³¹⁷

C'è un detto popolare che, come spesso accade, non ha una formula precisa, ma recita più o meno come segue: “tutto ciò che viene detto prima di un ‘ma’ non conta nulla”.

Leggere questi passi ci fa una notevole impressione. La ricostruzione è ineccepibile, il termine medio della dialettica instaurata fra profanità e messianismo è chiaro: la lotta di classe permette la soluzione in una teoria del processo dialettico che si chiama materialismo storico. *Ma*.

Le considerazioni che Löwy fa seguire a questa sua avversativa dimostrano, come già abbiamo riportato, il carattere antiprogredista delle teorie benjaminiane (o meglio, la contaminazione fra rivoluzione e catastrofe), e non la loro matrice romantica. L'anno dei testi su cui sceglie di concentrarsi resta il 1929, in cui compaiono sia la menzione di *Storia e coscienza di classe* che il testo sul surrealismo, dal quale andrebbe dedotto l'apparato critico romantico e pessimista. Diverse

³¹⁶ *Ivi*, p. 15.

³¹⁷ *Ivi*, pp. 16-17.

cose andrebbero dette di questa scelta cronologica, ma a noi interessa risolvere brevemente due questioni, di cui una principale, l'altra invece secondaria. Cominceremo da quest'ultima.

Durante un breve periodo «sperimentale», tra il 1933 e il 1936, l'epoca del secondo piano quinquennale, alcuni testi marxisti di Benjamin sembrano vicini al «produttivismo» sovietico, con una adesione poco critica alle promesse del progresso tecnologico [...]. [I]n questo periodo il pensiero di Benjamin è abbastanza contraddittorio: talvolta egli passa molto rapidamente da un estremo all'altro, [...] si trova allo stesso tempo un elemento costante della sua riflessione marxista – la tendenza materialistica – e una tendenza «sperimentale», che lo induce a spingere alcuni ragionamenti fino all'estreme conseguenze. Egli sembra tentato dalla variante sovietica dell'ideologia del progresso, salvo poi reinterpretarla a modo suo. Alcune letture marxiste dell'opera di Benjamin privilegeranno proprio questi testi, più vicini a un materialismo storico «classico», se non ortodosso. Se faccio il contrario, ciò dipende dai miei interessi e dalle mie scelte filosofico-politiche, e anche dal fine del mio lavoro.³¹⁸

Si tratta solo di apporre una nota: non ci interessa approfondire perché e con quale grado di successo, ma Löwy in più punti riporta ed evidenzia non solo l'antistalinismo di Benjamin, ma lo avvicina addirittura ad un campo molto largo, di aria vagamente trotskista. In un paio di casi il discorso è riportato, per così dire, in modo 'indiretto' – a Benjamin interessa l'opera di Naville, Naville diventò trotskista nel contesto del panorama francese³¹⁹ – a volte, invece, più diretto: “Un altro esempio della sua autonomia rispetto allo stalinismo, non necessariamente legata alla questione del romanticismo, è il suo interesse per Trockij: nella primavera 1932, in una lettera a Gretel Adorno, scrive – riferendosi all'autobiografia del fondatore dell'Armata rossa – che da anni non leggeva nulla «con altrettanta attenzione, quasi senza prendere fiato». Jean Selz, che l'aveva conosciuto a Ibiza nel 1932, riferisce che egli era a favore di «un marxismo apertamente antistalinista; egli manifestava una grande ammirazione per Trockij»³²⁰. Al netto del fatto che una tesi di questo genere meriterebbe di più di qualche menzione e un resoconto di seconda mano per essere affermata, a noi non interessa criticarne la solidità. Ciò che più vogliamo metter in chiaro è come, fin dai suoi albori, il contesto ecosocialista, a fianco ad una più o meno netta condanna dell'impianto sovietico e del marxismo ortodosso, senta di doversi affrancare dal paradigma principale al punto da appoggiarsi spontaneamente a correnti minoritarie o alternative. Più che un attacco teorico strutturato, da parte nostra, vorremmo proporre una sorta di avvertenza generale: se c'è qualcosa che, quando lo si adopera, funge bene da catalizzatore per velocizzare soluzioni volte al “pio desiderio” o dettate dal “così deve essere”, questo è proprio l'imperativo al trovare una soluzione nell'immediato, il desiderio di scovare un *escamotage* semplicemente guardando qua e là, vagliando le alternative disponibili al momento in cui si incontra una contraddizione, e non

³¹⁸ *Ivi*, p. 21.

³¹⁹ Si veda *ivi*, p. 19.

³²⁰ *Ivi*, p. 25.

mettendosi al lavoro per dare seguito ad essa. È un tipo di *evasione* molto particolare, non così raro, e che nel suo *modus operandi* vagamente schizofrenico (“non sosterrò questo, bensì quest’altro”), può essere estremamente deleterio per chi lo adotta, e consiglieremmo di evitarlo. Si rischia, altrimenti, di risolversi all’indirizzo di un sinistro opportunismo.

La questione primaria che ci deve preoccupare per chiudere con Löwy, invece, è metodologica. Decidendo di non articolare il principio strutturale della lotta di classe e facendo virare il discorso ecologista sul preteso termine medio del romanticismo, egli fa riarretrare il discorso sul piano della morale, lasciando che la dimensione politica si ammali quasi dello stesso economicismo che abbiamo attribuito alle utopie capovolte e alla loro incapacità di mettere in dialettica piano universale e piano particolare. Questa stessa opposizione sterile, fra dimensione individuale pretestuosamente universalistica, connotata romanticismi e passatismi – dimensione, per farla breve, idealista – e concretezza dell’agire storico (profana e situazionale), si ripete qui in una distinzione squisitamente adialettica e di sapore religioso: quella fra spirituale e materiale.

Ancor più importante è come Löwy capisca benissimo di star lavorando in odore di materialismo dialettico e di starsi imbarcando, perciò, in un pensiero riguardo la funzione processuale della lotta di classe. Egli decide coscientemente, allora, di utilizzare la falsa distinzione spirito/materia per disinnescarne o ridurne la portata.

C’è dunque, secondo Benjamin, una dialettica del materiale e dello spirituale nella lotta di classe, che oltrepassa il modello piuttosto meccanico della struttura e della sovrastruttura: la posta in gioco della lotta è materiale ma la motivazione degli attori sociali è spirituale. Se non fosse animata da certe *qualità morali*, la classe dominata non saprebbe combattere per la sua liberazione. Cerchiamo di comprendere meglio il marxismo benjaminiano. Il concetto più importante del materialismo storico non è per lui il materialismo filosofico astratto: è *la lotta di classe*. Essa è sempre presente «agli occhi di uno storico che si è formato su Marx». Essa permette di comprendere il presente, il passato e il futuro, e anche il loro segreto legame. Essa è il luogo in cui teoria e prassi coincidono – e sappiamo che questa coincidenza ha attirato per la prima volta Benjamin verso il marxismo.³²¹

Anche quando la si volesse slegare dal “modello piuttosto meccanico della struttura e della sovrastruttura”, è complesso chiudere la logica concreta della lotta di classe entro i limiti delle velleità individualistiche di una narrazione letteraria, o entro l’attribuzione alle masse di intrinseche “qualità morali”. Benjamin lo sa bene, e sa che ciò che è primario, nella lotta di classe, è la prassi, e che ad una prassi individuale consegue solamente una politica individuale.

«L’idea di ogni attività umana mi fa ridere» - questa dichiarazione di Aragon indica molto chiaramente quale strada dovesse percorrere il surrealismo dalle origini fino alla sua politicizzazione. Pierre Naville [...] ha definito giustamente «dialettico» questo sviluppo, nel suo ottimo scritto *La révolution et les intellectuels*. In questo

³²¹ *Ivi*, pp. 53-54.

passaggio da un atteggiamento estremamente contemplativo a un'opposizione rivoluzionaria, una parte fondamentale è svolta dall'ostilità della borghesia per qualsiasi dimostrazione di libertà spirituale radicale. Questa ostilità spinse il surrealismo a sinistra. Determinati eventi politici, soprattutto la guerra del Marocco, accelerarono questo sviluppo. Con il manifesto *Gli intellettuali contro la guerra del Marocco*, che fu pubblicato sull'*Humanité*, era raggiunta una piattaforma completamente diversa [...].

Poco dopo la fine della guerra, durante una festa in onore di un poeta a cui partecipavano elementi nazionalisti, i surrealisti proruppero nel grido «Viva la Germania!», ma così rimasero nei limiti dello scandalo, verso il quale la borghesia – com'è noto – è altrettanto insensibile quanto è invece sensibile all'azione concreta.³²²

Il surrealismo non è politico, al più attraverso di esso si può intuire come muovere un passo verso la politicizzazione. Il limite della postura estetica, con tutti i pregi, sta proprio nella sua tendenza alla sola opposizione immediata, alla mancanza di consequenzialità concreta. Di questi pregi e di questi difetti ci parla Benjamin. Solo decidendo di prendere i primi e omettendo i secondi si può sostenere che, morale romantica o morale surrealista, uno slancio etico/estetico possa sostituirsi ad una logica concreta. La morale, essendo un oggetto sociale, è un prodotto del motore della storia, una sua conseguenza, e non una sua sovradeterminazione – a meno che non sia già *morale di stato*, con le sue leggi, le sue ammende ed i suoi sbirri. Essa può concretizzare la funzione immaginaria del passato – su questo diamo perfettamente ragione a Benjamin – ma certo può anche soffrirla, ed è quanto dobbiamo rispondere al romanticismo di Löwy.

È tipico di questi intellettuali francesi di sinistra (proprio come dei loro equivalenti russi) il fatto che la loro funzione positiva derivi interamente da un senso di dovere, non già nei confronti della rivoluzione, ma della *cultura tradizionale*. Nella misura in cui è positiva, *la loro prestazione collettiva si avvicina a quella dei conservatori*. [...]

La caratteristica di tutta questa posizione borghese di sinistra è il suo incurabile abbinamento della prassi politica con una morale idealistica.³²³

³²² W. Benjamin, *Il surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, in *id.*, *Opere complete vol. III. Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino 2010, pp. 207-208.

³²³ *Ivi*, p. 209.

Ecologia dialettica o chimismo: Sergej Podolinskij.

Una cosa è certa: non siamo in un'era 'post-materiale'. I "fattori esterni" (ossia quelli determinanti le fluttuazioni dei costi) devono essere visti come parte integrante dell'economia, alla quale è connaturata l'introduzione di risorse e l'espulsione di residui. All'appropriazione di risorse e alla produzione di scarti corrisponde una distribuzione ecologica dei conflitti³²⁴, che dà origine, alle volte, a movimenti ambientalisti.³²⁵

L'ecosocialismo reintroduce l'oggettività logica e scientifica del materialismo nel dibattito ecologico che lo aveva espulso nelle sue varianti storiche borghesi, in favore delle figure del capovolgimento e dei rispettivi immaginari sovrastrutturali. Si tratta di un privilegio sudato quello che guadagniamo grazie al lavoro di questi pensatori, nostri contemporanei: d'ora in avanti, quando introdurremo nel discorso la nostra notazione ($S \rightleftharpoons A$) non staremo più tentando di far ammettere al banco un elemento *per noi* e fuor di discorso. Potremo, tutt'al più, incontrare dell'insofferenza nei confronti della formalizzazione (o delle pretese metodologiche implicate nel volerne proporre una). L'isomorfismo, la contraddizione ed il nodo in cui si traduce la relazione concreta fra *lavoro* e *natura* non è mai stato un nostro parto, ma ora potremo dividerne anche l'onere e la responsabilità.

L'attività economica, in quanto produttrice di valori d'uso, è dunque concepita come una forma modificata del ricambio organico (*Stoffwechsel*) tra l'uomo e la natura, come dice Marx con un termine significativamente mutuato dalle scienze naturali del suo tempo. Il concetto di *ricambio organico* è di straordinaria modernità; esso equivale all'idea del metabolismo della natura, fatto di cicli di materia e di flussi di energia, sostrato delle mutue relazioni fra le specie e fra esse e l'ambiente circostante, qual è proprio della moderna ecologia.³²⁶

Dato che il metodo dialettico è una cosa seria, capita non di rado che esso ci si imponga e tracci il nostro posto le direzionali del lavoro. Crediamo che il primo attrito ad attenderci in questo nuovo campo riguardi la nostra pretesa di formalizzazione, ora che abbiamo superato (si fa per dire) il comparto soggettivista dell'ecosocialismo – quello che leggendo $S \rightleftharpoons A$ esprimerebbe una predilezione per S, al grido di: "una nuova logica, per una nuova avanguardia e infine un nuovo mondo!". Anche seguendo il suo percorso storico, passato questo primo momento concettuale, il pensiero ecologico ha saputo riscoprire il valore degli strumenti scientifici e della loro oggettività fredda: là dove l'incontro con la questione ecologica non è avvenuto in modo immediato, ovvero come risposta ad un bisogno composito di affrancamento da una linea e pionierismo di campo, il connubio è emerso in rapporto ad una ricerca scientifica *dura*, condotta dentro e fuori dagli ambienti influenzati dal socialismo.

³²⁴ L'autore sottintende che qui si possa leggere un bisticcio tra 'conflitti d'interesse' e 'conflitti sociali'.

³²⁵ J. Martinez-Alier, *The Environmentalism of the Poor*, cit., p. 267.

³²⁶ T. Bagarolo, *Marxismo ed ecologia*, cit., p. 22.

D'altronde, trattandosi di una scienza degli scambi energetici, è stato ovvio fin dal primo momento associarla alle sezioni più tecniche del pensiero, compreso quello marxista, tanto che le note dello stesso Marx che sembrarono più vicine al discorso sono quelle in cui si sente l'influenza di Justus von Liebig (chimico, autore di una importante legge secondo cui la crescita organica è determinata specialmente dalle quantità della risorsa più scarsa fra quelle disponibili). Tutto ciò, dal punto di vista del processo, è del tutto positivo: si innesta nel nostro discorso, e in una ricostruzione dell'ecomarxismo, come articolazione dialettica del nodo $S \rightleftharpoons A$, principale alternativa (o corollario) delle interpretazioni soggettiviste e dell'idealismo romantico. È necessario, allora, far fronte a quella corrente che per prima ha prodotto una teoria della continuità fra 'scienza' e *Stoffwechsel*. Poiché propriamente farebbe parte della tradizionale 'filosofia della natura', la questione ci potrebbe invogliare a fornire una fastidiosamente lunga lista di precedenti storici. Però noi sappiamo, per fortuna, che "[c]onvocare Hegel e la dialettica è sempre cosa indispensabile quando un revisionismo dall'aria scienziata prende piede."³²⁷

Intorno all'espressione di chimismo, [...] si può del resto osservare che non dev'essere intesa come [...] il vero e proprio cosiddetto chimismo. [...] Più in particolare l'oggetto chimico è anzitutto, come una totalità per sé stante in generale, un oggetto riflesso in sé [...] — una base indifferente, l'individuo non ancora determinato come differente. Ma [...] l'oggetto chimico non torna in lui stesso nella totalità individuale [...] un oggetto chimico non si può concepir per se stesso, e l'essere dell'uno di essi è l'essere di un altro. In secondo luogo poi [...] l'oggetto chimico, [è] la contraddizione del suo immediato esser posto e del suo immanente concetto individuale, è una tendenza [...] a dar l'esistenza alla totalità oggettiva del concetto.

Resta quindi un oggetto che non sta per sé, ma tale che è teso in senso contrario dalla sua natura stessa, e che dà principio per determinazione sua propria al *processo*.³²⁸

Quale sarebbe lo scientismo che sentiamo nell'aria e che ci consente di tirare in ballo Hegel? Non è facile rispondere, perché si tratta più di una pratica di analisi e di metodo, filtrata col tempo nel lavoro dell'uno o dell'altro autore, senza forse mai ottenere una formulazione o un'etichetta specifica. Per averne una prima idea, potremmo esporla in questi termini: laddove le utopie capovolte, non avendo un apparato analitico materialista, approdavano alla coppia amministrativismo universale/pratiche morali individuali, impostando l'attivismo su principi quantitativi e meccanicisti, ci sono stati casi in cui introdurre in modo troppo granitico i principi della dialettica nel campo delle scienze tecniche ha prodotto gli stessi cortocircuiti logici e politici — una tendenza generale a pensare '↔' e soprattutto il lavoro in modo astratto, in un discorso, però, più strettamente materialistico.

³²⁷ A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, cit., p. 41.

³²⁸ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica vol. 2*, Editori Laterza, Roma-Bari 2004, p. 826-827.

La figura del chimismo è precisa per trattare questo fenomeno, e ci offre un'immagine paradossalmente chiara di come queste ipotesi scientifiche, che sono apparati concettuali di dinamiche reali, siano il primo passo per cogliere $S \rightarrow A$ entro la sua concreta determinazione dialettica, anche se ancora intesa come grezzo processo, rapporto fra elementi e totalità dello *Stoffwechsel*. Quantomeno ci troviamo di fronte una logica politica fondata sul processo, per quanto, nello scientismo che intende la materia astrattamente e come elemento neutrale o inerte, "l'unità negativa del neutrale proviene da una differenza presupposta; la determinatezza dell'oggetto chimico è identica coll'oggettività sua. [...] [Nel] processo considerato questa differenza non è tolta che immediatamente [...] e così il prodotto del processo è soltanto un'unità formale."³²⁹

Una figura paradigmatica per il venire al mondo di questa tendenza all'"unità formale" è quella del medico ucraino Sergej Podolinskij. La storia di Podolinskij è insolitamente entusiasmante, e si svolge su due sequenze temporali distinte, una biografica e una, per così dire, *agiografica*.

La sua biografia³³⁰ ci racconta di un intellettuale di estrazione borghese, nato a Jaroslavka, non lontano da Kiev, nel 1850. Quest'ultima è anche la città in cui, nei primi anni Settanta dell'Ottocento, egli condusse i suoi studi e iniziò la militanza politica. Venne in contatto in quel periodo con istanze comuniste di base studentesca ("*hromada*" era la parola ucraina per identificare le comuni che si tentava di istituire), e progressivamente entrò fra le maglie larghe del movimento populista. Nello stesso periodo si legò al docente di economia politica Nicolaj Ziber, uno dei primi accademici in assoluto, soprattutto in economia, ad adottare il socialismo come suo modello critico di riferimento. Condotta da quest'ultimo in viaggio nella vecchia Europa, e per il tramite delle sue conoscenze nel movimento eversivo (in particolare per intercessione del massimo ideologo dei populisti, Pëtr Lavrovič Lavrov), Podolinskij incontra personalmente Marx ed Engels, a Londra, nell'estate del 1872. Quello che più colpisce di questa storia di connessioni politiche ed accademiche è come, in tale frangente, egli abbia potuto sostenere, di fronte a Marx in persona, che era giunto a conclusioni estremamente simili a quelle del *Capitale* riguardo la teoria del valore, tuttavia partendo da tutt'altre premesse che non quelle marxiane. L'ipotesi di Podolinskij postulava,

³²⁹ *Ivi*, p. 829.

³³⁰ In italiano l'opera, la storia politica e la biografia di Podolinskij è stata redatta principalmente (sul subito in modo non ufficiale) da Tiziano Bagarolo. Dal lavoro di quest'ultimo, morto prima di poterlo portare a termine, è nato S. A. Podolinskij, *Lavoro ed energia. L'atto di nascita dell'economia ecologica*, Stampa Graphot, Gassino Torinese 2011. Abbiamo deciso di spendere le righe che seguono per ricostruire la biografia dell'autore, e le informazioni che riporteremo sono per intero prese da quest'opera. La scelta è dovuta ovviamente all'economia del nostro lavoro, ma anche al fatto che informazioni riguardo Podolinskij sono molto difficili da reperire in particolare in lingua italiana, in ragione della limitatissima diffusione avuta dal testo scaturito dal lavoro di Bagarolo, per quanto possano essere rinvenute online in forma ridotta in un "Dossier Podolinskij" contenente la bozza di quanto sarebbe dovuto diventare l'introduzione del detto testo [<https://www.amrcontrovento.it/1992/04/17/sergej-podolinskij-una-proposta-di-socialismo-ecologico-negli-anni-ottanta-del-xix-secolo/>].

infatti, una continuità diretta fra la teoria dell'energia fornita dalla fisica, come descritta da Carnot, e l'economia. Per balzana che possa risultare questa proposta, in fin dei conti parecchio riduzionista, si tratta certamente di una prima messa in questione di S↔A nei termini di un processo oggettivo e concreto, seppur ancora – lo vedremo meglio – lontana da un'articolazione dialettica, e anzi piuttosto orientata alla neutralità. Inframmezzato dal rientro in patria, dalla professione gratuita del suo mestiere di medico ai contadini, come parte dell'attivismo politico *narodnik* (nome generico dello schieramento populista, che darà vita all'organizzazione rivoluzionaria *Narodnaja Voljja*, ovvero “Volontà del popolo”), il suo lavoro teorico lo portò a partecipare alla Prima Internazionale (dove parrebbe abbia mostrato interesse per la compagine anarchica) prima di conseguire la laurea con una tesi sulla biochimica del pancreas che sarà menzionata positivamente da Ivan Pavlov. In questo periodo compaiono diverse pubblicazioni a nome di Podolinskij, le quali, a seguito dell'esilio dall'Ucraina e il trasferimento presso gli intellettuali e i militanti di stanza in Europa, iniziano ad essere tradotte e diffuse anche ad occidente, dove egli personalmente contribuisce all'apertura della rivista di ispirazione populista *Hromada (Comune)*, a Ginevra.

Esulando dai testi di carattere più storico-politico e dal lavoro scientifico per la sua tesi, se ci concentriamo su quanto egli aveva esposto a Marx, scopriamo che di quell'intuizione ecologico-economica ne vengono date quattro formulazioni molto simili fra loro, pubblicate in quattro lingue su quattro diverse riviste, fra le quali l'italiano. Comparve, infatti, su *La plebe* nel 1881 un articolo dal titolo “*Il socialismo e l'unità delle forze fisiche*”. A seguito di queste pubblicazioni, che in alcuni casi hanno probabilmente visto anche la vidima dei dirigenti socialisti, nello stesso anno segue una breve combinazione di scambi epistolari, tutto sommato un vero e proprio carteggio, che comprende: due lettere inviate da Podolinskij a Marx, una inviata a Lavrov, una menzione di una non ritrovata lettera di Marx a Podolinskij, un breve botta e risposta fra Marx ed Engels riguardo le ipotesi dell'esule ucraino, e infine una raccolta di commenti di Marx proprio all'articolo de *La plebe*. Per quanto non ancora editi nella MEGA, questi appunti manoscritti sono stati non da molto reperiti e pubblicati, spesso assieme alle non proprio entusiaste considerazioni espresse da Engels sul pensiero di Podolinskij. La risposta che Marx stava evidentemente preparando per lo studioso ucraino non fu mai completata – d'altronde la morte lo avrebbe colto di lì a poco – ma soprattutto, se anche fosse stata pronta, in ogni caso non avrebbe trovato Podolinskij in buona salute: a seguito di alcune perdite fra i suoi famigliari, e l'abbandono da parte della moglie (fuggita in Russia con un altro militante *narodnik*) – siamo nel 1883/1884 – la sua psiche si deteriora. Viene riportato per intercessione materna a Kiev nel 1885, dove finisce per morire a soli quarantun anni, nel 1891.

La seconda cronologia ad interessarci è invece quella del rinvenimento dell'opera di Podolinskij. Per quanto non sia stato esattamente portato alla ribalta, il fatto che non sia rimasto abbandonato

alla storia lo dobbiamo ad un autore le cui posizioni sono approssimativamente nel solco che collega Gorz a Löwy, ovvero lo spagnolo Joan Martinez-Alier. Costui, nell'imponente *Economia ecologica*, ricostruisce il lavoro di Podolinskij come quello di un precursore illuminato che, assimilabile a Vernadskij (propugnatore a sua volta della teoria della *biosfera*), avrebbe anticipato teoricamente quanto, in merito al nodo Soggetto \leftrightarrow Natura, noi siamo costretti ad osservare solo oggi, forzati dalla sua crisi. Tutto, secondo Alier, sarebbe rimasto finora incompreso e taciuto a causa degli errori analitici e politici del marxismo prometeico e produttivista, ora colpevole anche di aver dimenticato l'opera di Podolinskij. Abbiamo già detto quanto poco sia possibile barcamenarsi con queste narrazioni pregiudiziali, e come ci convinca poco l'insistenza su tratti soggettivi di autori che si vorrebbe rendere *prismatici*, probabilmente nella speranza di potersi dare al lavoro teorico e politico senza sobbarcarsi la responsabilità di elaborare un portato storico. L'intenzione infatti, in questi casi, sembra proprio quella di tracciare una riga, giunti ad un punto della storia e della teoria di un movimento e di un contesto politico, per riadattare ai propri desideri ciò che si considera "salvabile".

È pur sempre la ragione a dover distinguere l'arte del riciclo da quella del revisionismo.

Il *trait d'union* che collega Podolinskij ad Alier, e quest'ultimo alla linea che passa per Gorz ed arriva al materialismo moralista di Löwy, è ancora una volta il singolarismo. Lo dimostrano le critiche che gli muove Matthew Huber, menzionando il suo famoso *Ecologia de los pobres*:

Il movimento ambientalista, nella sua forma odierna, è egemonizzato da professionisti della classe media. [...] Da questa condizione storica emerge quanto io chiamerei "ambientalismo del quotidiano" [*lifestyle environmentalism*]³³¹, la cui essenza è cercare di ottenere migliori risultati attraverso le scelte dei singoli consumatori [...] individuando lo stile di vita contemporaneo [...] come motore primario dei problemi ecologici. [...] Poiché l'ambientalismo del quotidiano incolpa il consumo di merci, e la stragrande maggioranza della società (ovvero la classe operaia, la classe lavoratrice) dipende da merci per sopravvivere, essa finisce per interessare solo una strettissima base di persone che non solo vivono vite da classe media relativamente confortevoli, ma che si sentono contemporaneamente in colpa nel farlo. Sotto il neoliberismo in particolare, il grosso della popolazione non si sente colpevole o complice nel suo consumo, bensì soggiogata da aspre limitazioni nell'accesso agli strumenti fondamentali dell'esistenza. L'ambientalismo del quotidiano, inoltre, produce un derivato [*offshot*], una distinta e in apparenza più radicale alternativa di politica ecologica, preponderante nel contesto della formazione accademica. Questa formazione accetta le premesse [...] secondo cui gli stili di vita legati al consumo moderno sono intrinsecamente dannosi, e perciò, accademici ecologisti radicali cercano ai margini della società una base più autentica per le politiche ambientaliste. Si tratta di quanto io chiamo "ambientalismo di sussistenza" [*livelihood environmentalism*]³³² e che a volte è detto "ecologia dei poveri". Questo genere di teorizzazione accademica sostiene che la base corretta per la mobilitazione ecologista debba vantare un'esperienza vissuta dell'ambiente. [...] In sé, quest'accademismo spesso romanticizza quelle che sono viste come vie di sussistenza antimoderne, ai margini del

³³¹ Concetto che descrive bene quanto noi abbiamo criticato nelle soluzioni del tipo "pratiche quotidiane"

³³² Qui Huber sostiene una linea identica a quella da noi adottata in merito ai diversi essenzialismi.

capitalismo globale. [...] Tuttavia, ancora una volta, coloro che lottano direttamente contro l'avvelenamento di comunità locali sono spesso ai margini della società *in toto*. Questo genere di lotte (ad esempio il Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra in Brasile o coloro che si battono per l'acqua potabile a Flint, in Michigan) sono ovviamente questioni di sopravvivenza importanti per chi vi è implicato. Tuttavia, la domanda strategica riguardo a come tradurre le preoccupazioni di sussistenza locali in un movimento ecologista ampio e di massa, in grado di affrontare il capitale, resta inesausta.³³³

Trarre le somme dell'opera di Alier non ci interessa granché, non ne emergerebbe molto di nuovo rispetto a quanto non abbiamo già avuto modo di esporre. Tuttavia, è interessante sottolineare i tratti che vengono esaltati, in questa operazione editoriale ed agiografica, sul lavoro di Podolinskij, presentato come talea che innesti “un essenziale elemento ecologico al tipo di marxismo populista che Marx stesso cercava a tentoni negli ultimi anni della sua vita, così influenzata dagli avvenimenti e dalle discussioni che avevano luogo in Russia”³³⁴.

Come appunta Bagarolo, queste affermazioni costituiscono “un giudizio impegnativo”³³⁵. Sono notevoli, soprattutto perché svolgono, oltre che un'operazione ideologica di inversione narrativa³³⁶, anche una funzione di copertura: il limite delle proposte del medico rivoluzionario di Kiev è tecnico, soprattutto su un piano scientifico, prima che su di uno politico e dialettico. L'intuizione che può legittimamente vantare, ovvero il saper trattare in continuità e in relazione concreta le dinamiche del lavoro umano e i cicli energetici della natura, è contemporaneamente il punto più alto e il vicolo cieco del discorso di Podolinskij, che, pur non coscientemente, tende ad una soluzione meccanicista del nodo $S \leftrightarrow A$. L'obiettivo che egli persegue è trovare il perfetto rapporto fra il lavoro svolto dall'uomo (nel senso di singoli corpi che bruciano calorie), il suo consumo energetico (nella forma di risorse naturali necessarie al sostentamento del singolo individuo al lavoro, calcolate in una media di 2000 kcal minime di alimentazione giornaliera), e un rapporto positivo nel complesso dell'entropia planetaria. Quest'ultimo termine, che sembrerà astruso, contiene il nocciolo della bizzarra genialità di Podolinskij, che per noi è particolarmente interessante, perché consiste in una definizione di $S \rightarrow$, ovvero del *lavoro*. È necessario ricostruirlo brevemente.

³³³ M. T. Huber, *Ecological Politics for the Working Class*, per “Catalyst Journal”, vol. 3 n. 1 (2019), [<https://catalyst-journal.com/2019/07/ecological-politics-for-the-working-class#fn-no-19>].

³³⁴ J. Martinez-Alier, *Economia ecologica. Energia, ambiente, società*, Garzanti, Milano 1991, p. 98.

³³⁵ S. A. Podolinskij, *Lavoro ed energia*, cit., p. 27. Riportiamo qui un passo ulteriore, scritto nel 2010, riguardante la funzione ideologica ed immaginaria che si può attribuire alle ricostruzioni a ritroso. Oggi, nel 2024, quando insegne e statue si avvicinano al prezzo di decine di migliaia di morti, lasceremo che ognuno tragga dal contenuto del testo quanto meglio crede: “In Ucraina e in Russia [Podolinskij] è riconosciuto, studiato e celebrato [...] Le sue idee sono state riprese e sviluppate da studiosi di primo piano. Un vero e proprio culto in chiave nazionalistica viene oggi tributato a Podolinskij in Ucraina, suo paese natale, dove portano il suo nome varie istituzioni scientifiche. Ciò ha fruttato una certa notorietà anche a un suo discendente che oggi vive in Australia e si dedica allo sviluppo dell'agricoltura biodinamica” – *ivi*, p. 29.

³³⁶ La quale si muove lungo queste direzionali: ‘se il comunismo ha fallito, storicamente e sul fronte ecologico, è perché la sua vera forma, tradita dalle azioni dei popoli che lo hanno adottato e schiacciata violentemente, è quella che si sarebbe prodotta se avesse prevalso la linea *narodnikaja* che noi ecologisti oggi dobbiamo incarnare’.

Il primo assunto di Podolinskij è che il complesso energetico globale tenda all'entropia, alla dispersione. Il flusso massimamente stazionario è costituito dall'irraggiamento solare, che si può calcolare matematicamente sezionando la superficie terrestre in n lotti (con n tendente ad infinito), e attribuendo ad ogni sezione un coefficiente di assorbimento. Poiché l'interesse primario di qualcuno che si adopera per le condizioni dei contadini è naturalmente la sussistenza del lavoro umano, egli rivolge la propria attenzione ai lotti adibiti alla produzione alimentare, in particolare quella agricola, anche perché più immediatamente comprensibile nei termini di questo paradigma. Tendendo il complesso globale alla dispersione, il lavoro umano, al costo di circa 2000 kcal/24h, consiste nel concentrare l'entropia e nel raffinarla, in qualche modo gestendola più *economicamente*. Il lavoro totale dell'umanità è considerabile, nel sistema entropico 'vita sulla Terra', come un catalizzatore del flusso energetico. La prova di Podolinskij è individuata proprio nell'agricoltura: a fronte del costo esiguo delle giornate lavorative di un essere umano, il rendimento di un campo lavorato, rispetto ad uno non lavorato, a parità di irraggiamento solare, aumenta notevolmente in disponibilità, essendo nella sua resa più omogeneo e meno soggetto a variazioni.

I "bio-economisti"³³⁷ guardano ai processi economici dal punto di vista dei principi termodinamici, insistendo che questi vadano applicati sia ai sistemi naturali che ai sistemi prodotti o trasfigurati dall'uomo. Il secondo principio della termodinamica evidenzia un aspetto chiave di ogni processo produttivo: l'attività economica, che dichiaratamente soddisferebbe i bisogni umani, opera inversamente alla tendenza dell'universo a raggiungere uno stadio progressivo di maggiore disordine, maggiore entropia. Il lavoro umano è opposto a questa legge del mondo fisico: mette in moto energia latente della natura, convertendola da "primitiva" ad energia "addomesticata", utile. Tuttavia, per mettere a disposizione questa energia utile, una certa quantità di energia umana deve essere spesa, o sotto forma di energia immagazzinata in macchine adibite, o in forma di lavoro umano.³³⁸

I più aspri critici dell'antropizzazione, fra cui si incontra spesso qualche sostenitore del *livelihood environmentalism*, resterebbero pietrificati di fronte a questa visione del processo produttivo agricolo estremamente razionalistica, che oggi sarebbe un attacco frontale alle proposte di coltivazioni spontanee e alle teorie della biodiversità. Podolinskij ovviamente è molto più attento e fine di quanto non abbiamo lasciato trasparire; ad esempio, sulle questioni del dispendio mineralogico del suolo coltivato e delle risorse non costanti come l'apporto idrico. Certamente, però, le sue teorie non sembrano porre come problema in sé l'intervento umano sull'ambiente.

Tralasciando queste note di colore, l'ordine di idee che vogliamo seguire è il seguente: se trattiamo come un caso questa prima apparizione di una teoria materialista e formalizzata del nodo, come ha proposto Alier, notiamo come in esso si siano, in qualche maniera, *stessute* due linee di un intreccio,

³³⁷ Poche righe più su nell'articolo citato, Deleage ricollega questa definizione alla corrente facente riferimento al nome di spicco di Nicholas Georgescu-Roegen

³³⁸ J. Deleage, *Eco-Marxist critique of Political economy*, in "Capitalism Nature Socialism", vol. 1 issue 3, Routledge, Oxon (UK) 1989, pp. 15-31, p. 21 [traduzione nostra].

come nel tentativo di perseguirle isolatamente, sempre mantenendo, però, un po' come asso nella manica, che una possa rispondere ai problemi dell'altra: da un lato abbiamo l'oggettivismo formalista con cui Podolinskij sostiene la propria definizione di lavoro, dall'altro la linea soggettivista (in senso singolarizzato e romantico) dell'essenzialismo, che Alier coltiva nel racconto del movimento *narodnik*. Le argomentazioni per protagonismo – che calcano sugli spasimi di Marx morente, sull'autenticità dei poveri, sull'eroismo ucraino – e i soggettivismi, non ci preoccupano più. Diverso è per i problemi del comparto oggettivo, invece. Soprattutto quando li osserviamo nella loro materialità grezza, nell'intenzione, che essi esprimono, di rispondere alla fame con una formula o un coefficiente che suggerisca un determinato quantitativo come 'il giusto lavoro sindacale'. Podolinskij arriva a proporre il corpo umano come prototipo di macchina perfetta dal rendimento calcolabile, e ci pare che, nella loro limitatezza, questi discorsi abbozzino una via concettualmente più viva.

Il *lavoro* non è semplicemente la primaria fonte di energia capace di auto-rinnovamento, come definito dalla teoria marxista. La sua riproduzione dipende completamente dal continuo introito di energia a basso tasso di entropizzazione, che può arrivare dal sole direttamente (per irradiazione), o indirettamente (come nel caso dell'energia eolica o idraulica e dall'irradiazione solare immagazzinata nei combustibili fossili – idrocarburi, carbone, gas) o, in alternativa, in più ridotta percentuale, da flussi geotermici e dal nucleare.

L'energia, in ogni caso, non può essere *creata* dal lavoro o da una macchina, deve sempre essere assorbita dall'ambiente. Questa stessa estrazione sottostà a certe leggi. Così come serve lavoro per produrre lavoro, è necessaria dell'energia per estrarre energia dall'ambiente, ed esattamente come nell'economia della crescita, il lavoro può produrre più [energia] di quanta non sia necessaria per la sua stessa riproduzione, così che l'energia estratta dalla natura è generalmente maggiore di quella spesa per la sua estrazione. Il rapporto lavoro ottenuto/lavoro speso è di primaria importanza in economia: è imperativo che esso si mantenga maggiore di uno; il *surplus* corrispondente alla differenza tra energia ottenuta ed energia investita è energia *netta*.³³⁹

Sembra, certo, un modo di procedere decisamente *discreto*, e tuttavia la maniera di presentare la realtà che si ottiene, per quanto astratta ed intellettualistica, prende indiscutibilmente su di sé la responsabilità connaturata al partecipare ad un processo reale senza finire ad inventare immaginari di astrusa sovradeterminazione, o manovre di affrancamento critico, o giustificazioni melanconiche.

Questi diversi processi, che si son dati a vedere come necessari, sono altrettanti gradi attraverso cui vien tolta l'esteriorità e l'esser condizionato, e da cui sorge il concetto qual totalità determinata in sé e per sé e non condizionata dall'esteriorità. Primo si toglie l'esteriorità reciproca degli estremi differenti e costituenti l'intera realtà [...] secondo vien tolta l'esteriorità dell'unità reale, l'unione come semplicemente neutrale [...] [il] terzo sillogismo, che è da un lato la restaurazione dei processi precedenti, toglie dall'altro lato ancora quell'ultimo momento di basi indifferenti, l'astratta immediatezza esteriore, la quale diventa in questo modo un momento proprio

³³⁹ *Ivi*, p. 22.

della mediazione del concetto per opera di se stesso. Il concetto, che ha tolto con ciò come esteriori tutti i momenti del suo esistere oggettivo e li ha posti nella sua semplice unità, è così completamente liberato dall'oggettiva esteriorità, alla quale si riferisce solo come ad una realtà inessenziale. Questo libero concetto oggettivo è lo *scopo*.³⁴⁰

Le formule del medico di Kiev mancano, crediamo, del terzo sillogismo descritto da Hegel. Non siamo gli unici a sostenere questa tesi interpretativa. Dobbiamo chiudere con la ricostruzione dell'agiografia che abbiamo incontrato, e nel farlo possiamo introdurre coloro che hanno fatto progredire il discorso nella direzione corretta. Alier non è rimasto una voce isolata. Il lavoro di Podolinskij, in qualche modo anche a causa sua, ha ricevuto diverse critiche. La pubblicazione dei testi di cui abbiamo ricostruito la produzione (commenti ed epistole marxiane compresi) la dobbiamo, infatti, soprattutto a chi non fu convinto dalle storie su un comunardo marxismo contadino tradito, e che perciò si interessò al caso. Nacque, in un contesto internazionale a traino statunitense, una vera e propria bibliografia su quest'autore dimenticato (eventualità che non evitò che in Italia egli venisse relegato alle letture ibride, addette allo specialismo accademico o al marginalismo militante). I nomi protagonisti di questa vicenda sono quelli di John Bellamy Foster e Paul Burkett³⁴¹, i quali possono essere immediatamente associati alla più importante rivista a noi nota nel campo della commistione fra marxismo ed ecologia³⁴², sicuramente la più affermata se consideriamo la nicchia di coloro che si autodefiniscono 'ecosocialisti', ovvero *Monthly Review*. Fondata nel '49, essa si è sempre esposta come una rivista di carattere socialista indipendente, ovvero sciolta da qualsiasi organizzazione politica specifica, e convogliando su di sé un buon numero di quelle sensibilità marxiste in disaccordo con le linee, per così dire, geopoliticamente principali. Ingredienti che ne hanno fatta una piattaforma perfetta affinché vi approdasse anche quell'attenzione per l'ecologia che abbiamo visto essere legata, per chi strutturalmente e per chi –

³⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica vol. 2*, cit., pp. 832-833.

³⁴¹ I testi da segnalare in merito sono innanzitutto: P. Burkett; J. B. Foster, *Metabolism, Energy, and Entropy in Marx's Critique of Political Economy: Beyond the Podolinsky Myth*, in "Theory and Society" Vol. 35, No. 1 (Feb., 2006), Springer Nature, Berlino 2006, pp. 109-156; *Iidem*, *Ecological Economics and Classical Marxism. The "Podolinsky Business" reconsidered*, in "Organization & Environment", Vol. 17 No. 1 (March 2004) Sage Publications, Thousand Oaks (USA) 2004, pp. 32-60; *Iidem*, *The Podolinsky Myth: An Obituary. Introduction to 'Human Labour and Unity of Force' by Sergei Podolinsky*, in "Historical Materialism" vol. 16 (2008), Brill, Leiden 2008, pp. 115-161. Tuttavia, è possibile trovarne menzione anche nei testi più importanti dei due, come *The Ecological Rift. Capitalism's War on Earth*, cit., p. 53.

³⁴² L'unico altro titolo che le potrebbe legittimamente essere appaiato è quello di *CNS Capitalism Nature Socialism*, rivista nata nell'alveo dell'opera di James O'Connor e dalla sua collaborazione con Barbara Lawrence. Non meno accademicamente rilevante, però questa rivista tende a mantenere un respiro più ampio di quello strettamente marxista, ponendosi sotto il termine ombrello dell'anticapitalismo, comprendendo pressoché tutto quanto abbiamo incontrato finora, mettendoci quindi nella condizione di escluderla da un discorso ecosocialista in senso stretto, per quanto correndo il rischio di risultare settari. Ci teniamo a specificare che questo giudizio non gode di proprietà distributiva: non tutti gli autori pubblicati su *CNS* sono da escludersi nettamente, tutt'altro – è tuttavia una questione di approccio che ne limita l'utilizzo come strumento d'analisi specifico per la figura che stiamo attraversando. Un'ulteriore nota doverosa a margine è questa: le due riviste menzionate non primeggiano per qualità teorica su altre pubblicazioni nazionali, ad esempio spagnole o brasiliane o francesi, bensì per distribuzione e diffusione, potendo far affidamento sull'uso corrente dell'inglese come lingua accademica universale.

come noi – in maniera contingente, alle correnti socialiste minoritarie. Bellamy Foster è da anni il direttore della rivista, e ne ha largamente influenzato l’approccio per il tramite di studi condotti, a quattro mani, con Burkett. È alla loro collaborazione che dobbiamo il noto *The Ecological Rift*, in cui si delineano più radicalmente le nozioni fondamentali di un materialismo ecologico di influenza marxista che trova la sua teoria centrale, similmente a come da noi proposto, nel concetto di *frattura metabolica*, ovvero la definizione che Marx riprende da von Liebig per descrivere la presenza di una crepa nello *Stoffwechsel*, ovvero $S \nrightarrow A$. Dalle considerazioni che essi poterono fare analizzando l’ipotesi scientifica del nodo, gli autori della rivista dedussero riguardo la proposta di Podolinskij sia le positività che gli intrinseci limiti.

Stando ai paragrafi di apertura del suo articolo e al suo carteggio con Marx, sembrerebbe che Podolinskij possa aver avuto come obiettivo un’analisi, nel linguaggio della fisica, che fornisse una base più solida alla marxiana teoria del lavoro socialmente necessario [*labor theory of value*]. Così, in ogni caso, è come i suoi computi di produttività sono stati interpretati da molti ecologisti critici di Marx ed Engels. È per questo che Martinez-Alier, dopo averne studiati gli esercizi energetici, ha precisamente sostenuto che Podolinskij si prefigurava di dare, con la propria opera, “una base scientifica alla teoria del lavoro socialmente necessario, un argomento che né Marx né Engels hanno riconosciuto”. Questa critica a Marx ed Engels è diventata nozione convenzionale, comunemente utilizzata per distanziare correnti di economia ecologica e marxismo. Si tratta, però, di una discreta esagerazione, se si considera come Podolinskij stesso non abbia intrapreso alcuna analisi del valore [*value analysis*] ne “*Il socialismo e l’unità delle forze fisiche*”. E diventa anche più discutibile quando si considera la difficoltà che si ha nel tentativo di tradurre direttamente gli *inputs* e gli *outputs* energetici in termini di economia del lavoro sociale come concepita da Marx. Per vedere nel lavoro di Podolinskij una base per la teoria del lavoro socialmente necessario, si deve assumere che (a) il lavoro umano possa essere riducibile ad *inputs* energetici da mettere direttamente in rapporto all’*output* complessivo della produzione e che (b) i quantitativi del flusso d’energia risultante possano essere tradotti immediatamente in valore-merce. Tuttavia, dal punto di vista della teoria marxiana, questi assunti si incagliano nelle relazioni complesse che intercorrono fra valore d’uso (risorse, prodotti e servizi direttamente od indirettamente utili ai bisogni ed allo sviluppo umano), valore del lavoro (il tempo di lavoro astratto necessario a produrre merci), e valore di scambio (i prezzi che le merci ottengono sul mercato). Secondo l’approccio marxiano il lavoro astratto deve essere reificato in valori d’uso smerciabili, e né i valori d’uso né il lavoro umano e le condizioni naturali che li producono possono essere ridotti a termini puramente energetici. Non c’è, soprattutto, alcuna stabile relazione ‘uno a uno’ tra lavoro astratto produttore valore, e lavoro concreto erogato (anche assumendo che quest’ultimo possa essere ridotto a pura energia), sia che si tenti di impostare la questione su un ulteriore asse, quello temporale, o tra le diverse industrie, o i diversi comparti produttivi.

In breve, nonostante il tentativo di Podolinskij di misurare la produttività energetica del lavoro sia stato rivelatore in molti aspetti, e consista in un contributo importante, è ben lontano da qualsiasi cosa che possa costituire effettivamente una fondazione energetica per la teoria del lavoro socialmente necessario di Marx. In effetti, la proposta di trasferire la produttività energetica del lavoro umano entro categorie del valore economico è

estremamente problematica in ogni aspetto, ed appartiene ad una lunga storia di riduzionismi energetici che sono stati contraddetti dalle figure più eminenti dell'economia ecologica.³⁴³

Avanzeremo un'ipotesi. Crediamo che si confermerà da sola nel momento in cui si osservasse la questione dal punto di vista di una ricerca che voglia produrre un apparato teoricamente fondato e saldo, capace di porre la correlazione fra crisi ambientale e crisi sistemica in maniera *concreta*. Eccola: le proposte di economia ecologica scientificamente riduzioniste, esemplificate dal chimismo di Podolinskij (la sua però, va detto, è “in favore di vento” rispetto a quelle contemporanee, anticipandole d'altronde di un secolo e mezzo), utilizzano ancora una forma incompleta di dialettica, tronca di quella sezione che, alle leggi del mondo, annetterebbe l'azione umana non più come elemento singolare e mistificatorio (come nei vari romanticismi) bensì come legge, sebbene particolare, *identica* e pari alle altre. Queste teorie “economiche” dimostrano, d'altro canto, scientifica ed oggettiva attenzione al ciclo delle risorse ed al metabolismo naturale. Sia quest'attenzione dovuta alla situazione globale che stiamo attraversando e alle narrazioni che vi vengono proposte, o alla volontà di individuare un nuovo terreno di analisi materialistico, o ad un'esperienza personale e propensione soggettiva – come nel caso impossibile da replicare di commistione fra formazione accademica, tendenze populiste e sensibilità per la questione contadina (appunto, il “*caso Podolinskij*”) – ad ogni modo esse costringono a prendere in considerazione, e a formalizzare in termini di una logica strutturale (ancora discreta), le fluttuazioni e i movimenti dell'economia politica.

La questione ecologica – è questo il risultato dell'approccio oggettivo – dimostra di aver bisogno di adottare un'ontologia concreta come quella da noi identificata nel materialismo dialettico.

Ciò porta con sé un monito: bisogna evitare di ripiombare, idealisticamente, in un chimismo meccanicista attraverso cui, in sordina, ci ritroveremmo a discutere un nuovo/vecchio dualismo fra oggettività dell'analisi e soggettività della prassi.

Fornendo ai militanti della lotta di classe operaia ciò che né i filosofi né i politici di alcuna società potevano sapere, Marx ha donato loro, per la prima volta nella storia, una concezione critica della filosofia che non fosse filosofica, ma scientifica. Facendo loro comprendere ciò che, in ultima istanza, della filosofia, celata sotto il travestimento di una *Ricerca* o di uno *Svelamento della Verità*, è lotta di classe nell'ambito della teoria, Marx ha dato loro gli strumenti per riconoscere scientificamente sia il ruolo della filosofia che le condizioni per determinare la prassi marxista in filosofia attraverso l'ideologia politica del proletariato e, con essa, come rettificare ed adattare tale determinazione agli obiettivi strategici della lotta di classe.

Conoscere le condizioni d'esistenza e il ruolo della filosofia non porta assolutamente a rimpiazzarla con una scienza di tali condizioni d'esistenza – così come la conoscenza della legge di gravità non porta alla scomparsa della gravità.

³⁴³ P. Burkett; J. B. Foster, *Ecological Economics and Classical Marxism. The “Podolinsky Business” reconsidered*, cit., p. 41.

Tuttavia, come lo studio delle leggi sulla caduta dei gravi ha permesso di intervenire sugli effetti della gravità e di scoprire i mezzi per contrastarla, alla stessa maniera la conoscenza delle leggi determinanti la prassi filosofica marxista per mezzo dell'ideologia politica proletaria consente, di principio, di criticare gli effetti di tale determinazione e di influenzarli, per sfuggire al cieco automatismo di una determinazione di classe soggettivista. La filosofia non ne risulta perciò come una scienza oggettiva, però essa può sfuggire, ora, alla tentazione di ripiegarsi su se stessa che la soggettività politica soffre durante le grandi prove della storia, e può servire, ora, più e meglio all'emancipazione delle prassi sociali. Ecco perché, in un periodo storico marcato da una crisi del marxismo in filosofia, non è possibile re-instaurare una prassi filosofica marxista senza re-istituire allo stesso tempo una scienza delle leggi della lotta di classe. Poiché *senza i risultati di tale scienza rivoluzionaria*, la filosofia marxista non può più disporre della propria determinazione politica, e *cade quindi nel soggettivismo di classe che*, laddove la situazione è dominata (e dominata lo è) dalla classe borghese, [...] *è sempre soggettivismo della classe borghese.*³⁴⁴

³⁴⁴ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, cit., pp. 178-179.

Metabolic Rift. *Grande logica e catastrofismo residuo.*

Non deve esserci alternativa a questo mondo perennemente alla fine! Che sia la Bomba, il Cambiamento climatico o qualsiasi altra emergenza. La fine di mondo che continua a darci “macabro appuntamento nei nostri notiziari”, lungi dal poter mai essere fonte di trasformazione del presente stato di cose, sarà sempre un elemento di neutralizzazione del conflitto, poiché “la fine di mondo riconduce qualunque articolazione alla presunta omogeneità dei destini planetari, perché davanti alla fine come sulla stessa barca siamo tutti uguali”.³⁴⁵

Anche altrove, partendo dall’indagine sul nodo $S \rightleftharpoons A$, la ricerca è ri-appodata ad una formalizzazione materialistica. L’opera di John Bellamy Foster, in particolare, origina dal prendere di petto la questione ecologica e dall’accostarvi un’analisi strutturale della relazione fra sistema sociale e metabolismo naturale.

Un’impostazione completamente materialista, tale come Marx l’ha sviluppata, ha tre aspetti: (1) materialismo ontologico, che mette a fuoco il fondamento fisico della realtà indipendente dal pensiero e dall’esistenza umana, e da cui la stessa specie umana origina; (2) materialismo epistemologico, da intendersi come un’epistemologia dialettica critica e realista; (3) materialismo pratico, ovvero la considerazione della *prassi* umana e il suo radicamento nel *lavoro*. Avendo Marx ed Engels rifiutato il materialismo meccanicista o metafisico, il loro materialismo doveva essere dialettico in ognuno dei tre diversi aspetti: ontologia, epistemologia e prassi.³⁴⁶

La stessa combinazione deve sorreggere l’impianto di ogni critica ecologista al sistema di produzione. Abbiamo incontrato una certa difficoltà nel trovare una proposta che tematizzasse oggettivamente e con metodo $S \rightleftharpoons A$, e – certamente anche per via della nostra impostazione – ora che ne rinveniamo una la scopriamo conforme alle norme della dialettica.

Quel che ha senso dedurre è che, là dove non si fosse in cattiva fede volendola rifiutare *a priori*, la struttura dialettica di $S \rightleftharpoons A$ può tutt’al più non essere presa sul serio perché scontata, dato immediato che non necessita approfondimento. Si tratta, tagliando corto, di un contraccolpo della altrimenti positiva tendenza storica a condannare ogni forma di dualismo, che in alcuni casi può essere troppo grossolana³⁴⁷. Anche questa “superficialità per dato assodato” ci deve far venire in mente qualcosa: le categorie con cui ragioniamo sulla questione ecologica, la base analitica che di essa che riceviamo dal discorso scientifico o dalla concezione che ne dà la propaganda, sono oggi

³⁴⁵ G. De Fazio, *L’uso politico dell’apocalisse (e come disfarsene)*, per “Le parole e le cose” del 16/12/2024, [<https://www.leparoleelecose.it/?p=50615>]

³⁴⁶ J. B. Foster, *The dialectics of ecology. Socialism and Nature*, Monthly Review Press, New York 2024, p. 43.

³⁴⁷ La nozione dell’unità degli opposti, ciò che Lukács, con Hegel, ha chiamato “identità dell’identità e della non-identità”, che ha giocato un ruolo tanto importante nella dialettica marxiana, aveva come scopo quello di sovvertire le nozioni di fissità, di dualismo, di riduzionismo e meccanicismo, concentrando sulle contraddizioni ed i circuiti azione-reazione [*feedback loops*] che inducono il cambiamento trasformativo. Ciò conduce al terzo principio ontologico per cui l’emergenza può essere concepita come risultato di contraddizioni (“l’incompatibile sviluppo di elementi differenti nella stessa relazione”) che scaturiscono dai cambiamenti storico-materiali, che culmina nell’espressione ‘negazione della negazione’, espressione comune in Hegel, Marx ed Engels. - *Ivi*, pp. 48.

più che mai storicamente e politicamente (in senso logico-ontologico) determinate. Si tratta di conseguenze epistemologiche concrete dovute ai rapporti strutturali della situazione.

Il fatto reale è che esiste una tradizione eminente di analisi storico-materialista entro e riguardo le scienze naturali, che è spesso caduta oltre l'orizzonte dello sguardo del marxismo occidentale. [...] Come sarebbe stato possibile, altrimenti, che la dialettica della natura, si dimostrasse tanto potente nel dare una spiegazione ai segreti dell'universo? La ragione è che la natura e la società non sono realtà differenti, bensì esistenze in co-evoluzione, per cui la società è asimmetricamente dipendente sul più ampio mondo naturale di cui è una parte. Il nostro sapere riguardo la natura, la nostra conoscenza di noi stessi, il nostro posto nel mondo, derivano da questo fatto, messi in moto in parte anche dalla stessa alienazione della natura che il sistema capitalista ha generato e dall'autocoscienza che ne risulta.³⁴⁸

A fare della dialettica uno strumento insostituibile per questo discorso sono, prima di tutto, l'ontologia e l'epistemologia che essa presuppone.

Per quanto riguarda il piano ontologico, il modo d'essere del nodo non può presentarsi che come materialistico, relazionale e processuale. Tre attributi in uno, pragmaticamente inscindibili.

Sul piano, invece, epistemologico la costituzione del nodo costringe ad un'impostazione critica, al contempo intrinsecamente limitata, cioè positivamente determinata, da un realismo radicale. Il realismo epistemologico si dimostra subito come il contenuto dell'impostazione critica, la quale ne è la forma. D'altro canto, esso trapassa tale funzione quando – è particolarmente evidente nella questione ambientale – introduce nella forma critica le qualità ontologiche proprie del nodo: materialismo, relazionalità, processualità. Ogni tentativo teorico di far primeggiare una delle qualità sulle altre per snellire la comprensione di $S \rightleftharpoons A$ fallisce in ragione del fatto che la critica, materialistica e processuale in ragione del suo contenuto, ora diviene concreta, e prepara il campo al superamento dell'opposizione fra l'oggettivismo ancora astratto e un soggettivismo idealista.

Ho già detto: ogni scienza ha un suo oggetto. Bisogna aggiungere: tale oggetto è limitato. [...] Ho detto altre volte che la fondazione di una nuova scienza “apre un nuovo continente alla conoscenza scientifica”, e ho dato come esempi il continente matematico aperto dai Greci, tramite un personaggio forse mitico conosciuto col nome di Talete; il continente fisico aperto da Galileo; il continente storico aperto da Marx; il continente inconscio aperto da Freud. Parlando di continenti, suggerirei che l'oggetto della matematica, della fisica, della storia, dell'inconscio, siano terre *finite*: ciò non significa che la ricerca riguardo le loro proprietà non sia infinita (ogni scienza è infinita, effettivamente, nella sua pratica, nell'approfondimento del suo oggetto; “L'atomo è infinito”, dice Lenin), ciò significa che il loro oggetto è finito, ha dei limiti, che lo distinguono da altri oggetti finiti, propri di altre scienze.³⁴⁹

Questo cambio di passo rispetto al piano puramente scientifico, entro il quale, suo merito incommensurabile, si raccolgono tutti gli indizi, le prove e le ragioni che necessitano

³⁴⁸ *Ivi*, pp. 53-54.

³⁴⁹ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, cit., p. 53.

indefinitamente l'adozione di un impianto piuttosto che di un altro, si ottiene solamente confermando l'ordine della necessità, ossia mediandola per mezzo di una contingenza determinata. Si tratta di un'azione di *forzamento*, che introduce finitudine e parzialità in un discorso che, essendo determinato dalle categorie di processo e relazione, si limiterebbe altrimenti ad un "lavoro infinito", ossia destinato a mantenersi presso la "purezza dell'infinità". Una stucchevole ed agra tendenza che, nonostante tutto, adesca strutturalmente il desiderio di ogni discorso teorico. Per quanto quest'adescamento sia necessario, esso è solamente il motore della ricerca e del processo della ragione: la tendenza all'infinito che è costitutiva della scienza, come del desiderio, "non implica alcun soggetto: il desiderio è precisamente un 'processo senza soggetto'"³⁵⁰. Tuttavia, il contenuto materiale, di scienza e desiderio, l'oggetto della loro tensione, essendo inesorabile veicolo del principio di realtà di cui è permeata la storia, ha la funzione scabrosa di ridare una testa al processo acefalo del lavoro infinito.

Da un punto di vista sociale, la dialettica può essere vista in termini di prassi e conoscenza umane, il reame dell'identità fra soggetto ed oggetto nella storia umana, che corrisponde al processo in cui la società emerge quale forma particolare della natura. Nella sua versione alienata, sotto il capitalismo, il reame umano-sociale spesso appare indipendente dal mondo materiale della natura, o addirittura come completamente dominante su di esso – questa, tuttavia, è un'assurdità. Tra questi due piani astratti della dialettica completamente oggettiva e della dialettica completamente soggettiva si frappone la mediazione del lavoro e della produzione umani, la dialettica di natura e società [...] l'"ontologia dell'essere sociale" [...] che si leva attraverso la prassi, ossia ciò che, per Marx, è la chiave della dialettica materialistica.³⁵¹

La logica è una scienza. La logica ontologica, in cui noi abbiamo individuato il campo della politica, è una scienza specifica del continente della storia. Essa deve perciò avere un proprio oggetto finito e determinato. Prima ancora della prassi marxiana, Hegel aveva correttamente individuato nello *scopo* quella determinazione finita (poiché uno scopo, per definizione, vuole essere raggiunto, anche quando posto *ad indefinitum* come quello utopico) che la dialettica, e quindi anche il materialismo dialettico, incontra e prende su di sé.

C'è sempre uno scopo che determina *invariabilmente* il metodo e la prassi di ogni lavoro, e il materialismo dialettico può dirsi tale perché ha adottato per sé una propria linea d'intervento e di metodo, senza trovarne le forme di là dalla storia, bensì ricevendola da essa. Laddove dominio e contraddizione hanno prodotto e producono oppressione e sfruttamento, il materialismo dialettico si propone 'organizzazione al fine dell'eguaglianza'.

Queste dimensioni assieme rendono inevitabile, anche quando contestato, il ritorno della questione ecologica alla ragione dialettica, a tutte le sue storture e alle sue deviazioni. In aggiunta, il

³⁵⁰ S. Tomšič, *The Capitalist Unconscious*, cit., pp. 109-110.

³⁵¹ J. B. Foster, *The dialectics of ecology. Socialism and Nature*, cit., p. 45.

materialismo fondamentale dell'esistenza umana – che è quanto ha permesso al nostro discorso di sostenersi sin qui, *malgrado tutto* –, ha reso impossibile ad $S \nabla A$, nonostante i molteplici tentativi, di sfuggire alla sua origine (e alla sua soluzione) contraddittoria.

Il compito del marxismo è di contestare le apparenze e mostrare che la 'questione della natura', in qualsiasi cosa essa consista, è in realtà questione di come la società definisce, crea e distribuisce la ricchezza che la sostiene. L'esito normativo non è chiedersi cosa la natura ci permetta e cosa essa ci impossibiliti a fare, ma quello di considerare come si potrebbe produrre la natura più democraticamente, più giustamente e in maniere più soggette ad una supervisione collettiva.³⁵²

Affinché si producesse una formulazione oggettiva di $S \nabla A$ che tenesse conto di ciò che la scienza marxista propone, è stato prima necessario che si impugnassero contro il marxismo gli argomenti che in esso non erano stati sufficientemente sviluppati. L'attacco più generico, che torna al *topos* del produttivismo, questa volta in ottica dialettica, sostiene che "la lotta di classe sia stata concepita solamente nella sua dimensione sociale; la produzione materiale strettamente ridotta ad atto economico, quando ogni atto economico è invece tridimensionale: economico, socio-culturale e naturale."³⁵³ Piuttosto che ribadire quanto abbiamo affermato tramite Alfred Schmidt riguardo il concetto di natura in Marx, dovremo anche comprendere, che, per quanto limitato nel campo dell'analisi storica, questo primo momento dell'ecomarxismo oggettivo sia stato utile, poiché è stato in grado di ritradurre in termini materialistici quell'economicismo spicciolo che la decrescita aveva elevato a strategia, rimettendolo in gioco dove esso ha effettivamente qualcosa da dire, ovvero nell'ambito scientifico dell'economia politica.

I tentativi più ambiziosi, più articolati, più diffusi (ne esiste una coltre spropositata) e più pericolosi in materia di integrazione del materialismo marxiano sono quelli che propongono un riadattamento (o un ampliamento) della teoria del *Capitale*.

Può forse essere stabilito un parallelo tra la prima mistificazione dell'economia, quel meccanismo nascosto tramite il quale si produce il plusvalore, e un altro, insospettato da Marx, consistente nel taciuto costo delle cose sottratte al sistema ecologico? Non dovrebbe lo *status* di questo concetto di "costo ecologico" essere considerato al pari di quello del plus-valore? Marx ha scritto che i fattori elementari del processo di produzione sono 1) l'attività umana, cioè il lavoro stesso; 2) ciò che è lavorato e 3) gli strumenti del lavoro [i mezzi di produzione]. Alla fin fine, di questi tre, solo due sono mantenuti nell'analisi marxista. La natura resta sempre in ombra. Solo alcuni marxisti isolati, come il socialista ucraino S. Podolinskij, han tentato la difficile analisi del ruolo svolto dall'oggetto del lavoro (la natura) nella produzione.³⁵⁴

³⁵² N. Castree, *Capitalism and the Marxist critique of political ecology*, in T. Perrault; G. Bridge; J. McCarthy (a cura di), *The Routledge Handbook of Political Ecology*, Routledge, London-New York 2015, pp. 279-293, p. 285.

³⁵³ J. Deleage, *Eco-Marxist Critique of Political Economy*, cit., p. 28.

³⁵⁴ *Ivi*, p. 29.

Foster, apprezzando l'indirizzo generale di questo genere di proposte, adopera quanto già in Marx per sconfessare derive radicali di queste integrazioni, spesso operate di revisionismi scienziati che espungono qua e là, invece che impegnarsi a correggerli, l'uno o l'altro dei concetti del materialismo dialettico, preferendovi piuttosto altre formule derivate da continenti scientifici differenti, introducendole *ex abrupto*. Come altrove abbiamo potuto specificare, la questione non riguarda un ipotetico delitto d'alterazione, ma la necessità di prendersi carico della catena concettuale che ha causato o che è stata decisiva nel perpetrarsi di un particolare errore del materialismo dialettico e della sua prassi nel passato. L'affermazione di cui sopra, ad esempio, è sconfessata dalle ricerche del direttore della *Monthly Review*, con l'intenzione di sviluppare le questioni poste da Deleage, per integrarle nel ristretto campo ecomarxista³⁵⁵.

Gli umani dipendono dall'esistenza di ecosistemi funzionanti per sopravvivere. Marx si è accorto che c'è una necessaria "interazione metabolica" fra l'essere umano e la terra e che il lavoro serve come "processo fra uomo e natura, un processo per cui l'uomo, attraverso le sue azioni, media, regola e controlla il metabolismo fra se stesso e la natura." Una relazione metabolica involve processi regolatori che governano lo scambio di materiali. I sistemi naturali, come la catena alimentare, hanno il loro proprio metabolismo che opera indipendentemente da- eppure in relazione con- la società umana, consentendo la riproduzione e la perpetrazione generale. Per Marx il concetto di metabolismo sociale fotografa il complesso interscambio di materia ed energia fra esseri umani e natura.

Ogni sistema produttivo genera un particolare ordine sociale metabolico che influenza le relazioni società-natura, regolando la continua riproduzione della società e le esigenze fatte ricadere sugli ecosistemi.³⁵⁶

Ritroviamo qui, declinata nella situazione specifica di $S \rightleftharpoons A$, la questione della legge e della socialità che fondano, nel concreto, il processo sociale con cui viene in essere una situazione politica. Per quanto sia semplicemente scorretto affermare che in Marx la natura consista solamente in un'ombra, non si può dire che abbia ricoperto un ruolo paragonabile a quello attribuito alla questione della proprietà dei mezzi di produzione. Tuttavia, andrebbe proseguita la diagnosi aggiungendo che questa "colpevole" disparità ha tutta una serie di ragioni storiche e teoriche, dovute al rapporto fra le diverse contraddizioni e, soprattutto, al fatto che in ragione della loro funzione strutturale, il lavoro e la produzione determinano concretamente, reificandolo e rendendolo tangibile, il nodo umano \rightleftharpoons natura. In parole più semplici, la questione ruota attorno al fatto che "dal punto di vista del materialismo storico classico, la dialettica della natura può essere considerata come parte di una gerarchia dialettica"³⁵⁷.

Ciò è quanto chi decide di fare filosofia col cancellino, forse, non desidera discutere. La posizione presenta la possibilità di una china scivolosa, però, senza questa ipotesi indigesta per chiunque

³⁵⁵ J. B. Foster, *The dialectics of ecology. Socialism and Nature*, cit., p.45.

³⁵⁶ J. B. Foster; B. Clark; R. York, *The Ecological Rift. Capitalism's War on Earth*, cit., pp. 314-315.

³⁵⁷ J. B. Foster, *The dialectics of ecology. Socialism and Nature*, cit., p. 45.

sostenesse un assoluto orizzantalismo (democratico, anarchico o liberale), è impossibile trattare degli effetti e delle conseguenze (e, per chi volesse, delle responsabilità) dell'asimmetria dialettica fra sociale e naturale, fra lavoro e riproduzione, fra economia ed entropia.

Anche quando non ortodossa, l'impostazione di Foster non si concede sconti in quanto a fatica dialettica.

Nella sua critica dell'economia politica, Marx incorpora nell'impianto materialista generale la triplice concezione ecologica di: (1) il metabolismo universale della natura; (2) il metabolismo sociale (o la relazione specificamente umana con la natura per mezzo del lavoro e del processo produttivo); e (3) la frattura metabolica (che rappresenta la distruzione ecologica che consegue al venire in conflitto fra metabolismo sociale e metabolismo universale della natura). Lavoro e processo produttivo sono, perciò, il cardine del modello produttivo di una data forma storica della società, ma rappresentano anche la generica relazione dell'umanità con la natura, il rapporto socio-ecologico. La teoria della frattura metabolica di Marx, sviluppata inizialmente ragionando la rottura col ciclo delle sostanze nutritive del suolo causato dal trasferimento di cibo e materiali ai nuovi centri urbani – dove nutrienti essenziali, come azoto, fosforo e potassio, si trasformano in sostanze inquinanti, invece che ritornare al suolo –, è stata, ai suoi tempi, la più avanguardistica proposta nel comprendere la relazione umano-ecologica. Ogni pensiero ecologico successivo, fino alla teoria degli ecosistemi e alle analisi del "Sistema Terra", sarà destinato a radicarsi essenzialmente nello stesso approccio, focalizzato sul concetto di metabolismo.³⁵⁸

Abbiamo fra le mani il miglior approccio per rispondere alla domanda: perché dovrebbe il marxismo interessarsi di ecologia? A costo di incorrere in accuse di scientismo o di razionalismo, sosterremo che un approccio logico, ordinato ed empirico è l'unico a poter rendere conto di se stesso nel momento in cui mette in rapporto una dinamica materiale, la sua comprensione e l'organizzazione che vi dovrebbe conseguire. Il lavoro di Foster non si limita a un piano d'analisi oppositivo fra sociale (o umano) e naturale³⁵⁹, non propone una mitopoiesi assolutistica che prefiguri relazioni universali o imperativi individuali, e non propone, sull'onda dell'una o dell'altra delle soluzioni discrete che abbiamo visto, alcun criterio di determinazione morale e di distinzione fra il bene e il male. Un materialismo che prende le proprie mosse dal piano oggettivo di una contraddizione, sa che studio e ricostruzione dei rapporti fra le cause e le conseguenze di quanto accade in una situazione è un'operazione analitica e che quindi tiene in considerazione come proprio criterio anche quello dell'utilità. Utilità universale, utilità metabolica anche, non i finanziari "utili"³⁶⁰.

³⁵⁸ *Ivi*, pp. 43-44.

³⁵⁹ "La fonte di questi cambiamenti non è semplicemente antropogenica – qualcosa che non è invertibile finché esisterà la civiltà industriale – essi sono dovuti più concretamente alla diffusione globale del capitalismo come sistema di accumulazione orientato alla sua infinita crescita interna, e che incarna con essa la più distruttiva relazione con la terra che si possa concepire. Marx coglie tutto questo con la sua teoria della frattura metabolica, oggi da amplificare a frattura antropogenica concernente il sistema-Terra." – *ivi*, P. 53.

³⁶⁰ "Burkett discute la forma concreta della contraddizione valore natura, che può essere identificata nella contraddizione tra natura e denaro. La forma denaro deriva necessariamente dalla forma merce. [...] il denaro diviene la

È la fine del capitalismo come sistema razionale. Stabilire un nuovo sistema di controllo sociale attraverso una radicale trasformazione della produzione e delle relazioni umane con la natura – che risultino in un ordine metabolico più sostenibile – diventa un'assoluta necessità. La questione [...] non è che si produca sotto un certo dominio o no, ma sotto che genere di dominio; poiché il nostro attuale stato di cose è stato prodotto sotto il pugno di ferro del capitale, pensato, dai nostri politici, per rimanere la forza regolatrice fondamentale della nostra vita anche in futuro. La politica deve essere resa autonoma dalle ingerenze del capitale privato, affinché la gente possa guadagnare un controllo sociale razionale sulla propria vita lavorativa – vi includiamo il metabolismo sociale con la natura – e sullo sviluppo umano. La pianificazione razionale da parte di produttori in lega fra loro è condizione indispensabile per produrre e riprodurre una società di sostanziale eguaglianza e di sviluppo sostenibile.³⁶¹

La dialettica della natura che Foster ricostruisce (e che deve ad Engels la sua prima trattazione specifica) dimostra la propria coerenza anche quando conia nuovi concetti per rispondere a vecchi problemi. Si può sostenere, senza timore di esagerare, che lo spazio e l'approfondimento del ruolo del metabolismo che Foster e i suoi collaboratori avanzano ne faccia un concetto quasi completamente nuovo rispetto a come esposto da Marx. Questi nuovi strumenti non sono posti teoricamente a priori. Una volta inseritili, li si lascia esaurire nell'economia del materialismo dialettico. Un caso eminente è proprio quello dell'oggettivismo materialista che mette *a piombo* questa proposta: così come, da un lato, il suo utilizzo è causa e ragione di tutto quanto di positivo si riscontri nel cosiddetto "secondo ecosocialismo" (ossia quello che "parla marxiano"), dall'altro esso ne costituisce anche l'ostacolo interno più problematico. Abbiamo già visto come il problema delle deviazioni scientiste sia, per l'appunto, la loro tendenza ad espellere la funzione del soggetto – un limite dello storicismo così come dell'economicismo e, anche se con sue specificità indiscutibili, della scienza althusseriana. Foster non cade in questa trappola poiché, ed è questa la prova del valore del suo lavoro, la questione del soggetto in essa sorge esattamente dove la si dovrebbe incontrare, ovvero dove l'insistenza di una contraddizione genera la *tensione* ad un cambiamento. Il riferimento è necessariamente alla nozione di *metabolic rift*, o frattura metabolica.

Per Marx, la rapina della natura perpetrata dal capitalismo potrebbe essere vista concretamente come la creazione di una frattura nel metabolismo umano-natura, in cui viene minata la capacità di riprodursi delle condizioni naturali. Egli definì il processo del lavoro in termini ecologici come "interazione metabolica" tra esseri umani e natura. Con lo sviluppo capitalistico dell'agricoltura industrializzata, una frattura si è generata nel metabolismo di origine

necessaria manifestazione esterna [della] contraddizione logica interna alla merce, esponendo il valore incorporato in forma autonoma. In questo modo la proprietà sociale della merce di essere scambiata con altre reifica nel denaro come suo proprio valore d'uso, come una proprietà appartenente al corpo stesso del denaro [...] è una forma d'esistenza sociale separata dall'esistenza naturale della merce. Il denaro è ricchezza astratta dal suo modo di esistenza concreto, ovvero in contrasto con le sostanze naturali, e risolve la contraddizione tra la generalità del valore e la particolarità del valore d'uso astraendo dalle differenziazioni qualitative del lavoro concreto condizionate dalla diversità dei materiali della natura umana ed extra umana, le vere fonti della ricchezza. Quando è combinata con la divisione del lavoro e l'alienazione della natura, l'astrazione monetaria dalla diversità naturale delle merci aiuta a creare una tendenza alla semplificazione e all'omogeneizzazione delle condizioni naturali. [...] Pertanto per Burkett la diversità della natura è distrutta nella stessa proporzione in cui è promosso il profitto." – J. N. Bergamo, *Marxismo ed ecologia*, cit., pp. 94-95.

³⁶¹ J. B. Foster; B. Clark; R. York, *The Ecological Rift. Capitalism's War on Earth*, cit., p. 372

naturale tra gli esseri umani e la terra. L'importazione di alimenti e fibre per centinaia, a volte migliaia, di miglia, verso le città, significava la rimozione di nutrimenti del suolo [...] per contribuire all'inquinamento metropolitano, mentre i terreni agricoli venivano privati dei loro "elementi costitutivi". Ciò ha creato una spaccatura nelle "eteree condizioni naturali per la fertilità della terra", che necessita un "risanamento sistematico" di questo metabolismo. Per quanto ciò sia stato dimostrato a pieno regime dalle scienze naturali (dalla chimica di Justus von Liebig, ad esempio), l'applicazione razionale di principi scientifici a quest'ambito è impossibile per il capitalismo. Di conseguenza, la produzione capitalista ha minato e mina *contemporaneamente* "le fonti primarie di ogni ricchezza: il suolo e il lavoratore".³⁶²

Il concetto di *Stoffwechsel* per Foster corrisponde a due logiche distinte, quella del metabolismo universale, e quella specifica di $S \rightarrow A$, appartenente a sua volta al metabolismo universale. Ora, con questa distinzione fra *maior* e *minor*, ci si pone la questione di capire su quale dei due piani logici ci interessino l'insistenza e gli effetti dell'emergere di una contraddizione. L'uno è quello universale, l'altro quello *specialmente* soggettivo.

L'ambito che è di principio pertinenza del lavoro scientifico è ovviamente quello della logica maggiore, del metabolismo universale, quello cui si appoggiano le proposte e le deviazioni oggettiviste. Se prendessimo ad esempio un testo di bioeconomia come quelli messi al mondo da Georgescu-Roegen, potremmo osservare senza difficoltà come la posizione soggettiva, in essi, sia solo *implicita*: la frattura è universale, l'azione umana interessante solo entro il paradigma materiale universale. Perciò quel che è da "aggiustare", l'incognita dell'equazione energia-dispersione, è umano, ma solo per la particolarità del nostro periodo storico e non perché tutto quanto si sta proponendo (a partire dall'operazione di tradurre il metabolismo universale in un'equazione calcolabile) è un lavoro umano coerente con la categoria tutta umana di *utilità*. Noi crediamo invece che, per quanto sia corretto cercare nelle dinamiche del metabolismo universale risposte riguardo la specificità del lavoro umano, e la loro relazione con gli effetti che oggi ledono alla qualità della vita di una porzione (maggioritaria) dell'umanità sul pianeta, forse non è là che si scandiscono i tempi del cambiamento, le strategie d'intervento per connettere contraddizione ed agente, o i principi d'interesse che permetterebbero di percepire l'esistenza della frattura e della contraddizione. Non è là, in altre parole, che vediamo determinarsi un soggetto.

Scienza, Storia, Universo, Disegno di Dio, tutti i tentativi di descrivere (e quindi determinare) un processo particolare tramite categorie universali, sono riduzionismi, adatti a coloro che amano porsi in disparte, ad osservare attraverso un vetro, o ad esprimere un giudizio o un'ipotesi solo quando certi che essa rispecchi gli stilemi della sapienza – tra i quali non mancano le sindromi da vuotezza e l'agonia da constatazione.

³⁶² *Ivi*, pp. 392-393.

La vita, per necessità, coinvolge l'interazione, che comporta la possibilità di un cambiamento non interamente prevedibile. I processi organici sono storicamente contingenti e questo contraddice ogni spiegazione universale e deterministica dei suoi particolari.³⁶³

La logica *maior*, scienza precisa, è in grado di esprimere l'evento di un cambiamento, ma solo secondo l'ottica del processo, secondo la quale ancora vale la tesi per cui *natura non facit saltus*. Spesso la confusione fra questi due ordini logici è sfruttata proprio per sostenere l'inesistenza di qualcosa come il cambiamento, e quindi anche l'inesistenza della contraddizione o della politica, fino ad ottenere quella disillusione che passeggia boriosa fra le alte cattedre universitarie e nei migliori circoli intellettuali.

Non possiamo rischiare alcuna ambiguità. Per evitare la paralisi dobbiamo porre un discrimine esplicito fra grande logica, il processo, e piccola logica, ovvero quella catena di rotture, forzamenti e contingenze che dalla coscienza portano alla soggettivazione, dal processo al cambiamento, dall'uno al due. Anche Foster e Burkett ne hanno un sentore, e sfiorano la questione in un paragrafo non a caso intitolato "*strategies of denial*":

Il tempismo e la portata del cambiamento di cui c'è bisogno richiedono una rivoluzione ecologica che sia contemporaneamente anche una rivoluzione sociale. Tuttavia, invece che considerare le radici reali della crisi e trarre le conclusioni appropriate, la risposta dominante [*dominant response*] è quella di evitare ogni interrogativo riguardo la natura della nostra società e rivolgersi a rimedi "di mercato" dell'una o dell'altra sorta. A questo riguardo, è ravvisabile una certa continuità di pensiero tra coloro che rifiutano *in toto* la questione ecologica, e chi, pur riconoscendo la gravità del problema, nonostante tutto nega che questo necessiti una rivoluzione del nostro sistema sociale.³⁶⁴

Noi, qui, dove possiamo beneficiare dell'aver dato importanza alla funzione della legge e della socialità, sappiamo che l'ottica di un cambiamento senza rottura, il cosiddetto riformismo, va a beneficio solo di un'interpretazione e di una compagine conservatrice, la quale ha tutto di guadagnato nel presentare ogni principio di cambiamento come mero direzionarsi del processo universale, ben cosciente del pericolo che potrebbe costituire l'articolazione di un piano sociale soggettivo (piccola logica), cioè l'istituirsi e l'organizzarsi di una classe in contraddizione ad essa. È nella piccola logica, nei processi di soggettivazione, che va annoverato il dominio. 'Dominio' non è un fattore della grande logica, il "potere", inteso in senso generico, è un concetto astratto. Oggettivo, certamente, ma senza alcuna operatività. Il dominio, invece, che del potere è la faccia concreta, è il concetto identico ed inverso all'organizzazione, è la messa in atto di un processo di soggettivazione, ne è l'effetto concreto secondo la logica del sistema. L'organizzazione, a sua volta,

³⁶³ *Ivi*, p. 240.

³⁶⁴ *Ivi*, p. 386.

è il processo di soggettivazione che, logicamente, consegue alla contraddizione del sistema. La dialettica dei posti, quella che produce la differenza di classe, è un effetto scientifico della logica maggiore, mentre la dialettica delle forze, reificazione della scissione, origina dalla coppia dominio/organizzazione, e corrisponde alla logica minore.

La logica *minor* è la logica dell'azione. È il sito in cui opera una legge specifica, un particolare ordine della socialità, una molto più soggettiva che processuale determinazione di ciò che concretamente dirige il lavoro e la produzione: non più utilità, non più interessi o differenze di classe, ma *lotta di classe*.

Spronato dalla competizione e dalla costante crescita, il capitalismo è incapace di autosufficienza. Deve essere costantemente rinnovato, rinvigorito su una scala sempre maggiore. Non può essere stazionario; infatti è “fondamentalmente incontenibile” e non sa “riconoscere confini”, siano essi sociali o naturali, qualsivoglia siano le devastanti conseguenze. Come risultato, esso crea un’“incontrollabile sistema di gestione metabolica sociale” focalizzata sull’acquisizione di profitti che se ne infischiano dei processi regolatori governanti le complesse relazioni di commercio fra sistemi e cicli naturali. La dinamica interna di questo ordine metabolico produce numerose diseguaglianze e contraddizioni ecologiche. Con lo sviluppo del capitalismo a sistema mondiale han preso forma una nuova divisione del lavoro e della natura.³⁶⁵

Condividiamo pressoché ogni cosa del lavoro di analisi di Foster. Per questo, il dialogo che ci intratteniamo è costruttivo. Tuttavia, nel dibattito, scopriamo una differenza di linea che secondo noi è dovuta alla troppo semplice articolazione che egli e gli autori della *Monthly Review* mantengono fra i due ordini logici (metabolici) che hanno loro stessi ben enucleati. Correttamente, fanno conseguire alla sezione di logica per loro più importante (il metabolismo universale rotto) l’individuazione del principio del cambiamento, la determinazione dell’agente della rivoluzione ecologica. È qui che noi crediamo si saltino troppo velocemente le tappe.

Se volessimo dare una definizione lapidaria, diremmo che manca, nell’ecosocialismo, una trattazione specifica del rapporto fra contraddizione economico-ambientale, quella che si rivela tendente al cambiamento, il nodo ($S \rightleftharpoons A$), e il ruolo del soggetto, della classe. Mancano una prassi ed una teoria della piccola logica.

Una ricerca dovrebbe essere dedicata a definire la funzione e il luogo del soggetto, quale vettore e prodotto della contraddizione. Se si rispondesse alle domande che essa comporta, allora sì, si potrebbero presentare i passaggi necessari – o *il* passaggio, se si reputasse che la situazione sia già sufficientemente condizionata da tradursi rapidamente in cambiamento – per concretizzare questo soggetto in una classe in azione, in un *agente collettivo e organizzato*.

³⁶⁵ *Ivi*, p. 316.

Vorremmo diluire quanto detto, perché forse nello sviluppo della questione lo abbiamo eccessivamente condensato. Abbiamo menzionato come le distanze fra la nostra impostazione e quella degli autori della *metabolic rift* comportino una differenza di linea. Il peso eccessivo (non errato ma tendente alla saturazione del discorso politico) attribuito alla dimensione del metabolismo assoluto, reso più rigido dalla metodologia scientifica oggettiva, fa sì che le risposte, le narrazioni e le tendenze pratiche del socialismo ecologico ripetano e ripropongano in ogni loro esposizione l'ammorbidente della scabrosa questione del soggetto o, nella maggior parte dei casi, una sua semplificazione, operata presentando il sito del soggetto come elemento *ovvio* in un processo di cambiamento.

Non si tratterà di una prova decisiva, ma vorremmo provare a mostrare questa tendenza a partire da alcune scelte 'linguistiche' del fronte Foster-Burkett. Non è un caso che la citazione stessa dimostri l'interesse che gli autori hanno avuto per alcune terminologie:

Nella scienza contemporanea è universalmente riconosciuto che l'umanità si stia confrontando con la prospettiva – se non dovessimo cambiare indirizzo nel brevissimo termine – di un *collasso* ecologico su scala planetaria. Non solo la crisi ecologica globale diventa sempre più stringente, mentre il tempo per farsene carico va presto finendo, ma le strategie ambientali *dominanti* sembrano più delle forme di denegazione, le quali, a giudicare dai loro limiti oggettivi, sembrerebbero inevitabilmente destinate al fallimento. Si potrebbe spiegare questa tragedia col rifiuto da parte delle autorità di attribuire le radici del problema ecologico alla produzione capitalista, e alla conseguente necessità di una rivoluzione sociale ed ecologica. Il termine "crisi", con cui viene descritto il problema ecologico globale, il cui uso è d'altronde inevitabile, è in qualche modo fuorviante, in ragione della sua connotazione principalmente economica.³⁶⁶

Le tesi qui contenute sono due: la prima è una critica alla strategia *dominante*, che si dice proponga risposte "oggettivamente destinate al fallimento", la seconda è una messa in questione del termine "crisi" [*crisis*], troppo economista, legato al discorso della finanza. Quest'ultima è un'interpretazione di $S \nrightarrow A$ che ne racconta la contraddizione come fosse una crisi *regolare*, di quelle che "naturalmente e ciclicamente capitano", una visione che ne mette in secondo piano il carattere metabolico e ne rinforza la prospettiva sociale pragmatica. Un modo di presentare i problemi abituale per chi si occupa di mercato, che vede la crisi come una casualità, dettata da un ammanco nel ricambio energetico, che oggi si situa nella sezione della catena produttiva che è legata alla natura. Insomma, "*crisi*" veicolerebbe un pensiero che fa della questione ecologica una delle tante temporanee ricadute sulle quali imbastire un progetto di ripresa ed ampliamento del sistema del capitale, un rallentamento da cui trarre nuova produzione di valore.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 383.

Al termine “crisi”, data la propaganda che porta con sé, andrebbe sostituito quello più scientifico, più universale e perentorio, di “collasso” [*collapse*]. Una considerazione: Foster e Burkett si preoccupano di questa piccolezza – crisi o collasso, in fin dei conti, che cosa cambia? – perché sanno bene che la forma con cui si trasmette un contenuto immaginario, e con cui si imbastisce o si fortifica una sovrastruttura, ha ricadute immediate nella produzione di un soggetto, o, dall’altro lato della barricata, nella prevenzione al fatto che possa (in)sorgere uno. Quel che possiamo osservare qui è un tentativo di *invertire* una dialettica strutturale, e non di risolverla per il tramite della contraddizione. Dobbiamo mostrare come avvengano queste involuzioni su un piano storico-concettuale, per trarne alcune considerazioni di linea.

Con una visione di campo di questo circuito senza soluzione, otteniamo questa sintesi:

(1) L’oggettività è il requisito fondamentale per ottenere un’analisi che non tratti la relazione fra situazione e soggetto in modo immediato.

È necessaria a lasciarsi dietro ogni impostazione idealistica e dimostrare l’insistenza concreta di una contraddizione all’interno della situazione. Con essa, col metodo e la prassi che ne segnano il lavoro, riprendono importanza l’organizzazione e la storia come principi pragmatici e materiali.

Per quanto concerne ciò che abbiamo appreso nel recente rinnovamento dell’ecologia marxista, una serie di concetti sono cruciali. In testa sta la triade concettuale marxiana di “metabolismo universale della natura”, “metabolismo sociale” e la “irreparabile spaccatura nel processo interdipendente del metabolismo sociale” – o meglio, la frattura metabolica dovuta allo sviluppo capitalista. Il concetto di metabolismo universale della natura riconosce che gli uomini e le società umane sono una sezione che emerge nella natura. Il metabolismo sociale esprime i modi in cui l’umanità interagisce con- e trasforma la natura attraverso la produzione. Infine, la frattura metabolica mostra che un metabolismo sociale alienato, orientato all’esproprio della natura come mezzo per lo sfruttamento dell’umanità e per l’accumulazione di capitale, inevitabilmente produce una crisi ecologica, incastrando un cuneo fra questo metabolismo sociale alienato e il metabolismo universale della natura di cui è parte. Marx in persona ha fornito una definizione pungente di cosa noi oggi chiamiamo sviluppo umano sostenibile. Nessuno – nemmeno la totalità delle popolazioni di tutti i paesi del mondo – ha sostenuto, possiede la terra; piuttosto, siamo costretti ad usufruirne come gestori domestici accorti [*good managers of the household*].³⁶⁷

(2) Il piano oggettivo, per via della sua tendenza a riprodursi indefinitamente nella prassi, producendo infinito lavoro anche a partire da oggetti finiti (proprio come la pulsione umana e le sue logiche), tende a *normalizzare* e a *neutralizzare* la funzione del soggetto. Ciò ha un suo senso quando si ricostruisce materialmente l’origine della dialettica specifica dell’interazione umanità-realtà, che necessariamente sottostà alle leggi “di natura”. Il limite di questa impostazione è che

³⁶⁷ J. B. Foster, *The dialectics of ecology. Socialism and Nature*, cit., p. 152.

essa considera solamente la determinazione del soggetto che è imposta dalla realtà, e minimizza la funzione determinante che il soggetto ha nel costruire la realtà, opera che egli svolge a partire dall'elaborazione del "retaggio oggettivo" che si trova calato addosso.

Nel caso dell'economismo capitalistico, (3), agli ecosocialisti diventa chiaro che impostare un piano oggettivo di riferimento in cui individuare l'origine e la soluzione di qualsiasi tendenza negativa del processo, sia una via per prevenire, o quantomeno sottodeterminare, la possibilità di un cambiamento. Presentare la contraddizione umanità/natura come una crisi da risolvere attraverso l'impianto burocratico e amministrativo dell'economia mondiale è un modo per salvaguardare quello stesso impianto.

[U]na comprensione esaustiva della natura si ott[iene] attraverso lenti materialistiche, dialettiche e storiche. Sia l'economismo, per quanto materialista, che la *deep ecology* [...] tendono ad essere astoriche. L'ottica economicistica, anche se materialista, trascura la complessità processuale del mondo naturale, mentre la *deep ecology*, per quanto attenta alle sottigliezze della natura, rifiuta il materialismo. Un approccio dialettico è necessario. [...] Piuttosto che valutare la natura in termini di stato idealizzato, come astratto equilibrio [...], il mondo è meglio concepito e spiegato in termini storici. Un approccio materialista e dialettico riesce a rendere conto delle interazioni che vi accadono ad ogni livello, i limiti strutturali al cambiamento e le forze che lo facilitano, l'emergere di nuove proprietà, i periodi di stasi e di discontinuità storica.³⁶⁸

(4) A questa operazione, l'ecosocialismo della *metabolic rift* risponde, per sua propensione, proponendo un altro piano oggettivo di riferimento, scientificamente impostato, che sostituisca alle leggi dell'economia di mercato i cicli dell'ecosistema. Questi dovrebbero fornire le condizioni e le tempistiche non tanto per dettare l'agenda delle azioni amministrative e delle prassi governative da intraprendere (proposta idealistica propria dell'ecologismo in generale, che sarebbe utile, se mai fosse attuabile), ma per accendere una mobilitazione, ovvero, implicitamente, produrre un soggetto portatore del cambiamento.

[I]l superamento dell'alienazione della natura e dell'umanità dovute al processo di esproprio e sfruttamento, deve abbracciare una concezione di proletariato (e di mezzadria) quale forza principale del cambiamento non semplicemente economica, bensì fondata su un materialismo più largo, quello di un proletariato naturale (e di una mezzadria ecologica). D'altronde, le tre categorie [...] di civiltà ecologica, rivoluzione ecologica e marxismo ecologico, hanno ben poco senso senza questo quarto termine, proletariato naturale.³⁶⁹

³⁶⁸ *Ivi*, p. 236.

³⁶⁹ *Ivi*, p. 152.

(5) Quest'ultimo tratto della questione è dove si incontra l'incapacità degli 'oggettivisti' ad attribuire alla piccola logica la rispettiva parte di determinazione della realtà. Nonostante si parli di "strategie dominanti" [*dominant strategies*], l'accezione di questo termine è principalmente quella che fa riferimento alle strategie di maggioranza, quelle più comunemente applicate, quelle che incontrano il consenso pubblico. Per quanto ci riguarda, invece, queste risposte sono dominanti, e detengono lo scettro egemonico riguardo la questione ambientale, per via del loro carattere materiale soggettivo: sono strategie perpetrate da un soggetto dominante che si adopera affinché non vengano scalfite quelle strutture e quegli immaginari che ne costituiscono la primazia. Che l'economicismo finanziario espella tacitamente le proprie funzioni di soggettivazione, la propria appartenenza ad una 'piccola logica' di classe, la propria politica di dominio borghese, è ovvio: ammettere l'esistenza di qualcosa come una logica di soggettivazione, ammettere l'importanza che hanno gli interessi di classe, significherebbe anche lasciare spazio ad una potenziale soggettivazione in contrasto con quella dominante. L'economicismo, in quest'ultimo frangente, funge da cortina di fumo che neutralizza non solo una realtà politica specifica, ma la percezione che esista la politica *in generale*.

Il materialismo dialettico ci insegna che il nostro obiettivo, oggi, deve essere la creazione di un mondo di sostenibilità ecologica e sostanziale eguaglianza, uno che promuova uno sviluppo umano sostenibile. Ciò, però, si avvia oggi, con una rivoluzione ecologica e sociale, che la situazione ci impone. In questo momento, per l'intero pianeta, la lotta per la libertà e la lotta per le necessità coincidono per la prima volta nella storia umana, prefigurando un futuro di rovina o di rivoluzione: o una caduta negli abissi in cui il capitalocene ci avrà trascinati, o la creazione di una nuova era del comunitarismo.³⁷⁰

Dal canto suo l'ecosocialismo di Foster e Burkett, trovando la propria spiegazione delle contraddizioni, e quindi della necessità del cambiamento, solo nella grande logica del metabolismo universale, nella frattura metabolica e nelle dinamiche che ne derivano (economiche, amministrative ed ecosistemiche), risponde ad un "oggettivismo cortina-di-fumo" con un "oggettivismo illuminato": i dati scientifici non più della grande economia globale, ma del Sistema-Terra, dovrebbero essere agli occhi di tutti la dimostrazione inequivocabile della necessità di un ritorno all'azione, la spinta a sobbarcarsi la responsabilità di costituire un soggetto organizzato, collettivo e unanime.

Questa proposta *by-passa* completamente la dialettica che intercorre fra conoscenza e soggettivazione, dimenticando che *lo scopo*, l'oggetto concreto che tramuta in prassi una visione del mondo (scientifica), è necessariamente *particolare*. Il dato scientifico risulta agli individui una nozione determinante solo se essi son capaci a usare le categorie della grande logica, cioè solo se

³⁷⁰ *Ivi*, cit., pp. 58-59.

essi sono, a loro volta, scienziati. Lasciare alla scienza l'onere della soggettivazione della massa è un retaggio illuministico per cui si può provare simpatia, ma che è orbo, e fa dimenticare la funzione detenuta dalla classe e dalla lotta, dalla rottura cui una massa soggettiva è costretta dal proprio utile, dal proprio bisogno. Se l'oggettività servisse a fare a meno della classe, non esisterebbero problemi legati al monopolio o alla disponibilità delle informazioni nel mondo, e non si parlerebbe di rivoluzioni scientifiche come di lunghi processi di repressione e riemersione dei concetti.

Non sarà mai la scienza a fare di chicchessia un rivoluzionario. A riuscirci, a volte, è stata la fame. Spesso, la rabbia. Altre, il sopruso.

(6) La proposta di un termine come "collasso" è conseguenza *sintetica* di questo intero paradigma. In esso si esprime la volontà ultima, il tentativo estremo, di far passare un dato scientifico come realtà politica inappellabile: o l'ecosocialismo o la catastrofe. O una nuova gestione del potere – da ottenere come? senza una strategia ogni pretesa si limita all'anelito, e ogni strategia presuppone l'esistenza di un soggetto organizzato a metterla in pratica, non esiste potere che sia sguarnito di forze in campo – o piombare nella catastrofe del fine-storia. Anche il fatto che si ceda alla tentazione di fornire analisi storiche o strutturali che propongono nuove ed accattivanti tassonomie, ad esempio distinzioni fra ere geologiche più o meno arbitrarie, è qualcosa che va nella medesima direzione: costruisce la sensazione di avere ragione a partire da un'oggettività tutta ancora in potenza, quella che verrà consegnata nel manuale di scienze di domani, e che rischieremmo altrimenti di non poter scrivere mai. In queste dinamiche – che Huber definisce "politiche accreditate"³⁷¹ [*credentiated politics*], discorsi politici dal taglio accademico che sono appannaggio della "classe professionalizzata"³⁷², quella del terziario oggi in fase di proletarizzazione, quella del discorso dell'università³⁷³ – sembra quasi che a preoccupare per il progressivo sgretolarsi del processo di riproduzione, siano le ricadute che si potrebbero avere sull'industria della carta e sulla verginità del mondo del sapere, più che quelle che riguarderebbero le classi sfruttate, le loro condizioni di vita e il loro accesso ai mezzi primari di produzione e sostentamento.

³⁷¹ M. T. Huber, *Climate Change as Class War. Building Socialism on a Warming Planet*, cit., pp. 109-110.

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ Il discorso dell'università è uno di cinque discorsi che per Jacques Lacan strutturano, oggi, la realtà umana: "Lo sviluppo storico e strutturale vanno dal discorso del padrone, che nella sua articolazione moderna coincide col capitalismo, fino alla seconda rivoluzione industriale, al discorso dell'università, nel capitalismo post-industriale, in cui è proprio il *sapere*, e quindi il lavoratore *ideale*, ad assumere la posizione del Padrone. Lo stesso *shift* strutturale si ebbe in Unione Sovietica, dove il *sapere* del Partito, incarnazione storica della coscienza di classe proletaria, divenne l'agente discorsivo privilegiato." – S. Tomsich, *The Capitalist Unconscious*, cit., pp. 118-119.

Vi è un gran numero di costoro che, in possesso di una ridicola esteriorità che si chiama cultura, o di una morta cianfrusaglia che si chiama erudizione, sacrificano la gran massa dei loro fratelli al loro egoismo dispregiatore. L'aristocratismo è il più vergognoso disprezzo del sacro spirito umano; contro di esso io rivolgo le sue stesse armi: orgoglio contro orgoglio, beffa contro beffa. Fareste meglio a chiedere di me presso il mio lustrascarpe.³⁷⁴

Il catastrofismo è la più avanzata delle infiltrazioni del pensiero borghese, che oggi si impernia sul nodo $S \rightleftharpoons A$. Ripete ancora una volta, ma sotto traccia, con il vetrino invertito del collasso imminente, quella formula che presenta il cambiamento e la rivoluzione, come un che di prorompente, istantaneo, limpido ed inappellabile, segreto fino all'ultimo ad ognuno, ma che d'un tratto si rende da sé universalmente chiaro, come potesse, un giorno o l'altro, essere notificato su scala globale. Come l'SMS d'emergenza che lo Stato promette farci vibrare in tasca o in borsa il giorno che il dissesto idrogeologico toccasse proprio la nostra provincia³⁷⁵.

Quando si trattasse della relazione fra il comune sentire di una società ed un concetto, si potrebbero anche spendere parole, lodi e cerimonie per raccontare l'attimo dell'illuminazione, l'*eureka!* del genio, ma anche là dobbiamo ricordare che non esiste idea che salti in testa senza che tempo, fortuna e fatica si siano succeduti nel darle una forma, nel piantarla, sgrossarla, e farla riemergere. Il cambiamento, figura tutta umana del tetro lavoro del processo, per noi è come la fonte d'acqua che zampilla dopo che un colpetto ha dato spazio a secoli di accumulo ed erosione. Se è vero che l'umanità può pretendere di sentirsi un accumulo, mediazione che da uno stupido fermento cava l'intrigo della storia, allora dovremo dire che quel colpo dettato dal caso, dal bisogno e dall'arroganza, a darlo sarà qualcuno che, più o meno scientemente, avrà fatto in tempo a consumare tutta la cartilagine delle sue giunture prima di ficcar una picconata al posto giusto.

Abbiamo finito con gli autori di *Monthly Review* che, giacché materialisti, non lasciano completamente inevasa l'assegnazione del ruolo del soggetto rivoluzionario, la pratica del termine medio del cambiamento. Quel che più spesso fanno, è ammettere tacitamente l'esistenza logica e strutturale dell'azione, di una casella vuota nel grande circuito della contraddizione sistemica, attribuendola ad uno od un altro attore o agente, senza che questo presupponga una spiegazione coerente della loro scelta.

Quello della fede in un soggetto inalterato dal discorso dominante un modo di procedere (il quale non sembra necessitare teorie o prassi particolari, il che è sospetto) è un modo di procedere coraggioso, forse illuso. Quest'ottundimento-per-chiarzza che gli ecologi materialisti – ci sentiamo più a nostro agio chiamandoli così che identificandoli totalmente all'etichetta 'ecosocialismo' –

³⁷⁴ G. Büchner, *Opere*, Mondadori, Milano 1999, pp. 35-36.

³⁷⁵ E il cui carattere *dual use*, fin troppo esplicito nelle prove fatte e nei contenuti che i test hanno saputo recapitare, non fa mistero di quali siano altri scenari e casistiche in cui tornerebbe utile questa pratica.

dimostrano, è figlio di una tendenza tutta accademica e tutta contemporanea a credere che l'arbitrio e la scelta debbano fondarsi sull'oggettività pura. È davvero un parto strano, questa specie di "militanza per canone". È come se si volesse intraprendere la più dissoluta delle decisioni, senza accollarsi la possibilità del fallimento, assicurandosi la tenuta della propria costituzione non organizzandosi, ma facendo ratificare le proprie istanze dall'altare della scienza. La pretesa implicita, insomma, è di agire "già da sempre" con certezza, sapere di avere in pugno la ragione. Come fra le schiere di un culto della Verità, avere le spalle coperte nel momento in cui si decide di *prendere parte*.

Un'oscurità di prassi dietro una pretestuosa chiarezza teorica, una specie d'idealismo secolarizzato, fede contro la ragione: un discorso specialistico, proferito in un linguaggio comprensibile solo dai suoi epigoni, il cui posto nella struttura non si regge che sulla forza residua di quel dominio di cui pretendono di essere i massimi critici, il quale, nel frattempo, ne trae vantaggio, sbeffeggiandoli.

La pura intelligenza sa la fede come l'opposto di se stessa [...]. Essa considera la fede [...] come un tessuto di superstizioni, pregiudizi [...] un regno dell'errore; in esso, la falsa intelligenza è dapprima la massa generale della coscienza, immediata e genuina [...]. Ma essa ha anche in sé il momento della riflessione [...] ossia il momento dell'autocoscienza, separato da quella genuinità, come un'intelligenza che rimane sullo sfondo [...] un'intenzione malvagia da cui tale coscienza viene sedotta. Quella massa è allora la vittima dell'inganno di un clero che appaga la propria invidiosa vanità di rimanere il solo in possesso dell'intelligenza così come mette in pratica gli altri suoi interessi egoistici: quel clero, nel contempo, congiura con il dispotismo. [...] Dalla stupidità e dalla confusione ingenerate nel popolo dagli inganni del clero, il dispotismo – che li disprezza entrambi – ricava il vantaggio di dominare in tranquillità e di soddisfare le sue voglie e i suoi capricci arbitrari; anche se esso stesso consiste, nel contempo, del medesimo ottundimento dell'intelligenza, cioè di pari superstizione ed errore.³⁷⁶

Parlare di collasso, di fine del mondo, discorso potente sul piano immaginario, a noi sembra un ennesimo tentativo d'imporre un'ontologia dell'evento, prefigurare un'entrata in scena *eminente ed indiscutibile* del reale, nella speranza che questo sollevi dall'onere della scelta e costringa senza dubbi al passaggio successivo. Un modo per velocizzare lo stillicidio del lavoro grigio. Forse il punto è che, per alcuni, sottostare alle regole ed alle privazioni di un imperativo, quello che si impone a chi *parteggia*, sembra qualcosa di più semplice che non farsi carico di un concetto, di un atto, di una rottura, e iniziare ad agire, metodicamente, *à corp perdu*.

Il terrore che provoca questa prospettiva è più abissale per coloro che riguardo il lavoro sono ancora confusi, forse perché influenzati dalla solitudine filosofica e dai corridoi di specchi del palazzo dell'idealismo, e che quindi pensano il lavorare ancora come un'articolazione della dialettica fra individualità ed universalità, fra ricerca e verità, e non come processo di produzione *organizzata*, il risultato di un pensiero e di un *fare* collettivi.

³⁷⁶ G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 359-360.

La comunicazione della pura intelligenza va paragonata a una *quieta espansione*, alla diffusione come d'un odore nell'atmosfera che non oppone resistenza. È un *contagio penetrante*. [...] Tale semplicità è il concetto [...].

Ecco che, non appena la pura intelligenza è per la coscienza, essa già s'è diffusa; la lotta contro la pura intelligenza tradisce che il contagio è avvenuto; tale lotta avviene troppo tardi, e ogni rimedio non fa che peggiorare la malattia, dato che questa ha già intaccato il midollo, [...] la coscienza nel suo concetto: [...] nella coscienza non c'è più alcuna forza in grado di avere la meglio sulla malattia. Poiché tale malattia è interna [...], se ne possono reprimere le manifestazioni esteriori ancora isolate, e alleviare i sintomi superficiali. Ciò finisce tuttavia per essere di massimo vantaggio proprio per la malattia, che così non spreca inutilmente la sua forza [...]; cosa che invece accade quando essa prorompe in sintomi ed eruzioni isolate contro il contenuto della fede e contro il contesto che ne costituisce la realtà effettiva. [...] Trattandosi d'uno spirito che non si fa vedere né notare, quella malattia attraversa e pervade [...] e presto s'impossessa di tutte le viscere e di tutte le membra dell'idolo inconsapevole, e «un bel mattino dà una gomitata al compare, e – *patatrac* – ecco l'idolo caduto a terra». Un bel mattino, *il cui mezzogiorno non si tinge di sangue* [...].

Ma questa silenziosa tessitura che lo spirito continua a ordire [...], nascondendo a se stesso il proprio fare, è solamente un lato della realizzazione della pura intelligenza.

La diffusione [...] e la sua effettuazione non consistono solamente in un espandersi che non trova qualcosa che gli si opponga. Il fare [...] è anzi altrettanto essenzialmente un movimento che nel suo sviluppo si differenzia al proprio interno; un movimento che [...] deve esporre i propri momenti in un'esistenza determinata e manifesta, e deve presentarsi come un *forte strepito* e una *lotta violenta* con ciò che gli è opposto.³⁷⁷

³⁷⁷ *Ivi*, pp. 361-362.

Sezione IV. Ecologia e politica.

Pensare la piccola logica con formule universaliste, come sono per antonomasia quelle della scienza, non ne risolve i problemi. Ottiene, anzi, che questa venga trascurata, che la questione del soggetto venga messa in ombra dall'“analisi oggettiva della situazione nella sua complessità”. Per noi è chiaro che la piccola logica corrisponda, nel concreto, con la lotta di classe, ossia con l'espressione organizzata di una contraddizione strutturale per opera del soggetto collettivo che ne occupa il posto. Saremo costretti a riproporre criticamente questo nodo più avanti, proprio in risposta alle critiche che ci verrebbero mosse da coloro che sostengono la necessità di un approccio più attento alla complessità, e che credono che la lotta di classe sia uno strumento vecchio, figlio di un'impostazione **riduzionista**.

Commento [A1]: conclusioni

Per il momento, dobbiamo concentrarci sull'essenza della piccola logica, e su come essa sia gestita nei più avanzati dei discorsi in tema di ecologia. Poiché riconosciamo loro delle grandi positività, non ultime l'approccio formale, la coerenza, e il metodo d'indagine materialista e – seppur con delle problematiche – dialettico, il nostro interesse principale si rivolgerà, in prima battuta, alle proposte oggettiviste, per poi concentrarci su esperimenti di superamento di quell'intellettualismo che le caratterizza, e quindi su dei tentativi di 'ecologia di classe' che è possibile incontrare oggi.

Poiché anche questi emergono dall'*humus* dell'oggettivismo e dalle sue analisi tecniche e formali del *metabolismo universale*, la premessa generale con cui ci introduciamo in quest'ultimo passo del nostro lavoro è la seguente: come ogni questione che non sia trattata nel merito, il problema del soggetto riemerge *a latere*. Specialmente in quei punti in cui, per sua costituzione, incontrarlo è inevitabile: nel contesto strategico, nella prassi politica, nel processo e nel lavoro del cambiamento, nelle questioni di metodo, infine, in tutta la dimensione organizzativa.

È su questi punti che bisogna interrogare l'ecosocialismo e le diverse linee pratiche che esso sviluppa, più o meno in conformità con le proprie premesse. Vedremo che non solo esistono proposte ecosocialiste interessate a riprendere un discorso riguardo la funzione della classe e delle avanguardie, e che riconoscono il bisogno di determinare un soggetto del cambiamento, ma che queste riprese hanno un certo rilievo anche (ma non solamente) in ambito accademico.

Entriamo allora nel presente, nell'ambito dell'analisi concreta della situazione concreta.

Siamo al limite estremo della filosofia, dove essa è costretta ad ammutolire e a rincorrere il proprio oggetto. È qui che lavora al meglio, quando le riesce. La filosofia è fatta per descrivere la totalità di una situazione in modo sintetico, e rielaborarla in teoria.

Ciò può avvenire, laddove il piano di riferimento è quello storico e politico, in tre diverse maniere: producendo un giudizio analitico su un processo che essa si occupa di ricostruire; determinando uno

scopo, elemento sintetico proiettato nel futuro, e così fornendo alla realtà una prospettiva di sviluppo processuale (in cui trovano senso le categorie di progetto, utopia capovolta ed utopia politica); oppure nel più proprio lavoro dialettico, cioè mediando fra produzione di un giudizio e determinazione di uno scopo (fra ricostruzione e proiezione), sviluppando un'analisi materialistica e dialettica del concreto, ossia di quella che finora abbiamo chiamato *situazione*. Quel che vogliamo dire è: se è abbastanza ovvio che il lavoro filosofico consista nel produrre dei paradigmi teorici coerenti, la pretesa di mettere quest'artigianato razionale all'opera nel presente dischiude una dimensione particolare, quella della concretezza. Fin qui abbiamo basato la nostra ricerca sulla convinzione che la realtà abbia una natura contraddittoria intrinseca, e che l'unico modo per pensare coerentemente entro i limiti di un'ontologia del reale sia di essere materialisti e proporre una visione della realtà a partire dalle sue contraddizioni. Il termine generico di '*situazione*' ci è sembrato funzionale a raccogliere tutti questi tratti sotto un unico lemma, senza che ciò necessitasse una determinazione più precisa.

Con l'inizio di quest'ultima sezione, tuttavia, un circolo si chiude, perché dalla prospettiva di analizzare il nodo di una contraddizione, attraversandone le declinazioni astratte e sviluppando un apparato analitico lungo il percorso, siamo arrivati ad avere di fronte, finalmente, nulla più che la situazione contraddittoria determinata dal nostro nodo ($S \sqsubseteq A$). Proprio per questo, è necessario spiegare cosa significhi parlare in termini di *situazione*, e da dove provenga tale concetto.

Fissiamo il vocabolario. Chiamo *situazione* ogni molteplicità presentata. [...] Una situazione è il luogo dell'aver luogo, quali che siano i termini della molteplicità interessata. Ogni situazione ammette un operatore di conto-per-uno, che gli è proprio. [...] Il regime del conto-per-uno è la definizione più generale di una struttura. [...] L'ontologia, se esiste, è una situazione.³⁷⁸

Alain Badiou chiama 'situazione' un complesso eterogeneo di dinamiche che si presentano in contemporanea. 'Situazione' designa, più precisamente, un processo, in cui sono implicati n elementi (dove n sta per un numero sufficientemente elevato da non essere precisamente determinabile) i cui contorni sono definiti dalla loro relazione con un *elemento chiave*.

Questo elemento chiave, ci dice, ha due facce. Da un lato la faccia concreta – poiché prende parte al processo generale, ed è in tutto e per tutto un elemento come ogni altro; dall'altro lato la faccia rappresentativa e formale, per cui tale elemento svolge una funzione come di "cappello" – in quanto particolarmente significativo, la sua esistenza ci consente di "contare" il complesso eterogeneo e di pensarlo come *uno*. Si tratta, perciò, di rendere conto della rappresentabilità di un complesso eterogeneo.

³⁷⁸ A. Badiou, *L'essere e l'evento*, cit., pp. 78-79.

Il principio della proposta di Badiou è epistemologico: in qualche modo egli propone che, nel rapporto con la comprensione umana, la realtà concreta si configuri come un magma processuale indistinto, all'interno del quale emerge un elemento attorno a cui si *raggruma* il complesso di relazioni eterogenee globali. Questa condensazione è ciò che Badiou chiama "conto-per-uno", e che, forte delle sue definizioni, egli descrive come la forma più generale di struttura.

Per come ci siamo espressi fin qui, potremmo dire che il conto-per-uno è la formula generica della messa-in-struttura, grado zero dell'individuazione e del rapporto che nella dialettica hegeliana teneva assieme determinazione e rappresentazione.

In pratica, Badiou sostiene che vi sia un elemento, in ogni complessità eterogenea, che fa quel tanto che basta, semplicemente esistendo, affinché un complesso di elementi ed interazioni diventi individuabile, nominabile, e che perciò si possa descrivere, e, di conseguenza, comprendere. Il conto-per-uno è il tassello minimo per una realtà *logica e razionale*, permette di tirare delle righe e distinguere le cose, circoscriverle. Nella sua occorrenza più ampia, il conto-per-uno permette di passare dal marasma indefinito di tutte le cose alla *situazione*, cioè un insieme di elementi che hanno in comune una relazione generica ad un elemento particolare. Questa caratteristica minima fa sì che ognuno di questi elementi condivide con tutti gli altri delle caratteristiche, che tutti sottostiano a leggi simili, e funzionino, entro ogni ragionevole dubbio, alla stessa maniera.

Tutte queste caratteristiche formali ci sono *immediatamente* chiare già nell'uso generico che possiamo fare del termine "situazione", nella vaghezza determinata con cui si è soliti indugiare quando si tratta di analizzarne una.

Proprio in questa vaghezza del concetto di situazione sta la croce e la delizia del rapporto che l'intellettualismo oggettivista ha con la questione del soggetto. Proprio in questa torna l'annosa ed irrisolvibile (sul piano filosofico) compenetrazione di epistemologia ed ontologia. Proprio su questa si spacca a metà la produzione di Badiou, nostro autore di riferimento lungo queste pagine.

Questioni di teoria (2) – Ma quale soggetto ecologico?

La ‘piccola logica’ di Alain Badiou.

Ci sono dei capoversi, nella *Fenomenologia*, in cui Hegel prova, anche un po’ ossessivamente, a riprendere le fila dell’esposizione, e ad anticipare il percorso delle figure che sta per affrontare. Sono capoversi brevi, densi e, quando si riesce ad entrare nel lessico e nel metodo dell’autore, noiosissimi. Quanto seguirà sarà qualcosa di molto simile.

Per sbrigare nel modo più lineare possibile il lavoro di questo paragrafo, proponiamo di presentare la “svolta” nel lavoro di Badiou in quanto esempio di come un’impostazione oggettivista renda ambigua la questione del soggetto, e di come da quest’ambiguità si possa facilmente cadere in apriorismi ed intellettualismi astratti, poveri di prospettive operative; in seguito torneremo sul rapporto fra logica *maior* e *minor* in tema ecologico, per circoscrivere il problema della posizione del soggetto politico e della sua realtà organizzata.

Il concetto di situazione non è vago perché si riferisce a un contenuto indeterminato. La situazione, infatti, è definita, pur nella sua complessità generica, dal conto-per-uno.

L’esistenza del conto-per-uno è una delle premesse principali della filosofia badiouiana dell’evento, ossia della produzione teorica che prende il via con il primo volume della trilogia³⁷⁹ de *L’essere e l’evento*, nel 1988. In una svolta metodologica radicale³⁸⁰, i tratti formalistici che già erano parte della ricerca del filosofo nato a Rabat si rafforzano al punto che il suo stesso linguaggio, a partire dalla prefazione del primo volume, si divide in parti uguali: ad un tanto di testo scritto si alterna un equivalente in formule logico/matematiche.

Fin dalle scuole elementari ci insegnano come, per fondare un linguaggio matematico, siano necessari dei postulati, e anche quello di Badiou non fa eccezione. Affinché il progetto tenga, è necessario: *i*) abbandonare la metafisica dell’Uno, che vuole l’individuazione come un principio logico stretto e finito (non operativo); *ii*) abbandonare la metafisica del Molteplice, che relativizza l’individuazione, fino a considerarla una forzatura epistemica dell’eterogeneità, e che ripiomba (a mo’ di una “teologia negativa”) nel paradigma dell’Uno; *iii*) affermare una funzione operativa dell’uno, ovvero il conto-per-uno.

Tripla necessità che l’autore esprime sinteticamente affermando che “c’è dell’uno”, sfruttando retoricamente l’indeterminatezza ambigua dell’articolo partitivo.

³⁷⁹ Composta da *L’essere e l’evento*, *Logiche dei mondi* e *L’immanenza delle verità* (ancora non tradotto).

³⁸⁰ Matematica e formalizzazione erano già parte dello strumentario badiouiano prima della sua trilogia, tuttavia il luogo che queste occupavano nel suo sistema era corollario.

Siamo sull'orlo di una decisione: rompere con gli arcani dell'uno e del molteplice, dove la filosofia nasce e sparisce. Fenice della sua consumazione sofisticata. Questa decisione non ha altra formula possibile che questa: *l'Uno non è*. Tuttavia non è questione di cedere sul [...] simbolico come principio: *c'è dell'uno*.

Tutto si gioca sulla padronanza dello scarto tra la supposizione (che bisogna respingere) di un essere dell'uno e la tesi del suo "c'è". Che cosa ci può essere, che non sia? A esser rigorosi, è già certamente troppo dire "c'è dell'uno" [...]. Bisogna enunciare questo: che l'uno, che non è, esiste solo come operazione. O ancora: non c'è l'uno, c'è solo il conto-per-uno. [...] Conviene prendere assolutamente sul serio il fatto che "uno" sia un numero.

[...] Questo significa che l'essere non è nemmeno un molteplice? A rigore sì, infatti è molteplice solo in quanto viene alla presentazione. Insomma: il molteplice è il regime della presentazione, l'uno è, rispetto alla presentazione, un risultato operatorio, l'essere è ciò che (si) presenta, non essendo, perciò, né uno (perché solo la presentazione stessa è pertinente per il conto-per-uno), né molteplice (perché il molteplice è il regime solo della presentazione).³⁸¹

Possiamo dire che tutta l'ontologia de *L'essere e l'evento* sia contenuta in queste poche righe, per poi essere meglio articolata in un lungo percorso di dimostrazioni e definizioni sottili e precise, con cui Badiou ripercorre, da un lato, la storia della filosofia, e dall'altro quel processo che della sostanza (il "c'è dell'uno") fa soggetto. Sviluppo tutto hegeliano che Badiou rivendica per se stesso quando, nel secondo volume della trilogia, compara *L'essere e l'evento* alla *Scienza della logica*³⁸².

La trilogia è il tentativo di fondare filosoficamente, per il tramite della formalizzazione matematica, il rapporto fra piccola logica e grande logica. In ballo, insomma, c'è la questione del soggetto.

Nonostante le singolarità del discorso³⁸³, nel progetto di Badiou, proprio a partire dalla definizione di *situazione*, rinveniamo un impianto estremamente raffinato, ma che avanza (fin dalle sue prime pagine) a suon di postulati. Si tratta di un'opera e di un lavoro che ha bisogno di affermare perentoriamente degli assiomi fondamentali, riguardo ai quali viene richiesto al lettore, semplicemente, di "avere fede", poiché la conclusione invererà il processo, senza mai che nulla chiarisca perché si debba attendere la chiusura dei lavori per poter comprenderne le premesse.

L'impostazione del discorso, per quanto ontologica³⁸⁴, mira al nodo classico della filosofia, l'intersezione fra Soggetto, Verità, e quel qualcosa di contingente, trascendentale e nondimeno reale, che determina la concretezza del tutto (dell'essere *generico*). Badiou chiama questo elemento eccezionale, il sito del conto-per-uno, 'evento', sulla scorta di Heidegger. Sempre sulla scorta di

³⁸¹ *Ivi*, p. 77.

³⁸² "Logiche dei mondi sta a *L'essere e l'evento* come la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel sta alla sua *Scienza della logica*." – A. Badiou, *Logiche dei mondi*, cit., p. 88.

³⁸³ L'innamoramento a volte irragionevole per la psicoanalisi lacaniana e per la ripetizione dei temi personali di Lacan (comprese le sue sparate teologiche), la dipendenza dalla matematica cui Badiou era legato per questioni umane, la reiterazione dei temi sessantottini, e un'esaltante quanto discutibile passione per la poesia.

³⁸⁴ Nel primo volume della trilogia si tratta proprio di dimostrare l'essere assiomatico del soggetto, da intendere come *eccezione*, nel secondo, invece, di esporre i principi secondo cui la realtà si presenta al soggetto ed in funzione di esso.

Heidegger, egli declina delle emergenze secondarie dell'evenemenzialità, tra cui la *decisione*³⁸⁵ (determinazione del mondo per intercessione del soggetto), e l'*intervento* (organizzazione della situazione sulla scorta di quel conto-per-uno impresso dall'evento).

Certe produzioni, all'interno di mondi, peraltro eterogenei, sono marcate [...] nella misura in cui vi fanno eccezione.
[...]

La traccia che ogni verità suppone è traccia di un evento.

A queste tracce è legata una figura operativa, che noi chiamiamo soggetto. Si può dire che un soggetto è una disposizione operativa delle tracce dell'evento e di ciò che esse dispongono all'interno di un mondo.

Una verità articola e valuta ciò che la compone a partire dalle conseguenze e non da una semplice donazione.

A partire dall'articolazione delle conseguenze, una verità determina delle forme-soggetti.³⁸⁶

L'evento sarebbe, insomma, (come il reale di Jacques Lacan) quell'elemento chiave di una situazione, attorno a cui si regge tutto il sistema di significazione, ma che, *per quanto esista* (perché ha degli effetti operativi), *non è*. È una pura eccezione.

Abbiamo già incontrato dei casi in cui il nostro lavoro ha descritto un elemento simile, che *informa e determina* la situazione analizzata. È successo, ad esempio, con la 'legge di socialità' in campo collettivo ed organizzativo, e poi con la funzione dello scopo (che, di fatto, non esiste se non per il suo dirigere le azioni intenzionate degli esseri umani) in merito all'analisi oggettiva della realtà. A questi, che non analizza ma che possiamo ragionevolmente credere che avrebbe apprezzati, Badiou aggiunge altri esempi: la *fede*, con particolare attenzione a quella cristiana, legata a Paolo di Tarso e a Pascal, in cui il ruolo dell'elemento particolare è occupato da Dio, da suo figlio, o dalla fede stessa; la *decisione* come rivisitazione del momento del *clinamen* che abbiamo visto in Althusser, riletto attraverso le pagine di Mallarmé, il quale tra l'indefinitezza e l'inevitabilità, fra contingenza e necessità, inserisce l'assurdo momento della *scelta*, mai del tutto "presa" eppure inevitabile; l'*indiscernibilità*, quella della matematica di Cohen, di cui Badiou vorrebbe scimmiettare la serietà; e in ultimo il tema della *morte* (heideggeriano), che esistenzialmente 'non è' (perché è solo la fine), ma che d'altra parte determina tutto ciò in cui consiste la vita.

Ora, noi diffidiamo di quest'impostazione così trascendentale, unitaria e quasi platonica dell'ontologia badiouiana, perché sembra ridurre la dimensione processuale della realtà alla sua sola presentazione, laddove nella sua misura più fondamentale bisognerebbe pensare l'essere come struttura formale, organica, orientata secondo le particolarità dell'evento.

³⁸⁵ «L'uguaglianza si dà nella misura in cui ciascuno è rinviato alla sua scelta, non alla sua posizione. È ciò che lega una verità politica all'istanza della decisione, la quale si stabilisce sempre nelle situazioni concrete, punto per punto.» – *Ivi*, p. 109.

³⁸⁶ *Ivi*, p. 116.

L'unicità di quest'evento e l'importanza universale dell'individuazione dettata alla situazione dal conto-per-uno, anche se viene detto che l'*Uno non è*, sono determinazioni troppo rigide, che mancano di dialettica.

In fin dei conti, osservando l'organigramma del sistema badiouiano, si ha l'impressione di affrontare un pensiero che non si sa perché non possa dirsi dialettico. Il rapporto fra presentazione e logica dell'essere, l'importanza del soggetto, l'eccezionalità come termine medio della relazione fra soggetto ed essere – questi temi sono tutti figli della tradizione hegeliana. Inoltre, è lo stesso Badiou a preoccuparsi di fare un utilizzo rigoroso di strumenti che estrapola dalla sua esperienza come militante comunista, allievo di Althusser (maestro contestato), e convinto lettore di Mao Tse-Tung. Il punto di massima ambiguità del rapporto fra filosofia dell'evento e dialettica, si ha nei capitoli preliminari di *Logiche dei mondi*, quando Badiou sostiene di star fondando una '*dialettica materialista*', contro quella coltre di avversari, da Deleuze a Debord fino al post-modernismo, che egli raccoglie sotto l'etichetta di "*materialismo democratico*".

Che cosa pensiamo tutti, oggi? Che cosa penso, io, quando non sorveglio me stesso? O, piuttosto, qual è la nostra (la mia) credenza naturale? 'Naturale', ovviamente, in conformità alla regola di una natura inculcata. Una credenza è tanto più naturale, quanto più la sua imposizione e la sua instillazione sono liberamente ricercate e sono al servizio dei nostri progetti immediati. Oggigiorno, la credenza naturale si condensa in un unico enunciato: 'Non ci sono che corpi e linguaggi'. Affermiamo che questo enunciato costituisce l'assioma della convinzione contemporanea che proponiamo di nominare *materialismo democratico*.

Perché materialismo democratico? L'individuo, per come è forgiato dal mondo contemporaneo, non riconosce alcuna esistenza oggettiva al di fuori di quella dei corpi. Chi, dunque, oggi, salvo che per conformarsi a una certa retorica [...] non aderisce, nei fatti, alla pragmatica dei desideri, all'evidenza del mercato, al dogma della nostra finitudine, della nostra esposizione carnale al godimento, alla sofferenza e alla morte?

[...] La teoria estetica non fa che assecondare tutto questo. Prendiamo un esempio a caso: una lettera di Toni Negri a Raoul Sanchez, del 15 dicembre 1999. Vi leggiamo: «Oggi il corpo non è solo un soggetto che produce e che, producendo arte ci mostra il paradigma della produzione in generale, la potenza della vita; il corpo ormai è una macchina nella quale s'iscrivono la produzione e l'arte. Questo è quello che noi postmoderni sappiamo.»

'Postmoderno' è uno dei possibili nomi del materialismo democratico contemporaneo.³⁸⁷

In questo nostro lavoro abbiamo preso molto da questa distinzione, e ne abbiamo adoperato come fossero nostre alcune critiche, tuttavia, poiché si tratta di una *querelle* di respiro puramente teoretico, non ci serve ripercorrerne gli estremi. Ci interessa, tutt'al più, mostrare la piccola contorsione che Badiou fa, menzionando il "vecchio materialismo dialettico", per giungere a questa sua nuova *dialettica materialista*, perché crediamo possa esserci utile trarne alcune considerazioni.

³⁸⁷ *Ivi*, pp. 81-82.

Sembra [...] di resuscitare un sintagma dal mondo dei morti! Il mio maestro Louis Althusser [...] non è forse stato uno degli ultimi a servirsi nobilmente [...] del sintagma “materialismo dialettico”? [...] Diventa legittimo contrapporre al materialismo democratico, a questa sovranità del Due (corpi e linguaggi), una *dialettica materialista*, se con “dialettica materialista” intendiamo il seguente enunciato, dove il Tre supplementa la realtà del Due: ‘Non ci sono che corpi e linguaggi, *se non che ci sono delle verità*’.³⁸⁸

Qual è l’obbiettivo specifico della dialettica materialista di Badiou? Affermare il fattore determinante che, in un ordine di idee materialista, una verità concentra su di sé.

Nonostante egli attribuisca alla triade soggetto-verità-evento l’eccezionalità come caratteristica principale, è chiaro che questo stato d’eccezione debba essere considerato *costituente*, come conviene all’elemento principale di un impianto ontologico. L’evento, il soggetto, la verità, rispetto al dualismo spicciolo del materialismo democratico (che al suo fondo ha la concezione del molteplice), svolgono il ruolo di un Uno che “supplementa” il Due: è il tentativo di reinserire della verticalità nella falsa dialettica dell’orizzontalismo, ovvero di reintrodurre un principio di determinazione nell’indeterminatezza dell’opposizione singolo-tutto (o individuo-complessità, corpo-mondo, persona-società, uno-molteplice, etc.).

[L]a dialettica materialista oppone al principio di finitudine, deducibile a partire dalle massime democratiche, l’infinita reale delle verità. Possiamo, per esempio, dichiarare: Una verità afferma il diritto infinito delle sue conseguenze, senza tener conto di ciò che si oppone a esse. [...]

Ciò che importa allora è che con “dialettica materialista” s’intenda il dispiegamento di una critica di ogni critica. [...] Affermare, con Mao Tse-tung [...]: “Impareremo a conoscere tutto ciò che prima non conoscevamo”. Affermare, in breve, quest’altra variante dell’assioma della dialettica materialista: *Ogni mondo è capace di produrre in se stesso la propria verità*. [...]

La congiuntura contemporanea [...], credendosi al sicuro, all’ombra del suo fondamento (il materialismo democratico), conduce un’incessante guerra di propaganda contro l’evidenza delle verità. Guerra di cui conosciamo le punteggiature significative: “modestia”, “lavoro di gruppo”, “frammentario”, “finitudine”, “rispetto dell’altro”, “etica”, “espressione di sé”, “equilibrio”, “pragmatismo”, “culture”...

Tutte riassunte in una variante antropologica, dunque limitata, dell’assioma del materialismo democratico, variante che può essere espressa così: ‘Non ci sono che individui e comunità’. A tale enunciato [...] opponiamo la massima della dialettica materialista: ‘L’universalità delle verità si sostiene attraverso forme soggettive che non possono essere né individuali, né comunitarie’. Oppure: ‘Nella misura in cui è soggetto di una verità, un soggetto si sottrae a ogni comunità e distrugge ogni individuazione’.³⁸⁹

Per quanto questa critica risuoni con la nostra analisi delle utopie capovolte e dei materialismi astratti, la soluzione di Badiou è errata. Per quanto il termine “supplemento” ammorbidisca la funzione del Tre, l’intero tentativo del sistema dell’evento gira attorno all’idea che la falsa dialettica

³⁸⁸ *Ivi*, p. 84.

³⁸⁹ *Ivi*, pp. 88-89.

debba essere risolta con la reintroduzione di un principio trascendentale unitario, il conto-per-uno. La forza della proposta di Badiou sta nel riconoscere a questo principio una costituzione puramente operativa, caratteristica che assicura perlomeno che, osservandolo a partire dalle sue conseguenze, il sistema badiouiano abbia una prospettiva concreta, e sia perciò funzionale ad un'applicazione pratica. Il limite sta, però, nella rigidità con cui tenta di riassumere la dialettica nel formalismo assiomatico delle dimostrazioni e della "matematica come ontologia"³⁹⁰. Il Tre, come si era detto per l'Uno, deve essere seriamente considerato come un numero. Anche nella sua eccezionalità, anche considerandolo come oggetto nuovo che rompe con l'organizzazione del sistema, il Tre che supplementa i Due è solo una delle facce della dialettica. Ironicamente, è proprio Badiou a dircelo, nel 1975:

Alla fine, la riduzione delle "opposizioni polari" ai soli momenti di crisi non lascia che un campo ristretto al pensiero della contraddizione. Diciamo che la definizione della dialettica lascia aperto il rischio, nell'unità degli opposti e sotto la maschera dell'azione reciproca, di un privilegio conciliatorio dell'unità sulla contrarietà. [...] È la lotta che è assoluta, solo l'unità è relativa.³⁹¹

La sintesi che si dà nell'*Aufhebung* hegeliana, così come nella dimensione concreta dell'analisi marxista e nella primazia della prassi predicata dal materialismo dialettico, non è una sintesi sovranumeraria, ma il processuale divenire-sistema della relazione impossibile eppure necessaria fra due elementi.

Dobbiamo pensare, per comprendere questo punto, sempre alla lotta di classe. Lotta concreta che non ha nulla di trascendentale, che si radica in condizioni materiali ed economiche, e che ri-significa la situazione in cui emerge perché veicola una *scissione*, e non un nuovo discorso che riassumerebbe in sé due punti di vista opposti.

Il "Due" che Badiou diagnostica essere il centro della concezione odierna della realtà, non è una *coppia* in senso dialettico. Corpi e linguaggi sono due lati della stessa metafisica dell'indeterminatezza, di quella società di cui ci ha parlato Milner. Non si può "sovranumerare" questa coppia (fermo restando che la sovranumerazione non risolverebbe alcuna falsa dialettica), perché il movimento dialettico non segue un procedimento intenzionale, e non è orientato univocamente dall'influenza operativa di una verità, di un soggetto o di un evento.

Proprio quest'ultimo concetto chiave è la causa dell'allontanamento del discorso badiouiano dal suo retroterra dialettico. Nell'evento è racchiusa la deviazione di Badiou verso il formalismo, l'univocità e la trascendenza quale chiave di volta del sistema.

³⁹⁰ *Id.*, *L'essere e l'evento*, cit., p. 56.

³⁹¹ *Id.*, *Teoria della contraddizione*, cit., p. 41.

Nonostante le sottigliezze del pensiero badiouiano leniscano la portata delle sue proposte, in esso, l'evento, come elemento "altro" che informa e redirige le caratteristiche del mondo, diventa ciò di fronte a cui le posizioni "false" perderebbero di dignità e di diritto. Sarebbe, insomma, quell'elemento reale (in senso forte) che sparglia le carte della finzione. La luce che illumina il buio. La fine di ogni ideologia e la nascita di una nuova realtà – se si temesse che i nostri toni possano essere eccessivi o tendenziosi, vorremmo segnalare che Badiou, ad un certo punto, parla addirittura, tematizzando il ruolo che un soggetto avrebbe in relazione alla verità di un evento, di *resurrezione*³⁹².

Nelle pagine di *Logiche dei mondi* in cui quest'orizzonte di "svelamento" della falsa coscienza viene esplicitato, Badiou si occupa anche di dare al soggetto la sua parte di determinazione nella nuova verità della dialettica materialista contro la falsa coscienza. Proprio in queste pagine si coglie il nocciolo del problema.

Affermare che ci debba essere una teoria formale del soggetto si oppone a tre determinazioni (dominanti) del concetto di soggetto:

- 1) 'Soggetto' designerebbe un registro dell'esperienza, uno schema di distribuzione cosciente del riflessivo e dell'irriflessivo. È la tesi che congiunge soggetto e coscienza e che si presenta oggi come fenomenologia.
- 2) 'Soggetto' sarebbe una categoria della morale. Questa categoria si riferirebbe (tautologicamente) all'imperativo, per ogni 'soggetto', di considerare ogni altro soggetto come un soggetto. È solo a posteriori, e in maniera incerta, che una simile categoria normativa diviene teorica. [...]
- 3) 'Soggetto' sarebbe una finzione ideologica, un immaginario attraverso il quale gli apparati di Stato designano (Althusser soleva dire 'interpellano') gli individui.

In questi tre casi, non può darsi una teoria formale e indipendente del soggetto.

In effetti, se il soggetto è uno schema riflessivo, esso è una donazione immediata e incontestabile e dobbiamo allora descrivere la sua immediatezza nei termini appropriati a un'esperienza. Ebbene, in un'esperienza, l'elemento passivo – ciò che viene a essere prima di ogni costruzione – non è suscettibile di cadere sotto un concetto formale. Sono i concetti formali, al contrario, a presupporre una donazione passiva, nella misura in cui dipendono dall'organizzazione sintetica del dato. Se invece consideriamo il soggetto una categoria morale, esso si trova nel registro della norma e, a questo titolo, può certamente essere oggetto di una forma, per esempio quella imperativa ("Rispetta in ogni individuo il soggetto umano che egli è"), ma non può coincidere con la forma stessa. Del resto, si vede chiaramente come oggi quest'accezione del soggetto lo schiacci sull'evidenza empirica del corpo. Ciò che bisogna rispettare, è il corpo come tale. Le forme non sono altro che quelle del rispetto. Se infine il soggetto è una costruzione ideologica, la sua forma è senza corpo, pura determinazione retorica appropriata a un comandamento dello Stato. Non si può quindi parlare di un formalismo materialista.³⁹³

Quando questi tratti del "formalismo materialista" e la loro determinazione rigida ricadono sulla dimensione soggettiva, quel che ne risulta accentuato è il carattere intenzionale che deve avere una

³⁹² A. Badiou, *Logiche dei mondi*, cit., p. 154.

³⁹³ *Ivi*, p. 134.

soggettività basata sulla decisione e l'intervento. Badiou, infatti, ripete il bisogno di proporre una teoria del soggetto che affondi le proprie radici in un teoria stretta, che si basi su un'evidenza teorica.

Il fatto che del soggetto ci sia teoria (formale) va inteso in senso forte: del soggetto non può esserci che teoria.³⁹⁴

Non potremmo essere più in disaccordo. Proprio perché non esiste teoria senza prassi, anche e soprattutto per ciò che riguarda il soggetto noi affermiamo che, al più, del soggetto “non può esserci che teoria” per quanto riguarda la sua presentazione. Il soggetto può essere *descritto* solo nella teoria, ma esso, come ogni concetto e forse più di altri, è, *prima d'ogni altra cosa, pratico*.

La dimensione operativa in cui Badiou cala i tre termini del conto-per-uno (verità, soggetto, evento) coglie questa nostra critica e ne assume gli argomenti, ma li tiene in secondo piano rispetto alla volontà di esprimere una teoria del soggetto assiomatica.

L'intero impianto della filosofia dell'evento di Alain Badiou è pensato in contrapposizione con la falsa dialettica dell'eterogeneità e del molteplice. La cosa ha una sua dignità speculativa, ma affidarsi all'effetto dirompente e chiarificatore dell'ontologia in quanto “scienza delle forme pure della realtà”, ribalta l'impianto concreto del materialismo, e ne rivolta la concretezza in un orizzonte trascendente, secondo il quale ciò che esiste è conseguenza di un principio di realtà, appunto, puro e formale, in cui la dimensione processuale, più strettamente dialettica, è secondaria.

Qui ci viene già affidato qualcosa di essenziale: qualsiasi enunciato marxista è, in un solo movimento che si divide, osservazione e direttiva.

Concentrato di pratica reale, eguaglia il suo movimento per ritornarvi. Poiché ciò che è non ha essere se non nel suo divenire, anche ciò che è teoria – cioè conoscenza di ciò che è – non ha essere se non nel muoversi verso ciò di cui è teoria.

Qualsiasi conoscenza è orientamento, qualsiasi descrizione è prescrizione.³⁹⁵

Noi abbiamo sviluppato una convinzione analizzando il percorso del pensiero di Badiou, ed è questa: nei testi precedenti al 1988, fra i quali vi sono quelli che abbiamo estensivamente adoperato in questo nostro libro, c'è *in nuce* la necessità di una teoria che risolva oggettivamente la questione soggettiva – una strategia teorica che non è possibile sviluppare entro un orizzonte dialettico – cui però si contrappone ancora, fruttuosamente, la dimensione concettualmente *principale e distruttiva* della prassi. L'adesione di Badiou alla filosofia dell'evento segna, però, l'abbandono di quel concetto che, fino al 1985 (anno di pubblicazione di *Teoria del soggetto*), ne aveva occupato la

³⁹⁴ *Ivi*, p. 133.

³⁹⁵ *Id.*, *Teoria della contraddizione*, cit., p. 27.

posizione principale e che segnava il passo della dimensione pratica del pensiero, ossia quello di *contraddizione*.

Nella congiuntura della guerra mondiale, sotto l'Unione sacra, la collaborazione di classe sotto la guida degli imperialisti, il fallimento della Seconda Internazionale, Lenin ha concepito la dialettica come pensiero della disgiunzione, dell'antagonismo. Egli ha formulato per la prima volta quella che rappresenta la vera matrice della dialettica rivoluzionaria, il principio dell'"uno che si divide in due". [...] Qui si vede chiaramente che soltanto i furori della storia sono all'opera in modo creativo nel movimento della conoscenza. [...]

Lenin [...] non soltanto pone la contraddizione al centro di ogni intelligibilità del reale, ma non esita neppure a spingere il più possibile il primato della contraddizione sull'identità: "L'unità (coincidenza, identità, equipollenza) degli opposti è condizionata, provvisoria, transitoria, relativa. La lotta degli opposti reciprocamente escludente è assoluta, come assoluto è lo sviluppo, il movimento".

Il solo principio assoluto del pensiero dialettico è la lotta: ecco qual è l'essenza della dialettica in quanto filosofia della ribellione.³⁹⁶

Lo abbiamo detto altrove, e anche di fronte ad una teoria assiomatica del soggetto noi ribadiamo che non può esistere alcun soggetto immediato. L'errore di Badiou è stato credere, ad un certo punto, che il problema della teoria del soggetto (la sua *in primis*) fosse di carattere formale, e che fosse necessario un nuovo oggetto primario (l'evento) e una nuova metodologia (la deduzione logico-matematica) per risolvere le cose. La situazione concreta in cui si trovava la ricerca badiouiana, la contrapposizione alla postmodernità e ai suoi relativismi ed annacquamenti concettuali, accelerò questa reazione, e le fece perdere ogni residuo di dialettica.

La questione da cui dipende l'eccezione che fonda la rottura della dialettica materialista nei confronti del materialismo democratico è quella dell'*oggettività*.

Una verità, tale che un soggetto ne formalizza il corpo attivo all'interno di un mondo determinato, non si lascia dissolvere nel suo essere generico, è un'insistenza irriducibile del suo apparire.³⁹⁷

L'oggettivismo di questo Badiou maturo è particolare: da un lato per le condizioni storiche in cui è emerso, reazione di un pensatore comunista alla vittoria dell'egemonia culturale borghese, ma anche per ciò che resta, nel sistema dell'evento, della dialettica e della sua matrice, delle riflessioni che l'autore aveva sviluppato in dibattito con i movimenti e la politica del suo periodo.

L'enunciato (filosofico) secondo cui la matematica è l'ontologia [...] è il raggio di luce con cui si illuminerà la scena speculativa che, nella mia *Teoria del soggetto*, avevo limitato, presupponendo puramente e semplicemente che "ci fosse soggettivazione". La compatibilità di questa tesi con una possibile ontologia mi preoccupava, perché la forza – e l'assoluta debolezza – del "vecchio marxismo" del materialismo dialettico, era stata di postulare una simile compatibilità nella forma della generalità delle leggi della dialettica, cioè, in fin dei conti, dell'isomorfismo tra la

³⁹⁶ *Ivi*, p. 46.

³⁹⁷ *Id.*, *Logiche dei mondi*, cit., pp. 120-121.

dialettica della natura e la dialettica della storia. Certo, questo isomorfismo (hegeliano) era nato morto. [...] Che il processo-soggetto sia compatibile con ciò che è predicabile [...] dell'essere, ecco una difficoltà seria.³⁹⁸

Ora, fra le altre cose Badiou sostiene, da un certo momento in avanti, che esistano solo quattro “procedure di verità”, ovvero quattro discorsi formali e materiali in cui è espressa l'organizzazione che si deve alle conseguenze e agli effetti di un evento, assieme al lavoro che un soggetto deve fare per articolare queste conseguenze. Le quattro procedure sarebbero quelle della scienza (in particolare la matematica), dell'arte (in particolare la poesia), dell'amore (in particolare inteso in senso psicoanalitico) e della politica. L'idea di Badiou è che queste quattro discipline sviluppino contemporaneamente gli effetti di verità dettati da un certo evento, ma in alcuni periodi il discorso filosofico si *sutura* al linguaggio di una di esse e abbia bisogno di una nuova rottura evenemenziale per uscire dalla stagnazione. La filosofia dell'evento aveva subito la sua sutura con Heidegger e l'ermeneutica, bloccandosi nel discorso poetico e nei suoi estetismi, e il postmoderno sarebbe stato la conseguenza di questa “disseminazione”.

Badiou, forse, oggi, potrebbe dirci che il suo pensiero giovanile si era suturato alla politica. Tuttavia, ancora nel 2008, in *Logiche dei mondi*, quando deve dare un nome alla verità dietro alla procedura politica, ancora egli evoca l'“idea del comunismo”.

Giunti a questo punto, il lettore può immaginare di trovarsi di fronte a una contraddizione. Non ho forse sostenuto [...] la tesi del carattere raro e sequenziale della politica? L'idea dell'eternità o dell'invarianza [...] delle verità politiche non vi si oppone, forse?

Non c'è alcuna contraddizione [...] le due tesi fondamentali in questione sono al tempo stesso presupposte e sublimite all'interno del contesto filosofico ove le (ri)formulo.

1) Tutte queste verità articolano quattro determinazioni: la *volontà* (contro la necessità socio-economica), l'*uguaglianza* (contro le gerarchie stabilite, dal potere o dalla ricchezza), la *fiducia* (contro il sospetto anti-popolare o la paura delle masse), l'*autorità* o il *terrore* (contro il libero gioco “naturale” delle concorrenze). Tale è il nodo generico di una verità politica di questo tipo.

2) Ciascuna determinazione è commisurata alle conseguenze della sua iscrizione all'interno di un mondo effettivo. Questo principio di conseguenza, che solo temporalizza una politica, annoda tra loro queste quattro determinazioni. Per esempio, volere il reale di una massima egualitaria suppone un esercizio formalmente autoritario della fiducia nella capacità politica degli operai. Tale è il contenuto per intero di quella che si chiamava un tempo dittatura del proletariato. [...]

3) Esiste una forma soggettiva adeguata alle differenti istanze del nodo generico delle verità. Per esempio, la figura del rivoluzionario di Stato (Robespierre, Lenin, Mao), che è distinta da quella del ribelle di massa (Spartaco, Müntzer o Tupac Amaru Shakur).

4) La singolarità delle istanze (il molteplice delle verità) costituisce ciò mediante cui esse appaiono all'interno di un mondo storico determinato. Esse non possono farlo che per mezzo di una forma soggettiva “supportata”, nel

³⁹⁸ *Id.*, *L'essere e l'evento*, cit., p. 56.

fenomeno di questo mondo, da una molteplicità materiale organizzata. È tutta la questione del corpo politico: partito leninista, Armata Rossa, etc.

Divenire delle conseguenze, articolazione generica, figura soggettiva identificabile, corpo visibile: tali sono i predicati di una verità, la cui invarianza si sviluppa attraverso i momenti che ne fanno apparire, all'interno di mondi disparati, la creazione frammentata.³⁹⁹

Trattare i problemi che si annidano nell'ottenere una formalizzazione di questa dinamica è complesso. Proprio la portata storica della ricerca, in qualche modo, spiega la deviazione badiouiana verso la logica dell'evento, escludendo la poetica heideggeriana, cacciandola dalla porta, per poi farla rientrare dalla finestra, anzi, dal rosone della cattedrale del miracolo evenemenziale (miracolo che, fra le sue declinazioni, avrebbe anche la rottura rivoluzionaria, l'estasi delle masse).

Il retaggio della questione del soggetto che Badiou si trascina dietro sarà sicuramente dovuto anche all'interesse per la psicoanalisi lacaniana e per la storia della filosofia, ma le categorie del soggetto che ci propone sono tutte schiettamente politiche.

La parte delicata della costruzione è quella che, dopo avere articolato corpo ed evento, apre il problema delle verità, organizzando il corpo, punto per punto: tutto è, allora, ricapitolato e chiarito. In tutta l'ampiezza dell'esistenza dei mondi – e non solamente nell'azione politica – l'incorporazione al Vero è questione di *organizzazione*.⁴⁰⁰

Badiou cerca di risolvere i dilemmi del materialismo dialettico “*bypassandone*” la dimensione primaria, quella della prassi, intrinsecamente ed inemendabilmente contraddittoria, e proponendo un approccio formale, assoluto, in cui la contraddittorietà si risolve su un piano trascendente (quello della sua registrazione come evento), o come particolarità minima del presentarsi delle cose (l'intramondano, la sua relazionalità complessa). Espellere in questo modo la realtà concreta della contraddizione va a detrimento dell'intero sistema, che nei suoi formalismi si riscopre luogo di un oggettivismo il cui unico oggetto è la filosofia stessa, la speculazione pura (ne ha ben donde, Badiou, ne *l'Immanenza delle verità*, a parlare di “vera vita”). Intercapedine fra la contingenza trascendentale dell'evento (tanto simile al *clinamen* althusseriano, che, al contrario, era immanente alla realtà, ma svolgeva la stessa mansione) e l'assoluta univocità della verità. La teoria del soggetto che ne emerge è, ancora una volta, il risultato dell'applicazione delle regole di una *logica maior* alla piccola logica dell'emergenza contraddittoria, al lavoro della particolarità umana.

Il problema che Lenin ha lasciato in eredità ai suoi successori è il seguente: come articolare i principi della dialettica a partire da questa ribellione, a partire dall'unico enunciato che ne concentra ogni aspetto, e che è la legge dell'unità degli opposti? Risolvere questo problema significa dare le “spiegazioni” e lo “sviluppo” che, secondo Lenin,

³⁹⁹ *Id.*, *Logiche dei mondi*, pp. 109-110.

⁴⁰⁰ *Ivi*, pp. 124-125.

consentono di cogliere “il nocciolo della dialettica” contenuto nel principio unico dell’unità degli opposti. Attenersi fermamente all’unità degli opposti, vale a dire al principio dell’“uno che si divide in due” in quanto concentrato assiomatico della teoria delle contraddizioni e, a partire da qui, sviluppare la catena delle tesi subordinate. Ecco qual è la direttiva filosofica di Lenin.⁴⁰¹

Quel che più ci colpisce, in tutto questo, è che sia stato proprio Badiou, almeno in tempi recenti, ad arrivare più vicino ad una determinazione concreta della soggettività. I testi precedenti la trilogia dell’evento sono, da questo punto di vista, una miniera concettuale ricchissima.

Quando ancora non aveva abbandonato la prospettiva di una filosofia che avesse al centro la contraddizione, Badiou non aveva nemmeno perso di vista come funzionasse la dialettica, e non aveva proposto che le coppie antagoniste si risolvessero in un terzo elemento. Anzi, egli diceva bene che “*la dialectique énonce qu’il y a du Deux*”⁴⁰² (la dialettica enuncia che c’è del Due). La binomialità della realtà, il fatto che *ci sia del Due* non è altro che la sua costituzione contraddittoria.

Cos’è una contraddizione? Sezioneremo il concetto in tre parti, lavoro nel quale saremo guidati da Mao Tse-Tung.

1. Una contraddizione, presso il Due, è una differenza. Forte o debole, a seconda che i termini di essa siano violentemente eterogenei oppure solamente distinti.

La differenza minima è proprio quella dei posti [*places*] [...]. La differenza massima non esiste. [...] In relazione a quanto potremmo dire sul piano della conflittualità, la differenza maggiore è quella nella quale uno dei due termini non si afferma che distruggendo l’altro, non solo nella sua manifestazione (relazione discorso vero/discorso falso), ma distruggendo la sua stessa base d’appoggio (come il proletariato distrugge la borghesia, distruggendo al contempo se stesso). Ciò è quanto Mao chiama contraddizione antagonista.

2. Una contraddizione non è un Due numerico, indifferente, neutro, ma un Due che sta in una relazione di divisione. Un due connesso, *luogo di un processo*. La differenza, in esso, è complicata in una correlazione: abbiamo a che fare col principio dell’unità dei contrari, *in cui non si registra alcuna fusione dei Due in un terzo*, bensì che pone l’unità del movimento dei Due, l’Uno del loro effettivo scarto. La correlazione minima consisterebbe nel riconoscere la scissione, porre il Due come pura e semplice unità del processo. Si tratta cioè di dire “questa è una contraddizione, una unità di contrari, questo due è *la divisione in atto* dell’Uno”. Ben più forte è la correlazione contenuta nell’argomento della lotta dei contrari, il quale denota un processo di distruzione che interessa l’identità di ciascun termine nella dislocazione da ciò da cui esso è diviso. La lotta è la correlazione come rovina dell’Uno.

La semplice contraddizione di classe è una costante strutturale, permanente, e riparabile economicamente (correlazione debole), la lotta di classe è un processo dalle condizioni particolari, d’essenza interamente politica, e che non è implicato a partire dalla semplice correlazione debole. Confondere contraddizione di classe e lotta di classe, fare dell’indistinta correlazione della contraddizione una prassi, è l’ipotesi filosofica dell’economicismo, dell’operaismo, del marxismo della sonnolenza e d’anfiteatro.

3. Una contraddizione non è un equilibrio a Due, ma, al contrario, la legge della sua ineguaglianza. Il principio di dissimmetria è essenziale, concentrato da Mao nella dottrina degli aspetti principali della contraddizione. Dissimmetria identifica un’invariante posizionale: termine *x* è dominante, termine *y* è asservito. Il primo istituisce il

⁴⁰¹ *Id.*, *Teoria della contraddizione*, cit., p. 47.

⁴⁰² *Id.*, *Théorie du sujet*, cit., p. 40.

gioco dei posti, il secondo ne è assoggettato. La teoria dell'aspetto principale nella sua forma *schierata*, implementata, è, quindi, tale da riguardare le trasformazioni. L'essenza in divenire della dissimmetria è l'inversione dei posti, l'invarianza. È l'avvenimento, imperniato sull'*horlieu*, di un *esplace* ribaltato. Si tratta, perciò, di una logica dell'inversione, non dell'inclusione.

In questa maniera, nelle sue tre componenti – differenza, correlazione, posizione – il concetto di contraddizione si fa divisibile. È del tutto legittimo sovrascrivervi un bipolarismo dialettico secondo il quale la contraddizione può essere debole (strutturale) oppure forte (storica).⁴⁰³

Ecco, allora, che nel regime dello scarto e della scissione, nel discorso del Due, la contraddizione debole e la contraddizione forte ci riportano al rapporto tra logica maggiore e piccola logica. Il soggetto, in questi termini, non è il portatore di effetti determinati da un'eccezione fuori paradigma, da un avvenimento (un evento) che casca come fosse il punto di rottura di un equilibrio e che sconvolge il mondo come una catastrofe, bensì è conseguenza materiale delle caratteristiche strutturali del sistema, elemento del divenire concreto di una realtà *storica*. La storia è il sito reale delle scissioni reali, e non l'orizzonte aperto da un termine di assoluta alterità. Diversamente dal soggetto dell'evento, che “è un punto di verità”⁴⁰⁴ che scompagina il materialismo democratico, che è singolarità universale, particolarità assoluta, il soggetto della dialettica e della contraddizione, dove la piccola logica non è assorbita dall'oggettivismo, è una questione di realtà storica.

Ogni processo dialettico reale unisce insieme una contraddizione strutturale e una contraddizione storica, incidenti sugli stessi termini. La seconda si staglia sulla prima. Tale stagliarsi (pura metafora, al punto in cui siamo) è il nodo della questione del soggetto.⁴⁰⁵

Non ci sono considerazioni utili da trarre dall'evoluzione del pensiero badiouiano. Se la filosofia è l'esercizio di esprimere analisi in maniera sintetica, il lavoro del Badiou maturo è espressione teorica della necessità di riprendere le fila dello sviluppo materiale della storia in un periodo di massima frammentazione soggettiva. In alcuni casi (e le critiche al materialismo democratico sono espressione proprio di questo), difendere ideologicamente un terreno, anche con prese di posizione dalle prospettive sterili, può essere conseguenza (o sintomo) della situazione concreta.

Non si tratta di depennare un'esperienza o di disconoscerne l'effettività storica, ma di raccoglierne i limiti e di metterli in prospettiva con la situazione e con l'analisi che ne riusciamo a dare oggi, grazie allo studio del suo sviluppo storico e all'indagine concreta che vi conduciamo. Poiché indagine e studio sono la nostra prassi, e dato che in essi è già implicata la dialettica con la dimensione teorica, il problema del venire in essere di un soggetto nelle contraddizioni che la situazione oggi ci presenta è il nostro problema, e la sua organizzazione è la nostra preoccupazione

⁴⁰³ *Ivi*, pp. 42-43.

⁴⁰⁴ *Id.*, *L'essere e l'evento*, cit., p. 479; ma anche *id.*, *Logiche dei mondi*, p. 87.

⁴⁰⁵ *Id.*, *Théorie du sujet*, cit., p. 43.

primaria. **Affrontarla comporta, allora, sviluppare la nostra analisi della realtà fino ad identificarvi la contraddizione principale**, perché è solo nella dimensione operativa che essa implica che è possibile trovare l'anello di congiunzione fra grande e piccola logica.

Mao articola il principio unico dell'unità degli opposti attraverso cinque tesi dialettiche essenziali. Queste cinque tesi sono:

1. Tutta la realtà è processo.
2. Tutto il processo si riduce, in ultima istanza, a un sistema di contraddizioni.
3. In un processo (cioè in un sistema di contraddizioni), c'è sempre una contraddizione principale.
4. Ogni contraddizione è asimmetrica: in altri termini, uno dei termini della contraddizione è sempre dominante rispetto al movimento di insieme della stessa contraddizione. È la teoria dell'aspetto principale della contraddizione.
5. Esistono delle contraddizioni di tipo differente la cui risoluzione dipende da processi differenti. La principale distinzione da fare in questo senso è quella tra contraddizioni antagoniste e contraddizioni non antagoniste.⁴⁰⁶

Tuttavia, ed è questo a trarre in inganno l'oggettivismo, identificare una contraddizione come principale non esaurisce il lavoro dialettico (tantomeno quello organizzativo) e, per quanto deprimente possa suonare, non determina nemmeno l'inizio di un processo di soggettivazione politica.

È chiaro che la teoria dell'aspetto principale, come quella della contraddizione principale, ha per contenuto il movimento del rapporto tra ciò che è principale e ciò che non lo è. La dialettica ha meno per oggetto l'identificazione del principale che il divenire principale del secondario e il suo correlato dialettico: il divenire secondario del principale.⁴⁰⁷

Questa specifica vale alla medesima maniera sia che si identifichi $S \nabla A$ come contraddizione principale della nostra fase, sia che si riconosca ancora la lotta di classe come contraddizione principale.

Nella 'lotta di classe' è certamente contenuta la base economica, l'infrastruttura, la quale determina l'esistenza stessa delle classi così come il loro sistema transitorio di subordinazione delle une alle altre. Ma "lotta di classe" designa prima di tutto il processo di scontro attraverso il quale si accumulano le condizioni di un rovesciamento delle dominazioni esistenti, il processo attraverso il quale il termine dominato diventa quello principale. L'intelligibilità dialettica completa di ciò che è principale deve dunque cogliere non solo lo stato di cose, ma la loro *tendenza*.⁴⁰⁸

La seconda, la lotta di classe, veicola, con la sua storia, significati e concetti che promettono di saldare più solidamente il lavoro organizzativo, l'analisi e la costituzione di un soggetto politico che

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 49.

⁴⁰⁷ *Ivi*, cit., p. 69.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

incorpori il processo di “divenire principale” di una contraddizione secondaria – ciò che Badiou, in *Teoria del soggetto*, chiama “il movimento di *distruzione*” che il soggetto imprime alla realtà.

In un mondo come il nostro, nella nostra situazione, sostenere che la contraddizione storica che le masse e la classe dominata portano al cuore del dominio borghese abbia ancora la potenzialità di passare da contraddizione secondaria a principale attraverso l’organizzazione e la lotta non è più scontato. E nella difficoltà ad identificare le contraddizioni reali, la “portata oggettiva” della catastrofe, la sua scientificità inappellabile, l’orizzonte globale della questione climatica sembrerebbe imporsi come tendenza inequivocabile. Proprio all’ombra di questa rappresentazione così ingombrante, la piccola logica diventa solo un problema di mobilitazione, e il ‘soggetto ecologico’, l’agente del cambiamento che *deve avvenire*, quando discusso (eventualità già rara), si presenta come una faccenda da sbrigare con una definizione formale, o addirittura che si risolve da sé là dove è espressa una sincera volontà di partecipazione.

La tesi fondamentale che presento contro i socialisti rivoluzionari [...] è la seguente: tutta la tendenza dei socialisti rivoluzionari e tutto il loro partito non sono altro che un tentativo degli intellettuali piccolo-borghesi di *escamoter* il movimento operaio, e quindi anche tutto il movimento socialista e tutto il movimento rivoluzionario. [...] *Escamoter* significa ingannare, appropriarsi in modo fraudolento dei risultati del lavoro altrui [...], significa mistificare e imbrogliare, ecc. Non è difficile vedere perché ho dovuto scartare questi termini russi e sceglierne uno straniero. Le parole mistificare, imbrogliare, ingannare richiamano [...] l’idea della menzogna intenzionale, cosciente, e in secondo luogo, l’idea che vi siano motivi interessati che spingono a mentire coloro che mentono. Invece, io non penso assolutamente di accusare i socialisti rivoluzionari di [...] una menzogna cosciente o di agire per motivi disonesti. Non dubito che, come tendenza, come partito, i socialisti-rivoluzionari abbiano potuto sorgere (o durare dai tempi della *Volontà del popolo*), e [...] svilupparsi [...], grazie all’aver saputo attrarre elementi [...] orientati in senso rivoluzionario, [...] che desiderano nel modo più sincero di dare la vita per gli interessi della libertà e per gli interessi del popolo. Ma il fatto che degli uomini prendano con sincerità e convinzione una certa posizione politico-sociale non risolve ancora il problema: [...] devono i risultati della migliore attività condotta da questa posizione avere, sì o no, l’effetto (anche se coloro che agiscono non ne sono consapevoli e non lo vogliono) di *escamoter* il movimento operaio, e di cacciarlo in un vicolo cieco?⁴⁰⁹

In un altro periodo, l’avvicendamento di fazioni organizzate aveva come campo esplicito un confronto sulla *piccola logica*. Il fervore di Lenin nel rivolgersi a coloro che, dal suo punto di vista, contribuivano a frammentare il soggetto rivoluzionario, è dovuto anche al modo che egli (come tutti gli altri) aveva di pensare all’operazione pragmatica di mettere insieme le forze necessarie per mobilitare un’istanza soggettiva.

Immaginate di trovarvi in un’immensa foresta [...]. Immaginate di poterla distruggere, per sgombrare il cammino allo sviluppo civile, unicamente col fuoco, e di incontrare grandissime difficoltà per appiccarlo e alimentarlo. Vi è

⁴⁰⁹ V. I. Lenin, *Tesi fondamentale contro i socialisti rivoluzionari*, in *id.*, *Opere complete VI. Scritti del 1902-1903*, editori riuniti, Roma 1959, pp. 244-245.

legname dappertutto, in gran quantità, ma bisogna farlo asciugare ed è così difficile accenderlo e così facilmente e spesso si spegne di nuovo nell'atmosfera umida e pesante, che bisogna ammucciare il materiale che può bruciare. Bisogna alimentare il fuoco, proteggerlo, aver cura di ogni nuova fiammella [...], rinvigorire la fiamma e preparare sistematicamente, con tenacia, quell'incendio generale senza il quale la foresta umida e scura continuerà a rimanere una foresta. E il lavoro è molto difficile non solo per le condizioni esterne, [...] ma anche perché molto scarso è quell'unico materiale che serve veramente per bruciare, che in nessuna condizione può mai cessare di bruciare, in cui il fuoco ha fatto veramente presa e già arde ininterrottamente in modo ben diverso da quei numerosi fuochi fatui che non hanno forza interna e così spesso anche in passato si sono accesi solo per estinguersi dopo breve durata.⁴¹⁰

Lenin sa, quando scrive, che non è solo lui, che non sono solo i suoi o quelli che sono in competizione con loro⁴¹¹ a *lavorare*.

Diversamente da qualsiasi discorso *naïf* riguardo il cambiamento, noi, come Lenin, crediamo che il processo di soggettivazione non sia semplicemente ad appannaggio della massa rivoluzionaria. Pensare e agire conseguentemente alle condizioni particolari di tale processo, oggi come ieri, è di capitale importanza.

È l'azione delle masse a fare la storia, ma non c'è azione senza soggetto, e non c'è azione delle masse in una soggettività disgregata. Nessuna azione, beninteso, se non quella già in atto.

La realtà del dominio, infatti, è costituita dalla forza e dall'espressione di una classe dominante che è un soggetto, e che sfrutta la propria forza per *saldare* i posti della situazione, per mantenere l'ordine. Osservandone le operazioni, ci accorgiamo che anche nell'ordine del mondo del soggetto dominante esistono agenti che non partecipano direttamente delle formule di soggettivazione. In parole più semplici, la stessa classe borghese presenta delle scissioni interne, che distinguiamo meglio nelle fasi storiche in cui gli effetti delle contraddizioni si fanno più pressanti. Durante quelle che nel linguaggio del capitale si chiamano 'crisi', gli interessi delle varie anime che compongono una classe si differenziano, e queste loro differenze si radicalizzano, fino a raggiungere, in alcuni casi, un punto d'ebollizione.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹ «E quando questo combustibile fondamentale è già così rovente da provocare un aumento della temperatura, dando forza e luminosità anche a tutti gli altri fuochi, appare a un tratto della gente che dichiara con sussiego: «Quale limitatezza è mai quella di credere nel dogma antiquato secondo cui esiste un unico combustibile fondamentale, un unico combustibile assolutamente sicuro! Quale banalità è considerare tutti gli altri focherelli solo [...] come elementi ausiliari, ritenere a qualsiasi costo indispensabile un unico materiale e aver fiducia innanzi tutto e soprattutto solo in esso! Quale unilateralità è il preparare, preparare, preparare eternamente un vero incendio [...] e permettere agli ignobili furfanti, che sono le cime degli alberi, di nascondere e mantenere l'umidità e le tenebre. Bisogna lanciare dei razzi che cadano sulle cime degli alberi, le incendino, mettano paura a tutte le forze oscure e producano grande sensazione e agitazione, incoraggino e stimolino.» E questa gente si mette alacramente all'opera. [...] Con animo tranquillo accetta chiunque si presenti, quali che siano le sue concezioni e opinioni, convinzioni e aspirazioni: noi siamo un partito d'azione; che c'importa se persino alcuni di noi si sono espressi per lo spegnimento dell'incendio. Ed esorta audacemente ad avere un atteggiamento spregiudicato verso ogni focherello e lancio di razzi, respingendo con disprezzo gli insegnamenti del passato: ora, essa dice, il combustibile è molto più abbondante, e perciò la leggerezza è più che lecita! Così dunque, nonostante tutto il danno che gente simile arreca al movimento, si può pensare che si tratti di semplici impostori? Niente affatto. Non sono per nulla degli impostori, sono solo dei pirotecnici.» – *Ivi*, pp. 245-246.

Lo scoppio del conflitto sociale non corrisponde necessariamente alla lotta di classe, il contrasto e l'avvicendamento di istanze localmente conflittuali non ha necessariamente una portata strutturale, nemmeno quando la portata della competizione infra-classe si esprime nella sua massima forma, la guerra interimperialista, esempio perfetto di come il più alto tasso di deflagrazione non coincida con la definizione di soggettività politiche antagoniste.

Se possiamo affermare tutto questo riguardo le dinamiche della classe dominante, allora dobbiamo registrare, a maggior ragione, come entro certe condizioni e in alcuni casi, il fatto che si parli di 'rivoluzione' (o 'cambiamento') non assicuri che il discorso articoli questioni di piccola logica. Di nuovo, in forma più stringata: nonostante in una situazione si registrino espressioni di una carica rivoluzionaria, e ci riesca di associarle a contraddizioni strutturali evidenti (dimostrate dalle formule della logica maggiore, *chiare* dal punto di vista del processo), ciò non può bastare a convincerci di avere per le mani un nuovo soggetto.

Al netto di tutte le analisi materialistiche sulla composizione di classe, sui rapporti di forza, e al netto anche del lavoro che comunque andrebbe intrapreso per organizzare e rendere operative le energie di una qualsiasi nuova compagine, il percorso che conduce ad una realtà politica, la nascita ed il costituirsi di una nuova soggettività, non ha nulla di *spontaneo*. Né la naturalezza né la frequenza con cui un gruppo menziona il cambiamento assicurano che esso si dia una dimensione *politica* di cambiamento. Sarà forse già sufficientemente chiaro, ma dobbiamo tenere a mente che, per quanto sia sempre un indizio positivo, una teoria del cambiamento, anche menzionando le questioni del soggetto rivoluzionario o della classe, non saprà articolare una piccola logica a suo vantaggio finché non adotterà un'impostazione dialettica (e non formalista), e materialista (e non idealista).

Abbiamo affermato che la politica è una logica ontologica, una scienza particolare della storia che verte ed influisce sull'ordine del mondo.

Avendo attraversato le derive soggettiviste ed essendo incocciati nel silenzio scientifico oggettivista, ci troviamo di fronte ad una possibilità: rimettere dialetticamente in moto l'aspetto concreto del nostro lavoro e riportare i termini della questione al loro stadio fondamentale, per mettere finalmente in pratica quell'opera di mediazione che la filosofia riesce (fatalmente) a concepire solo al termine del proprio percorso. Dobbiamo imbracciare la questione del soggetto e chiederci: "S↔A ha una *piccola logica*?"

Per andare al punto della questione, bisogna considerare l'enigma dell'"unità dei contrari". Questo perché i contrari sono eterogenei, inconciliabili; è solo nella misura in cui un luogo di convivenza dell'*esplace* non induce alcun *horlieu* che può esserci un'unità dialettica tale da non produrre un Tutto cogli elementi che essa tiene assieme. Distinguere l'Uno dal Tutto, proposta semplice e suprema. Tenete conto che in questo scarto passa l'intera questione del soggetto. È che abbiamo un grave problema d'esposizione: la correlazione di ciò che è eterogeneo non si può

schematizzare. Si può a malapena dire. Ogni schema distribuisce dei posti, ci riconduce a strutture. Ogni discorso fissa l'*esplace* di ciò di cui tace.⁴¹²

La politica, in quanto logica ontologica, è lo spazio aperto dall'attività umana e dalla sua opera di *messa-in-forma* del mondo. La dialettica fondamentale della politica è l'avvicendamento fra forme del mondo alternative, cioè lo scontro tra diverse strutture dell'attività umana, diversi ed inconciliabili metodi di produzione e di *lavoro*.

Ogni ordinamento del mondo ha una sua *legge*, che è legge del lavoro. Fra le altre cose, poiché il lavoro è l'insieme complessivo delle attività in cui è interessato l'essere umano, questa svolge anche il ruolo di quella legge di socialità, legge di aggregazione, che abbiamo visto avere un rapporto diretto con la dimensione *organizzativa*. Il dominio è il monopolio della legge del lavoro da parte di un gruppo, il quale imprime al mondo l'organizzazione che gli è più utile.

Nel processo storico che ha materialmente prodotto la situazione odierna e le sue leggi, il rapporto fra legge di socialità e legge del lavoro, ha portato a ciò che chiamiamo *classe*.

Queste definizioni si possono dedurre sia a partire dalla logica maggiore che attraverso la piccola logica. Si tratta, d'altronde, di concetti estrapolati da un'analisi materialistica della situazione concreta.

Dal punto di vista oggettivo della logica maggiore, ossia dal punto di vista del processo, ognuno di questi elementi, ogni concetto, è riassunto nel *Tutto* della storia o della scienza, dove trova il suo posto, il suo *esplace*. È un'operazione a cui corrisponde una neutralizzazione generale delle contraddizioni in cui si forgiavano questi elementi, e che li fissa, limitando la volatilità delle posizioni in gioco. Eppure noi sappiamo, con Badiou, che ogni elemento esiste in quanto contrapposto ed eccedente al suo posizionamento nella struttura (ogni sito strutturale è sito di *horlieu*).

Ciò che dobbiamo chiederci, allora, è: la piccola logica è solo una dialettica degli *horlieu*, una dialettica della particolarità, escrescenza rispetto al discorso generale? Se anche lo fosse, vorrebbe forse dire, poiché ogni elemento della struttura presenta un suo grado di eccezionalità al posizionamento, che la soggettivazione sarebbe da considerare un principio immanente al processo, distribuito e diffuso?

Il limite di una risposta simile è che incorre nella stessa deviazione formalista di chi non distingue le due logiche, un errore che salta agli occhi quando si tratta di attribuire alla classe una sua funzione.

'Classe' denota un corpo sociale collettivo, composto d'individui accomunati dal loro posizionamento strutturale (dal loro posto nel sistema produttivo), associabili per interessi materiali

⁴¹² A. Badiou, *Théorie du sujet*, cit., p. 48.

e simili per modalità di aggregazione (hanno simili oggetti di consumo, simili modalità di soddisfazione dei loro bisogni). Dove va posta, fra le categorie della logica ontologica?

È chiaro che, da un punto di vista generale, il concetto di 'classe' si presti particolarmente ad essere equiparato alla funzione logica del soggetto. Si parla, d'altro canto, di un corpo collettivo tendenzialmente omogeneo. Tuttavia, per arrivare a questa considerazione, si possono adottare prospettive diverse. Le più consistenti, nell'attuale uso del concetto di classe, sono:

Una più di taglio oggettivista, che vede nella classe un elemento dovuto a dinamiche sociali umane, addirittura antropologiche, per cui semplicemente, arrivati al nostro grado di evoluzione nella storia, han preso ad esistere questi *cluster* di individui (non necessariamente organizzati) che chiamiamo classi, il cui collante è variabile, ma che solitamente hanno base economica. Così come sono venute a formarsi potrebbero, nella storia, scomparire o smettere di avere un ruolo dirimente. Quest'interpretazione predilige una lettura *stretta* della classe, fondata sulle definizioni marxiane, concettuale e solida, che tiene conto della legge dei rapporti produttivi, ma che tende alla neutralizzazione, alla spiegazione *fissa* delle dinamiche di classe e ad una loro lettura strumentale. È molto comune nei contesti più compromessi da un rapporto diretto con gli apparati di Stato, come l'accademia o il sindacato.

E una seconda di taglio più antagonista, che adotta una dialettica eterodossa, per cui la classe emergerebbe primariamente per opposizione: data una certa struttura sociale, l'insieme di coloro intenzionati a sovvertirla costituirebbe, se si organizzassero per perseguire i loro intenti, una classe. Gli interessi di costoro sarebbero omologhi *probabilmente* anche per via della loro posizione nel processo produttivo, ma si tratta di una caratteristica secondaria e non decisiva. Qui possiamo vedere come sia accentuata la dimensione contraddittoria del concetto di classe, la sua relazione alla struttura del dominio, che ne permette un uso più *largo*. Viene, invece, trattata con minore attenzione la componente storica. Cosa che, ironicamente, spinge a presentare la classe, in quanto veicolo di conflitto, come un dato perenne, antico quanto la contraddizione. L'impressione è che si contorca il significato della concezione per cui "tutta la storia è storia della lotta di classe" in "c'è classe ovunque ci siano storie di lotta". Si tratta di una definizione più diffusa in contesti di mobilitazione eterogenei e legati al movimento.

Nel canone marxista non si fa troppa fatica a trovare prove a sostegno dell'una come dell'altra interpretazione, ed esse non sono, oltretutto, sempre giustapposte (si pensi, ad esempio, alla teoria della moltitudine *à la* Toni Negri, secondo cui la variazione epocale della società avuta con la globalizzazione ha sciolto la componente stretta/economica della classe, facendo approdare a

definizioni antagonistiche/larghe). Che farcene di questo panorama? È sufficiente ad attribuire alla classe una definizione operativa?

Per cominciare, vogliamo confermare un giudizio positivo su qualsiasi corrente che, sviluppando le proprie analisi, approdi a concepire la funzione di una soggettività determinata per pensare e praticare la politica. Adottando una terminologia desueta, o che comunque oggi assume spesso una connotazione negativa, noi crediamo che adottare una *teoria militante* dimostri l'intenzione concreta di elaborare un pensiero politico serio e conseguente. Ad oggi, l'uso del concetto di classe è ancora un distinguo importante per capire dove ciò accada.

Contemporaneamente, però, dobbiamo fornire una valutazione di queste impostazioni e produrre una nostra teoria del soggetto per rispondere della sua funzione nel contesto specifico della questione ecologica.

Non ci adageremo su sentenze a priori, cercheremo di cavare qualcosa dello “scarto fra Uno e Tutto” ingaggiando un incontro che prenda a riferimento proposte di prassi organizzata. Ma, in astratto, possiamo concederci una premessa: seppure il secondo uso di ‘classe’ cerchi di essere meno *fisso*, meno scientifico nel senso più verticale del termine, ci sembra che entrambe le proposte, si mantengano entro una dimensione oggettiva, ottenendo definizioni e strumenti sul piano della *logica maior*, risolvendosi ad attribuire a particolari posti della struttura (*esplaces*) una carica di eccezionalità (*horlieu*) tale da dare il là ad un processo di soggettivazione.

Anche dove, correttamente, la classe e la sua prassi militante è definita in relazione al dominio, la soggettività sembra restare appannaggio della logica dei posti, e non di una logica delle forze.

Nessuna pittata di colore può trasformare lo schema di sequenze dialettiche in una presentazione completa della correlazione, spiegare la particolarità (A_p) per cui l'elemento (*horlieu*) è affetto, o si infetti, del suo specifico contrario (*esplace*). La correlazione forte, di cui la parola ‘lotta’ esprime la praticità, è luogo di una ricerca indiretta e di un concetto che non ha assegnazione rappresentabile. È col nome di *forza* che noi parliamo di ciò che sovradetermina l'espulsione di tutti i posti in cui si avvera l'*horlieu*.

Cos'è che può fare correlazione di due qualità eterogenee? Unicamente la loro applicazione reciproca come forze indifferenti a qualsiasi altra cosa che non alla loro espansione. La correlazione è forza contro forza. È *rapporto di forza*.⁴¹³

Che significa, allora, pensare o agire secondo rapporti di forza? La risposta migliore, crediamo, possiamo trovarla studiando le mosse di coloro che cercano, forse inutilmente, di svincolarsi da un paradigma fatto di posti, per riappropriarsi di quella che una volta era una logica delle forze. In

⁴¹³ *Ivi*, p. 49.

effetti, poche cose sono più efficaci che imparare dagli errori altrui per apprendere un lavoro. C'è molto da stare a guardare, allora, in questo variegato fronte esteso del 'nuovo marxismo libertario'.

Ecologia di classe, ciak uno: Come far saltare un oleodotto.

Non ce ne vorrà il professor Malm se, nonostante egli si professi “trozkista di vecchio stampo”⁴¹⁴, attenendoci alla nostra analisi delle cose, lo prenderemo come esempio della proposta eterogenea e movimentista. A riprova del fatto che le due linee che abbiamo distinto non siano poi, nella pratica, tanto lontane, la produzione intellettuale di Malm ruota attorno al concetto di “*fossil capital*” (capitale fossile), tentativo di adottare una griglia oggettiva per valutare le interazioni fra produzione di valore, consumo delle risorse energetiche ed effetti ambientali a lungo termine del sistema capitalista.

La sua opera più corposa s’intitola, infatti, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*⁴¹⁵, e vi è sostenuta la tesi secondo cui, analizzando le condizioni materiali in cui è evoluta l’industria moderna ed è nata la macchina a vapore, si scopre che la diffusione massiccia della tecnologia del motore a combustione non è dovuta a una sua superiorità di resa (maggiore lavoro con minore spesa energetica), non migliore di quella espressa dall’energia idroelettrica, o, all’epoca, idro-meccanica, bensì da questioni di rendimento economico (maggiore quantità assoluta di lavoro esprimibile e quindi maggiore plus-valore potenziale). Malm parte da questa tesi per sostenere che ci sia un inanellamento strutturale fra il modo di produrre capitalistico e l’uso di combustibili fossili.

Una tesi (convincente) che sembrerebbe avere matrice oggettivista, affine alle analisi socio-storiche dell’ecosocialismo⁴¹⁶ (“Scovare la formula che conduce all’*ecological rift* e correggerla!”), che però subisce un’inversione dei propri poli quando Malm si espone in merito alla direzione pratica che la teoria ecologista dovrebbe adottare, ragionando a partire della sua personale militanza nei movimenti degli anni Novanta e Duemila e dopo la svolta verso quello che egli definisce il “terzo ciclo” delle sollevazioni verdi.

Nonostante, appunto, le sue tesi più accademicamente elogiaste stessero altrove, Andreas Malm conosce le luci della ribalta il 22 di giugno del 2023, quando, in un decreto del ministero dell’interno francese compare il suo nome ed il titolo di una sua opera. Quel giorno, il ministro

⁴¹⁴ Una definizione che ha usato più volte per spiegare il proprio rapporto conflittuale con quell’area di cui stiamo per parlare e che ha “adottato” i suoi testi. I dati concreti della militanza di Malm, stringati, possono essere ricondotti a quanto emerso in un’intervista ripubblicata da *Verso*: “È membro del *Socialistiska Partiet* (“Partito Socialista”, organizzazione svedese di sinistra radicata nella tradizione trozkista) e di *Klimataktion* (“Azione Climatica”), ma i giorni in cui partecipava ai blocchi delle piste di atterraggio sembrerebbero finiti.” – R. Landström, “*Without a Popular Movement We Don’t Stand a Chance*”: *Andreas Malm on Climate Change*, 5 Febbraio 2018 [versobooks.com/blogs/news/3604-without-a-popular-movement-we-don-t-stand-a-chance-andreas-malm-on-climate-change?srltid=AfmBOorqbQ8ztYCqGiudtI4CyJ-z6jOQuV2RTCWBMKYKhIxHqMxT5KzHa], traduzione nostra.

⁴¹⁵ R. Landström, “*Without a Popular Movement We Don’t Stand a Chance*”: *Andreas Malm on Climate Change*, 5 Febbraio 2018 [versobooks.com/blogs/news/3604-without-a-popular-movement-we-don-t-stand-a-chance-andreas-malm-on-climate-change?srltid=AfmBOorqbQ8ztYCqGiudtI4CyJ-z6jOQuV2RTCWBMKYKhIxHqMxT5KzHa].

⁴¹⁶ I cui accademismi, d’altronde, occhieggiano e preparano il campo proprio a quel marxismo libertario in cui il trozkismo di Malm dice di stare stretto, ma in cui a noi sembra calarsi benissimo.

Gérald Darmanin imponeva la *dissoluzione* (lo scioglimento) del gruppo militante ecologista *Soulèvements de la terre*, i cui membri avrebbero condotto atti di contestazione violenta, vandalismo e sabotaggio, fino all'apice toccato con lo scontro avuto in una manifestazione tramutatasi in guerriglia, durante il tentativo di fermare la privatizzazione di alcuni bacini acquiferi (a vantaggio di un complesso agro-industriale) siti nella zona di Sainte-Soline, il weekend del 29 e 30 ottobre 2022. In calce al decreto una sola nota⁴¹⁷, che addita come opera di riferimento del movimento il libro *Come far saltare un oleodotto* del “cattivo maestro” Andreas Malm, pubblicato in Francia già nel 2020.

Considerando, per prima cosa, che dietro la copertura della difesa e della preservazione dell'ambiente, e dietro il presentarsi come movimento militante, tal gruppo incita al sabotaggio, alla devastazione materiale, compreso attraverso violenza, e fondandosi su idee veicolate da dei *teorici*, questi gruppi adottano l'azione diretta e giustificano azioni estreme, spingendosi fino al confronto con le forze dell'ordine.⁴¹⁸

Di tentativi come quello descritto in queste accuse, casi in cui qualcuno (accademici e non) ha pensato di mostrare a un movimento la via di una determinata prassi, ce ne sono a bizzeffe.

Malm è uno di questi strateghi da cattedra, corruttore di una “causa nobile” – come spesso vengono rappresentate queste figure, non a caso, dall'ingegneria ideologica di stato? In che rapporto stanno i suoi scritti con la piccola logica dei movimenti cui sono state appaiate? Soprattutto: che ce ne viene in tasca, a noi, a smuovere questo vespaio?

Supponiamo che il clima raggiunga il suo punto di rottura. [...] Abbiamo fatto abbastanza? Siamo forse stati complici di un sistema fallato?⁴¹⁹

Seguire l'argomentazione del libro che ha reso Malm famoso è davvero molto semplice: egli diagnostica correttamente una svolta nel movimento ecologista, soprattutto nelle sue anime legate ad *Extinction Rebellion* e ai *Fridays for Future*. La maggioranza dei militanti organizzati vira verso una granitica teoria della non-violenza e della resistenza passiva. Stando a Malm, i fondatori di XR hanno deliberatamente adottato una linea teorica. Nel loro “statuto” vien fatto riferimento alla non-violenza come prassi strategicamente superiore e più proficua, asserendo l'importanza degli studi di Erica Chenoweth, politologa autrice di *Rethinking Violence* e del ben più noto *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*⁴²⁰.

⁴¹⁷ *Décret du 21 juin 2023 portant dissolution d'un groupement de fait*, in “Journal officiel de la république française n° 0143 du 22/06/2023”, sezione “Décrets, arrêtés, circulaires: textes généraux ministère de l'intérieur et des outre-mer” [https://www.legifrance.gouv.fr/download/pdf?id=y9P_0i9TiRCvth7u55oKIEH0-O1EhNvzqkhsD-P4D4].

⁴¹⁸ *Ivi*, pp. 1-2.

⁴¹⁹ S. Alexander; P. Burdon, *Extinction Rebellion. Crisis, inaction, and the question of civil disobedience as ecosocialist strategy*, in *The Routledge Handbook on Ecosocialism*, cit., pp. 242-249, p. 247.

⁴²⁰ E. Chenoweth; M. J. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, Columbia University Press, New York 2011.

La nostra tesi è che la disobbedienza civile può anche mettere a disagio le persone, ma è importante che la società comprenda i motivi della disobbedienza e valuti le ragioni che stanno dietro alla messa in pratica di una strategia tanto radicale per il cambiamento sociale [...], la quale è giustificabile in una *democrazia liberale*.⁴²¹

L'opera di Malm si snoda lungo tre direzionali: una ricostruzione storica utile a dimostrare come nel movimento ambientalista lo spazio per azioni di sabotaggio ed interferenza ci sia stato a lungo, e abbia anche avuto effetti positivi sugli obiettivi preposti; una critica feroce della strumentalizzazione revisionista di alcune figure storiche dei movimenti di emancipazione, operata dai sostenitori della nonviolenza (beatificazione di Gandhi, letture decontestualizzate di Mandela o di Marthin Luther King, irritanti e falsi riduzionismi storici del pari de "i Palestinesi non hanno avuto successo nelle loro rivendicazioni perché hanno scelto la via violenta")⁴²²; e l'affermazione della tesi 'la nonviolenza strategica non esiste'.

Quest'ultimo punto è il cardine dell'intero discorso. Malm riconosce che agli albori del progetto verde nonviolento ci fosse un altro genere di tendenza, espressa da quel Bill McKibben con cui abbiamo aperto le danze sulla questione ecologica. In costui, dice, si può scorgere un certo "pacifismo morale", secondo cui "la nonviolenza contiene un nucleo d'intuizione spirituale [...]" l'idea di porgere l'altra guancia, di addossarsi una sofferenza immeritata. [...] La sofferenza immeritata ci redime."⁴²³

Lo svedese è implacabile di fronte ai moralismi bigotti di questa etica che confonde responsabilità e delirio di autopunizione, ma sa che il suo vero avversario sta in quel pensiero che, senza adottarne la retorica melensa, decide di coltivare i frutti ideologici di queste prediche, e si adopera per ammantare la propria pochezza politica con una scintillante coltre colorata di superiorità morale.

La pretesa di opporsi al male pare qui rovesciarsi in un suo godimento mistico. [...] Come può questo far da premessa alla lotta contro l'ingiustizia della catastrofe climatica? Se McKibben [...] desiderasse la redenzione dell'immeritato dolore non solo per sé ma anche per altri [...] sarebbe ben più efficace lasciare che il riscaldamento globale faccia il suo corso, senza opposizioni. [...] La sacralizzazione della sofferenza immeritata sembra una base piuttosto instabile [...] per questa lotta. Non è proprio il carattere immeritato delle sofferenze subite dalle sue vittime a rendere la crisi in corso tanto moralmente ripugnante? Perché dunque farne una virtù?

Una seconda versione, il *pacifismo strategico*, si sottrae alle antinomie del pacifismo morale. Sostiene che la violenza commessa dai movimenti sociali li allontana sempre dal loro obiettivo. Il ricorso a metodi violenti non è tanto riprovevole quanto impolitico, inefficiente, controproducente: insomma, una cattiva strategia; la nonviolenza

⁴²¹ S. Alexander; P. Burdon, *op. cit.*, p. 242.

⁴²² A riguardo è molto chiaro e dettagliato il tomo di Domenico Losurdo, *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari 2010.

⁴²³ A. Malm, *Come far saltare un oleodotto. Imparare a combattere in un mondo che brucia*, Adriano Salani editore, Milano 2022, p. 40.

non è tanto venerata come virtù quanto come strumento più efficace. Per quanto derivata e accentuata dalla fonte morale, è stata la dottrina strategica ad avvincere l'immaginazione del movimento.⁴²⁴

Malm partecipava e partecipa a iniziative di disturbo dell'industria energetica (nel testo torna più volte sulla sua esperienza di disobbedienza civile con *Ende Gelände*, rivolta contro le miniere di carbone tedesche), e sente probabilmente la stessa pressione di un responsabile di campo, quando fra i reparti si insinua l'idea di un cambio di tattica.

Una sensazione di urgenza da sommare ad una percezione generale sintomatica delle descrizioni "militanti" della questione ecologica, legata al concetto di *catastrofe* e alla sua universale pervasività. Uno spettro d'angoscia, dovuto all'aver a che fare con un mondo che ha le ore contate⁴²⁵, in cui si nasconde quella tacita speranza che, a muovere le masse alla rivolta, a imprimere un processo di soggettivazione alle genti, sarà la certezza dell'annichilimento, un'imposizione trascendentale, e non un lungo lavoro politico con e presso le masse.

Anche se illuso di star parlando a nome degli ultimi della Terra (da un punto di vista economico e cronologico – gli ultimi prima del disastro), Malm riesce ad essere lucido e a trovare il punto in cui l'apologia del pacifismo inizia a scricchiolare, ossia la sua sedicente effettività. Ricordato ai suoi interlocutori l'uso, da parte dei movimenti per l'emancipazione nera negli Stati Uniti, di servizi di sicurezza armati, ricordate le minacce concretamente incendiarie delle suffragette, rivolte a membri del parlamento inglese, e ricordato che l'uso strumentale della violenza è una questione materialistica, dettata dalle condizioni di una situazione, e non una scelta deliberata di carattere morale (la cattiva azione dei cattivi cittadini), Malm conviene che riguardo le prediche del pacifismo strategico c'è solo una conclusione da trarre.

Rimane la domanda se sia possibile individuare anche solo un caso minimamente analogo alla battaglia per il clima che non abbia previsto forme violente. Il pacifismo strategico è *Storia sanificata*, priva di ogni valutazione realistica di quel che è e che non è accaduto, di quel che ha funzionato e quel che invece è andato male: come guida, è di scarsa utilità a un movimento che trova davanti a sé possenti ostacoli. Ostinarsi a spazzare la militanza sotto il tappeto della civiltà [...] non è che un sintomo del più profondo divario fra l'attualità e tutto quel che è successo dalla *Rivoluzione haitiana* alle sommosse per la *poll tax*: la scomparsa della *politica rivoluzionaria*, che sopravvive a stento come prassi concreta di movimenti efficaci o come pietra di paragone delle loro richieste. Dal 1789 al 1989, o giù di lì, la politica rivoluzionaria ha mantenuto una sua attualità e una potenzialità dinamica, ma a partire dagli anni Ottanta la si è diffamata, spacciata per obsoleta, disimparata ed esiliata dalla realtà. Con il conseguente

⁴²⁴ *Ivi*, pp. 40-41.

⁴²⁵ "La dimensione che più di ogni altra distingue questa crisi dalle altre: il tempo. Quando le suffragette scesero per strada non ne potevano più, dopo secoli di esclusione delle [...] Martin Luther King precisò che [...] «a un certo momento il vaso della pazienza trabocca». Molte battaglie della Storia, forse la gran parte, hanno obbedito a questa temporalità dell'esasperazione, quando è troppo è troppo, ¡Ya basta! e così via, ma in questo caso dipendiamo dalle predizioni. Il peggio non è ancora accaduto: sta arrivando, e a gran velocità. [...] L'emergenza è già qui, e il vaso della pazienza sta per traboccare, ma l'avanzata della catastrofe ha una sua propria temporalità. Che impone stretti vincoli a chi vuole combattere." – *Ivi*, p. 72.

disapprendimento dei movimenti, che porta a sua volta con sé la riluttanza a riconoscere la violenza rivoluzionaria come componente fondamentale. È questa l'*impasse* in cui si trova il movimento per il clima: la vittoria storica del capitale e la rovina del pianeta sono una cosa sola. Per cavarcene fuori, dobbiamo imparare a combattere daccapo, e questo nel momento forse meno propizio nella storia della permanenza umana su questo pianeta.⁴²⁶

Storia sanificata, storia in cui si vuole omettere il ruolo della violenza e le sue funzioni concrete. Per usare una terminologia che ormai sarà immediata, la narrazione del pacifismo strategico e della non-violenza ci racconta di un mondo in cui non esiste il dominio, costrizione materiale ed intenzionata, ma solo il potere, una sfera indeterminata, un'informe area di competenza i cui effetti non sono dettati da interessi soggettivi, ma che agisce per ragioni oscure, troppo complesse per essere razionali, e che in modo insondabile attanaglia *egualmente* l'aria che respiriamo, il nostro linguaggio, i nostri programmi TV, la nostra tavola, il mercato del lavoro, il sistema carcerario e quella coscrizione (ad oggi) ancora non obbligatoria.

Per quanto ci riguarda, così come per lo stesso Malm e per tutti coloro che adottino un'analisi concreta della realtà, una proposta del genere significa una cosa molto semplice: la storia raccontata dal revisionismo pacifista di XR (e dalla maggioranza dei movimenti nonviolenti e di disobbedienza civile) è storia astratta, storia non conflittuale, ovvero storia del padrone, la storia del vincitore.

XR propone una rivoluzione politica attraverso una serie di assemblee cittadine dal basso. Al momento ci sono pochissimi dettagli riguardo a come queste dovrebbero essere fatte. [...] In questo contesto, essere *astorici* non è una virtù. E mentre dirsi *apolitici* potrebbe aiutare XR a suscitare interesse nella maggioranza della popolazione, anche questa non è una posizione neutrale. Come Marx ha capito già molto tempo fa, l'indifferenza verso i poteri che organizzano una società – poteri economici, educativi, di razza, genere, classe, etc. – è schierarsi con lo *status quo*. Ad esempio, e dovrebbero saperlo bene, se l'estrattivismo capitalista detiene il potere produttivo sociale e coopta gli interessi della politica, che lo stato si arroghi la neutralità significa la sua collusione, e significa che si adopererà affinché un certo genere di argomenti non guadagni visibilità.⁴²⁷

Il ruolo della morale in questa sedicente strategia è chiaro, ma dobbiamo riconoscerne la funzione operativa. Certamente, viene ratificato che la nonviolenza sia migliore e meglio funzionante perché *non riprovevole*, ripetendo delle concezioni etiche che cadono dall'alto di posizioni istituzionali che promulgano una morale (a cui esse non sottostanno). Ma c'è dell'altro.

Decidere che la propria prassi debba evitar tutto ciò che potrebbe destabilizzare l'opinione pubblica, e quindi tenere conto della retorica adottata da quei mezzi d'informazione che sono ad uso esclusivo della classe dominante (cruciale che non ci si deve porre, quando si sceglie di ragionare nei termini di un generico potere, e non in termini di classe), significa lavorare in continuità con quella propaganda riguardo il concetto di violenza che nega una verità fondamentale, ossia che nella

⁴²⁶ *Ivi*, pp. 70-71.

⁴²⁷ *S. Alexander; P. Burdon, op. cit.*, pp. 247-248.

decisione di compiere qualcosa di sconvolgente, come quando si perpetra un atto violento, in gioco c'è *anche* un fattore di soggettivazione dell'agente che commette il gesto.

Se vi è qualcosa che può essere d'aiuto nella nostra epoca è la violenza. Sappiamo bene cosa possiamo aspettarci dai nostri regnanti. Tutto ciò che essi hanno concesso fu strappato loro dalla necessità. E persino queste concessioni ci furono gettate lì come un atto di grazia da noi mendicato e come un miserabile giocattolo per bambini. [...] Si rimprovera ai giovani l'uso della violenza. Ma non siamo noi forse in un'eterna situazione di violenza? Poiché siamo nati e cresciuti in carcere, non ci accorgiamo più di stare infilati in una buca con mani e piedi incatenati e un bavaglio sulla bocca. Che cos'è che voi chiamate situazione legale? Una legge che fa della gran massa dei cittadini delle bestie da soma per soddisfare i bisogni snaturati di una minoranza insignificante e corrotta? E questa legge, appoggiata da una rozza potenza militare e dalla stupida scaltrezza dei suoi agenti, questa legge è un'eterna, rozza violenza arrecata al diritto e alla sana ragione, ed io combatterò con le parole e con gli atti contro di essa, dovunque potrò.⁴²⁸

La propaganda degli apparati di stato in merito alla violenza intende trasformare l'autore di un'azione controversa in un innominabile, un individuo non socializzato, escluso dal discorso pubblico (un *terrorista*), per evitare che, osservando le ragioni dietro alla questione, possano emergere le caratteristiche determinanti e possa esserne dedotto un profilo soggettivo. Si tratta di una tattica ideologica che consiste, morale in pugno, nel tenere ogni ragionamento sulla violenza ad uno stadio immediato, tacendone la dimensione strumentale e materialistica. Siamo costretti ad aggiungere, d'altro canto, che l'esaltazione della violenza, quell'idea adolescenziale che concepisce la furia come atto d'emancipazione, è l'altra faccia di questa stessa medaglia.

Le migliaia di *monkeywrenching* hanno ottenuto pochissimo, se non nulla, tantomeno risultati a lungo termine. Non li si esegui in una relazione dinamica con qualche movimento di massa, bensì, per la gran parte, nel vuoto. Lo scarso valore d'uso di tutta la vicenda è confermato da *Deep Green Resistance*. I suoi autori si sono votati al puro sostituzionismo: piccoli nuclei combattenti che escono dai bunker e sfilano in luogo delle masse. «Predichiamo l'assenza di movimenti di massa»; «Siete pronti ad accantonare il sogno, definitivo e accanito, di milioni di coraggiosi pronti a sollevarsi?» Questa sì che è disperazione, confutata sulla questione del clima, mascherata da militanza. O, se si vuole, è la tesi dell'incompatibilità del pacifismo strategico a segni invertiti: niente masse, solo un'avanguardia armata. McBay e colleghi: spudorati elitisti.⁴²⁹

Come nel caso di McKibben, un dato di fatto sociale dell'umanità (il rapporto tra aggressività ed identificazione, fra conflitto ed emancipazione, così come prima l'azione di buon cuore) viene elevato a tratto primario dell'esperienza umana. Il fatto che si riesca ad attribuirvi un valore incondizionato, e a produrre una vera e propria mistica della violenza (di qualsiasi colore), è una

⁴²⁸ G. Büchner, *Opere*, cit., pp. 21-22.

⁴²⁹ *Ivi*, p. 171.

conseguenza dell'esclusione della violenza propriamente detta, nella sua dimensione contraddittoria e dialettica, dalla legge di socialità.

A questo punto emergono i nodi dell'informazione. Come mai in passato, la borghesia e il capitale usano oggi il potere culturale (la scuola "riformata", l'informazione e l'industria della cultura) per la conservazione del proprio dominio e per l'espropriazione di massa. Hanno un progetto: governare, con il consenso dei governati, per mantenere lo stato di cose presenti, per accrescere il peso dei condizionamenti culturali sulla massa operaia e sui proletari, per servire meglio la cosiddetta riconversione industriale, la pace sociale, i tentativi di "cogestione".

Il potere usa ancora il suo metodo antico di repressione e coercizione: censura, sequestro di opere, procedimenti giudiziari per reati di opinione, intimidazioni nelle scuole, blocco della sperimentazione, eccetera. Ma, contemporaneamente, opera in maniera martellante nella sfera dell'ideologia con pesanti condizionamenti [...] irradiati giorno per giorno dai sistemi delle comunicazioni di massa. Al centro, l'*ideologia della violenza*, la criminalizzazione di ogni comportamento "eversivo" dei giovani per arrivare a criminalizzare l'intera lotta di classe. Purtroppo, una debolezza del movimento operaio e della sinistra in generale consiste proprio nel non riuscire a imbastire niente su questo tema senza cadere nel linciaggio o nella propaganda ambigua: o nostalgia inveterata delle imprese epiche del passato remoto, rovesciata sul presente, o visioni tenebrose di congiure eversive pianificate per far esplodere la situazione politica e precipitarla nel marasma. Rincorsa dietro il caso sensazionale: la vittima-eroe, oppure il mostro da sbattere in prima pagina, sulle inquadrature del telegiornale.⁴³⁰

Ecco allora il tema del discorso di Malm: aver adottato un impianto teorico e pratico pacificato, inadatto a rendere conto della portata delle contraddizioni in gioco nella questione ecologica, è stato un tentativo di cancellare, con un colpo di spugna, la conflittualità, e quindi la dialettica, cercando di far virare l'intero discorso riguardo l'ambiente verso una concezione basata su categorie vaghe, come quella di potere, o su principi inadatti a dare corpo ad una mobilitazione operativamente e politicamente funzionale, come quella moralità che farebbe buona propaganda.

Nei fatti, i militanti del movimento ecologista decidono di adottare una prassi che giudicano più confacente a quella legge di socialità che è dettata e difesa dalla classe di coloro che essi vorrebbero *cambiare*.

Anticapitalismo ed antagonismo di classe sono assenti dal discorso pubblico di XR: sono i ribelli per la vita che puntano a rovesciare una banda di politicanti bugiardi. Con capi migliori, più consapevoli e fedeli alla scienza, salveremmo la vita sulla terra. Per portarli al potere XR [...] si affida alle teorie di Chenoweth e Stephan, secondo cui una certa percentuale della popolazione – il 3,5% – deve schierarsi per strada. Far questo richiede di ammutolire o annullare ogni retorica fondata sull'accusa o la critica nei confronti dei ricchi, che potrebbe togliere consensi. *Rebellion* si è dunque posizionata come "apolitica", né di destra né di sinistra, ha invocato a gran voce poliziotti e cittadini, ha persino assecondato le ansie dell'elettorato conservatore: "Se credi nel diritto di proprietà" recita un video agit-prop di XR, "e credi che lo Stato debba garantire ordine e sicurezza, devi contrastare l'impatto del cambiamento climatico".

⁴³⁰ A. Silj, "Mai più senza fucile!" *Alle origini dei NAP e delle BR*, Vallecchi editore, Firenze 1977, p. 7.

Con la destra non bisogna parlare. Bisogna sconfiggerla.⁴³¹

Forse il movimento ambientalista non vuole adottare una concezione di classe, dice Malm, ma resta un dato di fatto che la classe dominante, la borghesia, “i potenti della terra” (come spesso sono nominati nei discorsi dei verdi, con un certo populismo), sia un gruppo coeso ed organizzato, i cui interessi (anche quando divergenti) vanno unilateralmente a discapito delle richieste degli attivisti nonviolenti. Seppur sembri un discorso un po’ semplicistico, l’accusa di Malm non è questione di poca cosa: da un lato egli sprona il movimento a dotarsi di una teoria conseguente, poiché se si adotta il discorso del padrone è naturale che il lavoro che si andrà a svolgere sarà giudicato entro le categorie del padrone, ed allora non esisterà alcuna prospettiva di cambiamento; dall’altro lato egli sottolinea una questione indiscutibile, ovvero che là dove, nella storia, si è prodotto un processo di emancipazione, una lotta, o un movimento rivoluzionario, i contrasti dovuti alle contraddizioni reali sono sempre stati sia non violenti che violenti. In fin dei conti l’opera dell’autore svedese si mantiene sul piano operativo, e sostiene che non esista progresso nonviolento che non abbia le spalle coperte dalla possibilità della soluzione violenta.

L’esempio massimo di questo principio lo si ha nelle lotte sindacali, per cui ogni sciopero dovrebbe paventare lo spettro della rivoluzione.

Per quale funzione la violenza possa apparire, a ragione, così pericolosa al diritto, ed esserne così temuta, apparirà proprio là dove le è ancora permesso di manifestarsi anche secondo l’ordinamento giuridico attuale. Ciò si verifica anzitutto nella lotta di classe, nella forma del diritto di sciopero ufficialmente garantito agli operai.

La classe operaia organizzata è oggi, accanto agli stati, il solo soggetto giuridico a cui spetti un diritto alla violenza. Contro questa tesi si può certamente obiettare che un’omissione di azioni, un non-agire come in ultima istanza è lo sciopero, non può essere definito una violenza. Una considerazione che ha facilitato al potere statale la concessione del diritto di sciopero, quando ormai non si poteva più evitare. Ma essa non vale illimitatamente, perché non vale incondizionatamente. È vero che l’omissione di un’azione, e anche di un servizio, dove equivale semplicemente a una “rottura di rapporti”, può essere un mezzo puro e privo di violenza. E come, secondo la concezione dello Stato (o del diritto), con il diritto di sciopero viene concesso alle maestranze operaie non tanto un diritto alla violenza quanto piuttosto il diritto di sottrarsi alla violenza, ove questa fosse esercitata indirettamente dal datore di lavoro, così può verificarsi di tanto in tanto uno sciopero che corrisponde a questo modello e che vorrebbe essere solo un «distacco» o un «estraniamento» dal datore di lavoro.

Ma il momento della violenza interviene, come ricatto, in un’omissione siffatta, quando essa ha luogo nella fondamentale disposizione a riprendere come prima l’azione interrotta, a certe condizioni che, o non hanno assolutamente nulla a che fare con essa, o ne modificano solo qualche aspetto esteriore. E in questo senso, secondo la concezione della classe operaia, che è opposta a quella dello Stato, il diritto di sciopero è il diritto di usare la violenza per imporre determinati scopi.

⁴³¹ A. Malm, *Come far saltare un oleodotto*, cit., p. 140.

Il contrasto fra le due concezioni appare in tutto il suo rigore di fronte allo sciopero generale rivoluzionario. In esso la classe operaia si richiamerà ogni volta al suo diritto di sciopero, ma lo Stato dirà che questo richiamo è un abuso, poiché, dirà, il diritto di sciopero non era stato inteso in questo senso, e prenderà le sue misure straordinarie.⁴³²

Andremo a fondo su questa casistica più avanti, ma è giusto menzionarla per avvalorare le pretese di Malm di essere annoverato in quella corrente trozkista che sembra essere interessata ad uno sposalizio rossoverde. Tutto sommato, la tesi generale è che la metodologia della protesta ecologista debba essere diversificata: come accadeva negli anni Ottanta e negli anni Novanta⁴³³, il sabotaggio e le contestazioni dure possono essere alternate, nell'orizzonte generale, ai *flash-mob* e alla disobbedienza civile, in base all'obbiettivo perseguito nella singola azione di protesta.

Fin qui, ci troviamo pragmaticamente d'accordo con questo testo che ha fatto tanto adirare l'*establishment* ministeriale francese, che si occupa fundamentalmente di smuovere le acque di un movimento stanco con alcune considerazioni di carattere oggettivo, e di reintrodurre in un ambiente confuso, mediante il pungolo della conflittualità, le questioni della soggettività del cambiamento e della tattica.

Ciò detto, per noi è chiaro che riprendere le fila della questione del soggetto implichi anche dare delle risposte in merito a quell'elemento che ne costituisce la realtà strutturale: *la classe*. I passaggi di Malm, riguardo i rapporti fra contraddizione strutturale, prassi, e soggettivazione, sono troppo sbrigativi.

Noi sappiamo che nella logica dei posti si producono delle contraddizioni che si sviluppano dialetticamente, e che la lotta fra queste è un avvicendamento che concerne un rapporto di forza. È, cioè, il sito di una logica particolare che poggia sulla contraddizione strutturale, e che isola l'interazione fra questi due elementi dall'interesse o dall'interferenza di tutte le altre forze presenti nella situazione. Il processo di produzione di un soggetto si articola in questa logica delle forze.

Malm che cosa ci dice? Essendo particolarmente interessato a quel movimento che egli vorrebbe diventasse l'avanguardia del cambiamento a partire da $S \rightarrow A$, si preoccupa di mettergli a disposizione una prassi utile e in grado di rispondere alle necessità operative di un soggetto politico. Anche l'adozione di una teoria che pensi in termini di classe è, per Malm, una questione tecnica: pensare in termini di classe significa la riapertura di uno spazio adibito alla logica delle forze, che renderebbe di nuovo possibile l'emergere di un soggetto.

Malm ci presenta, allora, il nesso umanità/natura come contraddizione strutturale, la commistione fra sabotaggio, contrasto (violento) e disobbedienza civile (nonviolenta) come prassi, e il movimento ecologista come sito di soggettivazione.

⁴³² W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *id.*, *Opere complete vol. I (scritti 1906-1922)*, Einaudi, Torino 2008, p. 471.

⁴³³ Come accade ancora oggi, ce lo ricorda il movimento NO-Tav.

La responsabilità di cui ci si fa carico elaborando un pensiero sulla violenza, la responsabilità che si ha nell'espone attivamente le conseguenze da trarre quando riconosciamo uno scontro strutturale, è certo una questione di enorme dignità ed importanza politica. Tuttavia, aggiungiamo noi, l'opera di Malm manca di consequenzialità, e si svolge come una lunga manovra in retromarcia.

Immaginare il cambiamento climatico come una battaglia epica tra il capitale fossile e l'umanità, considerata nel tempo futuro "un soggetto globale autocosciente", che rispecchia il quasi-soggetto globale del capitale. Malm intuisce le difficoltà del farsi strada in questa sala degli specchi: ma "dov'è questo soggetto globale? Chi è? Porre semplicemente queste domande significa soppesare il vuoto in cui annaspiano".⁴³⁴

Un processo di soggettivazione, di solito – ma non vorremmo si pensasse che abbiamo chiaro e schematico in testa come questo debba avvenire – segue questa falsariga: dalla struttura di una situazione emerge una contraddizione, nella contraddizione s'instaurano dinamiche interne ed esterne – la relazione fra i due elementi si isola, e si determina come particolare rispetto alle altre, e i due elementi, per opposizione, si organizzano l'uno in funzione dell'altro –, la contraddizione strutturale si declina *storicamente*, così che da una dinamica contraddittoria si va, per salto qualitativo, ad una questione di rapporti di forza – passaggio da contraddizione materiale a lotta concreta – tale per cui all'avvicendamento fra soggetti possono corrispondere mezzi e gradi differenti di conflittualità.

A questo punto, la situazione è del tutto determinata dalle conseguenze dei rapporti di forza, e perciò anche dalle condizioni dettate dalla legge imposta nell'avvicendamento. In parole povere, per la dialettica concreta della politica, prima emerge una contraddizione, che determina delle classi in lotta, e solo a quel punto una metodologia può essere espressione di classe.

Un cambio di metodo non implica la trasformazione del soggetto che lo adotta. I crucci di questa proposta sono diversi, ma il carattere generale che dobbiamo rifiutare è quell'ipotesi che trasforma il 'primato della prassi' in avventurismo, come se si potesse forzare un avvicendamento ed originare una dialettica delle forze attraverso l'adozione di pratiche *speciali*.

Continuano dunque a esistere sopravvivenze di questa ideologia. [...] Esse si manifestano: in azioni alla cieca, intraprese senza tener conto delle condizioni soggettive e oggettive [...] Le origini sociali vanno ricercate nell'intreccio dell'ideologia del sottoproletariato con quella piccolo-borghese.⁴³⁵

Se portiamo all'estremo il ragionamento, dobbiamo chiederci: la violenza è, forse, un modo di agire, una declinazione dell'azione che ha *in sé* dignità politica?

⁴³⁴ B. R. Hansen, *The Kaleidoscope of Catastrophe. On the Clarities and Blind Spots of Andreas Malm*, per "Viewpoint Magazine" del 14/04/2021 [<https://viewpointmag.com/2021/04/14/the-kaleidoscope-of-catastrophe-on-the-clarities-and-blind-spots-of-andreas-malm/>], traduzione di P. Autorino; D. Gallo Lassere; A. Ghelfi, E. Leonardi,, "Le parole e le cose" del 29/06/2023 [<https://www.leparoleelecose.it/?p=47220>].

⁴³⁵ T. Mao, *Come correggere le idee errate nel partito*, in *Opere scelte* Volume I, cit., pp. 119-120.

La risposta è molto semplicemente no, poiché l'attività umana esiste solo in quanto concreta, e qualsiasi azione venga compiuta trova il suo senso ed il suo valore a confronto con la situazione e i rapporti di forza che in essa sono espressi. Non esiste lotta di classe *autodeterminata*. Le classi che si avvicinano sono sempre individuate dal complesso sociale. Qualsiasi gruppo, per quanto coeso ed organizzato, si volesse ergere a soggetto politico attivo, anche attraverso l'insurrezione, non potrebbe decidere da sé la propria posizione nella struttura, ed esprimerebbe le logiche della classe di cui è parte. Il punto è che non esiste una prassi speciale che assicuri l'accesso ad un processo di soggettivazione, perché *non esiste soggettivazione idealistica*.

Qui la critica di Malm all'ambientalismo e alla sua composizione inizia ad interessarci: qualcosa lo spinge a credere che la militanza degli ecologisti sia già sufficientemente strutturata da aver solo bisogno di individuare la corretta prassi per "fare il salto qualitativo" e iniziare il percorso per costituirsi come soggetto politico. Abbiamo detto che, per noi, c'è una logica delle forze solo dove già insiste una contraddizione, e Malm sembra concordare. Quale contraddizione per il movimento ambientalista?

Lo svedese identifica la prospettiva della catastrofe climatica, a cui il capitalismo immancabilmente ci condurrà, come il nocciolo di una contraddizione strutturale di *estrema portata*, attorno a cui si definiscono due posizioni: la classe del capitale, la ricca borghesia che trae profitti dalla produzione di energia di origine fossile, e tutti gli altri. Questa totalità definita solamente per negazione ("tutti coloro che *non* traggono profitti") è il punto debole di ogni teoria "di sinistra" che si richiama alla strategia del fronte unito. Ogni fronte unito esiste solo fino a dove esiste il suo avversario, è tenuto insieme dalla contraddizione principale della situazione, ma è esposto ad ogni forza *di taglio* che ne esprima le scissioni interne. Come abbiamo visto, Malm non è il solo a perorare questa causa. L'intero ecosocialismo punta in questa direzione, e anche negli intellettuali di sinistra più in voga – tra cui va annoverato, in prima fila, l'astro nascente giapponese Kohei Saito – si trovano tracce dello stesso modo di ragionare.

L'ecologia della paura ha tutte le probabilità di divenire l'ideologia dominante del capitalismo globale, un nuovo oppio dei popoli, a giocare il ruolo delle religioni ormai in declino; assumendo la funzione fondamentale della religione, ossia l'instaurazione di autorità incontestabili, in grado imporre limiti. [...] Nonostante gli ecologisti ci chiedano ogni giorno di modificare completamente la nostra vita, la stessa richiesta sottintende l'atteggiamento opposto: una profonda sfiducia nel cambiamento, nello sviluppo, nel progresso: ogni cambiamento radicale, infatti, può avere la conseguenza indesiderata di innescare la catastrofe. [...] Nella prontezza con cui ci prendiamo la colpa dei rischi ambientali c'è qualcosa di ingannevolmente rassicurante. Sentirci in colpa ci piace perché, se la colpa ha senso, dipende tutto da noi: se teniamo noi le fila della catastrofe, ci basta cambiare vita per salvarci.

[...] «Lo so bene (che siamo tutti a rischio), ma non ci credo fino in fondo (dunque non sono disposto a fare nulla che modifichi in misura rilevante la mia vita)». Oppure la sconfessione opposta: «So bene di non poter influire sul processo che porterà alla mia rovina, ma accettarlo è per me un trauma troppo grave, dunque non posso resistere

all'impulso a far qualcosa, anche se so che in fondo non avrà alcun senso...». [...] Qualcuno crede davvero che le mele «biologiche», mezze marce e costosissime, siano più sane? Il punto è che, comprandole, non ci limitiamo a comprare e consumare un prodotto, ma nel frattempo facciamo qualcosa di sensato, dimostriamo cura e consapevolezza globale, partecipiamo a un ampio progetto collettivo. [...]

L'ecologia si presta dunque a facili mistificazioni ideologiche: come pretesto per l'oscurantismo *New Age* (che glorifica «paradigmi» premoderni ecc.) o per il neocolonialismo (sotto le specie delle lamentele occidentali sul rischio che rappresenta per tutti noi il rapido sviluppo del Terzo Mondo); o come motivo d'encomio ai «capitalisti verdi» [...]. Per offuscare le vere dimensioni del rischio ecologico si usano cinque principali strategie: 1) la semplice ignoranza: è un fenomeno marginale, del quale non vale la pena preoccuparsi, la vita va avanti comunque, la Natura si difende da sola; 2) scienza e tecnologia ci salveranno; 3) lasciamo che sia il mercato a trovare la soluzione (tasse maggiori per chi inquina ecc.); 4) l'insistenza sulla responsabilità individuale piuttosto che su vasti provvedimenti sistematici: ciascuno di noi deve fare quel che può, riciclare, consumare meno ecc.; 5) propugnare il ritorno a un equilibrio naturale, a una vita più modesta e tradizionale, grazie alla quale rinunceremo alla *hybris* umana e torneremo figli rispettosi di Madre Natura. Forse quest'ultima è la peggiore di tutte. [...]

Chi è meno responsabile delle emissioni globali ha anche meno capacità di proteggersi. Da cui la domanda leninista: Che fare?

Non esiste una semplice soluzione «democratica» al pasticcio in cui ci siamo infilati. Si avanza spesso l'idea che sia il popolo a decidere (non solo i governi e le imprese), ma si trascura così una questione importante: anche se la sua capacità di comprensione non fosse distorta dagli interessi industriali, che cosa abilita a pronunciarsi su materie tanto delicate? [...] Possiamo per lo meno riallineare le priorità e ammettere l'assurdità dei nostri *war games* geopolitici, mentre è a rischio il pianeta che ci contendiamo. Deve finire il ridicolo teatrino: il rischio ecologico rende evidente la prossima fine degli Stati nazione. C'è bisogno di un forte attore globale, che abbia il potere di coordinare i provvedimenti necessari. E tale bisogno non indica forse la direzione di quel che quel una volta chiamavamo «comunismo»?⁴³⁶

Presunzione idealistica di aver individuato il *nemico assoluto*, spudorato determinismo storico supportato dalla retorica della catastrofe, ipotesi fantascientifiche di prassi universale e nessuna teoria del soggetto, nella più evidente incuria della realtà di classe. Sembra davvero che la questione ecologica sia diventata il rifugio perfetto per il marxismo libertario e i più ispirati idealismi.

Dietro allo stesso paravento (l'esplosione che ci farà saltare tutti quanti per aria – ma dove c'è tanto fumo, spesso, non c'è altrettanto arrosto) vengono preparate le ricette più varie: dalla democratizzazione diretta delle scelte in materia ecologica, che presuppone che “il popolo”, o “tutti quanti tranne *x*” siano un soggetto politico; alla caduta degli stati nazione, la quale, dovesse avvenire, non sarebbe certo per l'innalzamento delle temperature e, in ogni caso, oggi starebbe godendo di un bel colpo di coda; fino al superamento della geopolitica, ovvero la scomparsa dei conflitti interimperialisti e la nascita di un superorganismo globale, che in qualche modo ricorda quella *rivoluzione mondiale* che tanto scaldò i trozkisti della Terza Internazionale.

⁴³⁶ S. Žižek, *Guida perversa alla politica globale*, Adriano Salani editore, Milano 2022, pp. 309-310.

Poiché abbiamo già speso qualche parola per schernire queste infiltrazioni di narrazione borghese nel movimento e nei suoi intellettuali – “lo schermo ha un effetto utile”⁴³⁷, diceva Lenin – non ci perderemo in giudizi complessivi su queste derive.

Spezzando una lancia nei confronti di Malm, gli riconosciamo ch’egli non è tanto idealista da credere in qualcosa come un’alleanza globale. Quantomeno, non sembra proprio propendere per una favola del genere quando si spinge a trattare direttamente questioni di strategia.

Come si costituirà il soggetto? In un saggio sulla *New Left Review*, riassumendo il lungo dibattito in materia di strategia ecologica tenutosi sulla rivista, Thomas Meaney ha evocato come più promettenti le politiche di fronte popolare, forse addirittura le uniche effettivamente percorribili: le forze progressiste devono allearsi con i loro “alleati naturali” presenti nel capitale. È da ciò che verrà l’impeto propulsore della transizione. ‘Nel prossimo futuro, l’organismo più plausibile per un’adeguata decarbonizzazione – sufficiente a tenere il pianeta fresco abbastanza per mantenerci degli obiettivi più a lungo termine – è il coordinamento di tre forze globali: *Wall Street*, l’Unione Europea e la Cina comunista’, una *troika* che parte da *Wall Street*, metonimia di quella parte della classe capitalista che si sta attivando per un genuino passaggio al *green*. [...] Decidete il vostro imperialismo! Capitale verde o marrone? [...] ‘La scelta è tetra ma chiara: la semplice sopravvivenza non è una vittoria, ma per avere la seconda è necessaria a prima.’

Una strategia di fronte popolare che includa *Wall Street* – che chiaramente dovrebbe sottomettersi al suo comando – è, in quest’interpretazione della situazione mondiale, la via per la sopravvivenza. Ma da quanto ci viene detto si trae una conclusione differente: [...] è molto discutibile che una qualsivoglia significativa parte delle frazioni interne dei capitalisti consideri [la questione del fossile] come alcuni dei loro predecessori hanno considerato Hitler nel periodo fra la Prima e la Seconda Guerra Mondiale. Esiste davvero qualcosa come il ‘capitale *green*’? [...] A differenza di quanto ha fatto diversificando i propri profitti energetici, il capitale deve ancora dimostrare un interesse per la transizione. Finora, tutto ciò che è stato verde è stato al contempo felicemente marrone, e sembrerebbe proprio che ci siano scarse ragioni per aspettarsi che una parte del capitale sviluppi mai un interesse concreto nella sconfitta della sua parte fossile, come si preparò una volta alla battaglia contro le forze dell’Asse, e che quelle scarse speranze dipendano totalmente dalla possibilità di guadagnarci.⁴³⁸

Ciò detto, i limiti del materialismo e della domestichezza di Malm con la dialettica emergono proprio qui, nella superficialità con cui affronta le implicazioni fra imperialismo e guerra, nella dimensione totalmente antistorica con cui appaia la questione ecologica alle dinamiche dei conflitti interimperialisti⁴³⁹ e, non ultimo, nell’uso vergognoso che fa dell’appellativo di ‘fronte popolare’, un uso che fa sinceramente sperare che egli lo stia mutuando ironicamente dall’articolo di Meaney –

⁴³⁷ V. I. Lenin, *Il socialismo volgare e il populismo resuscitati dai socialisti rivoluzionari*, in *id.*, *Opere complete VI. Scritti del 1902-1903*, Editori Riuniti, Roma 1959, p. 235.

⁴³⁸ A. Malm; W. Carton, *Overshoot. How the World Surrendered to Climate Breakdown*, Verso, London – New York 2024, pp. 258-259.

⁴³⁹ In generale, un po’ come Žižek e tutto il fronte idealistico/libertario, sembra che il pensiero di Malm sulla guerra e la dimensione bellica sia molto approssimativo: “I conflitti geopolitici – i fronti caldi in generale – alimentano le fiamme del *business as usual*. Il riscaldamento globale è una conflagrazione in cui le guerre bruciano come incendi locali che ne esasperano gli effetti.” – *ivi*, p. 256.

le cui tesi, va detto, vanno riposte sullo stesso scaffale dedicato alla “fantapolitica” in cui abbiamo lasciato quelle žižekiane.

Una speranza, la nostra, che però non trova conferma, visto e considerato che il paragrafo da cui è tratta la citazione si intitola “Contro le politiche del fronte popolare”, quando l’intera proposta di Malm, almeno in *Come far saltare un oleodotto*, presuppone l’azione di un non ben determinato movimento interclassista, composto da coloro che comprendono l’urgenza del cambiamento e sono disposti a fare il necessario.

Torniamo sulla questione del soggetto. La composizione di quella compagine che dovrebbe implementare il piano di Malm, corroborata dalle prassi antagoniste e dalla fede nella catastrofe, osservata da vicino, a noi pare che testimoni in tutto e per tutto una concezione politica di fronte popolare. L’idea di fondo è proprio quella della partecipazione estesa e democratica ad una sommossa di popolo che dovrebbe ottenere di essere ascoltata con ogni mezzo.

La prima caratteristica di un fronte è il tenere al suo interno fazioni, correnti e posizioni (e classi) differenti, ognuna di loro con i suoi obiettivi e le sue prassi particolari.

Come si pone Malm rispetto alle *sezioni di maggioranza* del fronte che egli stesso sta cercando di mettere in piedi?

Quando a violare la legge s’impegnano decine di migliaia di attivisti, è normale attendersi qualche errore. [...] All’ora di punta mattutina del 17 ottobre 2019, un gruppo di attivisti di XR si introdusse nella metropolitana e nel sistema di tranvie con l’intenzione di bloccare il traffico. Due di loro portarono una scala nella stazione di Canning Town, nella parte est della città, l’appoggiarono a un treno, si arrampicarono sul tetto e srotolarono uno striscione che recitava «*Business as usual = DEATH*» [«Solito mercato = MORTE»]. I pendolari sulle banchine apparvero dapprima perplessi, poi si arrabbiarono. A quanto pare, appartenevano per lo più alla classe operaia della città, in maggioranza non bianca; nei tanti filmati che circolano, si può udire un urlo: «Fatemi andare a lavorare, devo dare da mangiare ai miei figli!» La folla si gonfiava verso il treno, gridando agli uomini di venire giù. Un pendolare – un nero, in *blue jeans* e un semplice cappellino – cercò di arrampicarsi, al che uno degli attivisti – un bianco, in giacca e cravatta – gli dette un calcio in testa. Un bianco che dall’alto scalcia un nero in basso. Il primo fu trascinato giù sulla banchina e aggredito. L’incidente generò un’ondata di rabbia in tutta la città e segnò la vergognosa fine della «sommossa». Ma quel che consacrò quest’azione come la più stupida mai intrapresa dal movimento per il clima nell’intero Nord globale, fu la risposta di XR Londra, centro nevralgico della *Rebellion* mondiale, che perse l’occasione di lavarsene le mani, dei due tizi nella metro, e in un comunicato ufficiale giustificò invece il calcio in testa come atto di «autodifesa», disculpò gli attivisti appellandosi ai loro alti profili – «fra di loro un nonno, un ex insegnante buddista, un parroco e un ex medico generico» – e difese l’azione in quanto progettata «nel rispetto dei principi e dei valori di Extinction Rebellion, e imperniata sulla nonviolenza e la compassione».119 Uno dei cofondatori benedisse l’azione come «pacifica» e «nonviolenta» davanti alle telecamere della BBC.⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ A. Malm, *Come far saltare un oleodotto*, cit., pp. 137-138.

Da un lato, egli si fa beffe degli errori dell'ambientalismo borghese che adotta il linguaggio delle avanguardie ma fallisce nel comprendere le necessità della classe operaia, la quale, disorganizzata, a sua volta non capisce le istanze dei suoi sedicenti salvatori. Dall'altra parte, però, Malm non problematizza la composizione del movimento a cui si rivolge.

Non è qualcosa che venga affermato esplicitamente nel testo, ma potremmo dire che, in due occasioni, ci accorgiamo che la teoria dietro a *Come far saltare un oleodotto* dia per scontata una concezione della soggettivazione al cui fondo sta effettivamente una teoria della classe, però molto poco chiara. Il risultato (implicito) è che al termine della lettura sembra di doversi accontentare di una concezione del soggetto del cambiamento aperta, simile a quel 'proletariato naturale' che abbiamo visto menzionare da Foster.

Il soggetto e la dinamica di qualsiasi cambiamento saranno marcati dalla costellazione di forze che si fondono nel capitale fossile, nella sua inerzia e in quell'energia complementare [alla situazione] che appronta i parametri per intervenire.⁴⁴¹

La prima eventualità a testimoniare il problema sta nel fatto che, in una scaletta che inizia criticando gli effetti egemonici dell'ideologia borghese e la prassi moraleggiante della nonviolenza, Malm continua a pensare ad una campagna di lungo periodo che arrivi ad "alzare il tiro" e a riportare sul tavolo le pratiche di *monkeywrenching* come prassi abituale, senza, però, mettere in questione la posizione strutturale occupata dagli individui che compongono il movimento di massa di questa campagna.

Si tratta di contestatori, questo è certo, ma la base del movimento è tutta borghese, e la questione è fatta emergere solo per ricordare che buona prassi vorrebbe che ci si rifacesse ideologicamente ad una serie di lotte del passato, nate nel solco di dettami di sinistra e anticapitalisti, di difficile digestione per una platea di attivisti provenienti dalla classe media.

Come abbiamo visto, Malm critica la limitatezza di un movimento elitarista, che privilegia gli specialisti alla massa, ma non si spinge a definire quale spinta e quale determinazione politica particolare venga affermata da questo nuovo soggetto sulle cui spalle dovrebbe pesare un lato del conflitto. Anche il rapporto di questa compagine col sito della contraddizione principale, $S \rightleftharpoons A$, è astratta, definita solo per esclusione. Non riusciamo, stando a quello che abbiamo capito sin qui, ad attribuire al movimento ambientalista un suo specifico *lavoro*, né nella dimensione produttiva né in quella dell'organizzazione sociale.

A coprire quest'ammacco e quest'assenza di determinazione, dappertutto sta il terrore per l'apocalisse – mossa che diventa esplicita in *Overshoot* (2024), ad oggi l'ultima opera di Malm:

⁴⁴¹ A. Malm; W. Carton, *Overshoot. How the World Surrendered to Climate Breakdown*, cit., p. 258.

solo se accettiamo che l'evidenza del disastro ecologico apre una frattura totale, e che il suo orizzonte è tanto catastrofico da permettere a qualunque gruppo di incarnarne le contraddizioni e tramutarsi in avanguardia, allora e solo allora possiamo credere che il nodo soggetto/contraddizione, d'un tratto, si risolva in una questione immediata.

La domanda è quindi la seguente: come si rapporta la teorizzazione di Malm alla creazione di un agente che possa fare una scelta leninista e di una situazione in cui questa possa essere fatta in pratica?⁴⁴²

Nei fatti, è necessario dare alle categorie generali dei contenuti concreti: Malm propone la questione ecologica come contraddizione primaria, il conflitto come prassi, un fronte a trazione borghese come soggetto (poiché “tutti coloro che non guadagnino dalla catastrofe” si traduce in “coloro che sentono di avere qualcosa da perdere dalla catastrofe” e tale percezione, oggi, è appannaggio di una minoranza privilegiata di appartenenti alla sinistra borghese). L'obiettivo finale di questa strategia è, *coerentemente*, espressione della classe che deve portarla avanti:

«L'attuale sistema energetico mondiale costituisce la più ampia rete d'infrastrutture mai costruita, il che corrisponde a decine di migliaia di miliardi di dollari di beni e a due secoli di sviluppo tecnologico»; energia l'80 per cento della quale viene ancor oggi dai combustibili fossili. Nessun sano di mente può immaginarsi che una banda di attivisti possa raderne al suolo neppure un quinto (né che un tale incendio sia inequivocabilmente desiderabile).

Alla fine della fiera, *ad accollarsi la transizione dovranno essere gli Stati*, o altrimenti nessuno.

Ma come hanno già ampiamente dimostrato, non saranno gli Stati a fare la prima mossa. La questione non è se l'ala sinistra del movimento per il clima possa risolvere da sola la crisi mediante i sabotaggi – ovviamente una pia speranza – ma se il trambusto che serve a far deragliare il solito mercato possa verificarsi senza sabotaggi. Sembra un azzardo affidare sulla loro assenza e attenersi alle tattiche dei tempi normali. Poiché la gravità della situazione è così evidente, è ora che il movimento passi decisamente dalla protesta alla resistenza: «Quando dico che una certa cosa non mi piace è protesta. Resistenza è quando vi metto fine. È protesta se affermo il mio rifiuto di tollerare ancora tutto questo. È resistenza se faccio in modo che tutto questo smetta».⁴⁴³

Torneremo su questa strana dinamica fra conflittualità violenta ed attribuzione della transizione, del cambiamento, allo Stato. Per ora limitiamoci a registrare, in questo slancio, la *Realpolitik* dell'antagonismo, che ci conferma una triste verità: un soggetto borghese non si dà come obiettivo la fine dello Stato borghese, se non forse come prospettiva immaginaria, conseguenza di eventi imperscrutabili.

Poiché il punto di Malm è discutere del piano operativo, vogliamo fare alcune considerazioni di carattere operativo: la tattica delle alleanze sotto uno stesso fronte, l'allargamento dello schieramento, è raramente vantaggiosa da un punto di vista strategico. Si tratta di una tattica, da adottare a fronte di condizioni di campo estremamente particolari. Per tenere assieme una proposta

⁴⁴² B. R. Hansen, *The Kaleidoscope of Catastrophe*, cit.

⁴⁴³ A. Malm, *Come far saltare un oleodotto*, cit., pp. 78-79.

onerosa come questa, la soluzione di Malm (probabilmente in buona fede) è assumere come contraddizione principale l'urgenza della crisi climatica, il suo carattere soverchiante e il suo essere incombente.

Ora, sia l'enfasi sull'urgenza (sulla dimensione temporale del cambiamento, sulla necessità che avvenga in modo repentino), che la funzione catalizzatrice attribuita ad un agente esterno che permetterebbe, unificando la situazione sotto il suo giogo, di trascendere le differenze fra schieramenti eterogenei, costringendoli a *convergere*, sono caratteristiche distintive della politica del fronte unito.

L'idea che Malm spinge, quindi, è che oggi ci troveremmo nella medesima posizione di un popolo che subisce un dominio coloniale, saremmo cioè tutti alleati di fronte alla catastrofe incombente e tutti gravati dall'onere di un *atto di forza* rivoluzionario.

Più gonfio il pallone, più semplice forarlo. La logica doppia dell'inerzia e dell'esposizione [la messa a nudo delle dinamiche che lo sostengono] spinge il capitale fossile verso quest'unico punto: prossimo alla temperatura d'ebollizione, ogni intervento è in grado di produrre il panico. Ogni provvedimento che suggerisca a sufficienza che le paure covate da tempo stiano per divenire realtà potrebbe far scoppiare la bolla. In questo "*Minsky moment* climatico", il crollo a cascata sarebbe frenetico ed inarrestabile, a causa dell'ampiezza delle connessioni finanziarie: il potere diverrebbe debolezza, le colonne di carri armati una tigre di carta. [...] Le campagne per il disinvestimento han tentato di provocare gli investitori spiegando loro la situazione. Non ha funzionato.

Non rimane che l'opzione di indurre concretamente il panico: primo colpo in una guerra di manovra, seguendo le direttive della Luxemburg, stando all'interpretazione che ne ha dato Gramsci. Ella considerava che nello sviluppo del capitale vi fosse la tendenza a produrre [...] convulse crisi economiche. Dal suo punto di vista, queste sarebbero state momenti opportuni: le crisi 'aprono breccie nelle difese del nemico, dopo averlo gettato in confusione e avergli fatto perdere fiducia in se stesso, nelle sue forze e nel suo futuro', permettendo 'ad altre forze di sfondare' [...]. Gramsci, ovviamente, criticò questo mix di pregiudizi economicisti e spontaneisti della Luxemburg, non credeva che le crisi avessero un tale potenziale, [...] il capitale era ormai troppo sviluppato perché accadesse. Ma l'orizzonte strategico aperto dal problema dell'incagliarsi degli *assets*⁴⁴⁴ è da attribuire a lei.⁴⁴⁵

Ai naturali dubbi che sorgono osservando ciò che Malm dà per scontato (la funzione cardinale della dinamica del clima, la conflittualità che questa aprirebbe nella classe dominante, la reazione scomposta di essa di fronte alla crisi, la genericità del "provvedimento che fa crollare il mondo nel caos" che ricorda il finale di *Fight Club*), si aggiunge che, per noi, non è possibile, e nemmeno sensato, pensare la questione ecologica come apocalisse del nuovo mondo. Ogni crisi, comprese quelle descritte dalla Luxemburg, avviene in quanto espressione di contraddizioni strutturali, legate

⁴⁴⁴ Esistono teorie economiche che prefigurano un aumento progressivo atteso di fenomeni di incagliamento e non recuperabilità di *assets* finanziari e materiali in relazione all'inasprirsi degli effetti della crisi climatica, tanto è vero che alcuni economisti iniziano a parlare di strategie d'investimento per *distruzione creativa*, fenomeno descritto da Joseph Schumpeter (economista del XX secolo di formazione marxista), già largamente adottate per fornire proiezioni di mercato in periodo di guerra.

⁴⁴⁵ A. Malm; W. Carton, *Overshoot. How the World Surrendered to Climate Breakdown*, cit., pp. 266-267.

alle leggi di produzione e all'ordine sociale capitalista. Lo stesso Malm ce lo dice benissimo analizzando il rapporto fra capitale *green* e capitale fossile. Ecco allora che, fatta la dovuta scrematura da tutto questo catastrofismo, ci dev'essere una spiegazione fondata su un'analisi materialistica delle condizioni sociali a sostegno di questo "*immediatismo strategico*" (ossimoro bislacco).

Abbiamo forse il tempo per fare tutte le conquiste necessarie? [...] Questa crisi non attenderà che una lunga marcia espropri le *élites* degli *assets* che possiedono e difendono. Qualsiasi cosa che assomigli al socialismo, allora, non dovrebbe essere considerata. Tuttavia, l'aggettivo su cui si gioca la questione è quel '*lunga*'. Questa crisi, è vero, non attenderà che una lunga marcia espropri le *élites*, nel senso di una marcia che si sviluppi su decine di anni o mezzo secolo. Per dirla con una terminologia gramsciana, non c'è tempo per una guerra di posizione. Quando le riserve petrolifere scarseggiano e la temperatura limite è dietro l'angolo, tutto ciò che rimane è una guerra di manovra. Deve scoppiare una saetta, dev'esserci un colpo di mano che rada al suolo le difese dell'avversario, proprio perché non rimane altro tempo.

La compressione temporale dovuta alla dinamica dell'*overshoot* fa mettere da parte la critica di Gramsci. Quando, nei *Quaderni dal carcere* riflette su questa distinzione, Rosa Luxemburg e Trotsky sono, per lui, gli avventuristi della guerra di manovra, e Lenin lo stratega della guerra di posizione: solo "Ilyich" aveva capito che, quando la politica rivoluzionaria era transitata da Oriente ad Occidente, aveva dovuto arroccarsi, prepararsi per campagne lunghe ed estenuanti. Le strutture, nell'Est, erano embrionali ed instabili, e quindi avevano potuto essere prese d'assalto; ma nell'Ovest si erano sviluppate ed espanse, rinforzate tanto a lungo che sulla strada dei rivoluzionari si stagliava una successione di solide fortezze ed accampamenti, per cui era necessario prepararsi per un lungo sforzo. Nella crisi climatica, *au contraire*, è l'eccessivo sviluppo del capitale fossile ad escludere una guerra di posizionamento. [...] Per come stanno le cose ora, la crisi non aspetta che un blitz, per spogliare le *élites* dei loro averi.

Scegliere Trotzky [...] è rivendicare e radicalizzare la visione del 'Programma di Transizione'. [...] Nel lessico della Seconda e Terza Internazionale, una richiesta minima corrispondeva alle necessità immediate del giorno (come un aumento del 2% dei salari), una richiesta massima prevedeva la distruzione del sistema capitalista *in toto* e la sua completa sostituzione. Una *minima* poteva essere concessa dai capitalisti senza che subissero infortuni strutturali. Ma durante le condizioni critiche di una crisi, quella stessa classe non può permettersi di convenire a tali richieste senza mettere il proprio dominio in pericolo [...]. In un'atmosfera così tesa [...] la distinzione fra minima e massima collassano, quest'ultima diverrebbe una richiesta transizionale, secondo una teoria dello slittamento affinata dal Comintern negli anni del *fronte unito*, e poi concettualizzata da Trotzky. [...] È questa, oggettivamente, la situazione politica aperta dal superamento della soglia climatica [*overshoot*]. [...] Lo slogan '1.5°C per sopravvivere' mette in moto un sistema di domande transizionali a cascata.⁴⁴⁶

Ora, chiarendo brevemente la dissonanza cognitiva che avrà provocato l'accostamento di "solo gli Stati possono accollarsi la transizione" e il tono rivoluzionario delle ultime citazioni, si tenga conto che anche in quest'ultimo libro l'autore svedese non perde il gusto per la *Realpolitik*: della proposta

⁴⁴⁶ *Ivi*, pp. 261-262.

trotzkista e della teoria dell'intervento radicale Malm mantiene solamente lo scheletro, poiché nella congiuntura catastrofica non c'è tempo per pensare alla rivoluzione.

Alberto Toscano ha descritto l'abbraccio di Malm allo Stato capitalista come una sorta di *strumentalismo tragico*. Nella catastrofe climatica in atto, ogni pensare deve essere tragico, suggerisce Toscano, riguardo la chiusura di orizzonti utopici da parte della catastrofe (Malm: "non ci può mai essere una rottura netta") e per l'ineluttabilità della coercizione negli affari politici. Spingendosi nella direzione opposta, Davide Gallo Lassere ha suggerito che Malm si impegna in una "pluralizzazione delle pratiche [...]". Malm può quindi essere letto da due direzioni. Lassere legge Malm come se suggerisse che, di fronte al problema irrisolto della crisi climatica, tutte le vie pratiche debbano essere esplorate, mentre Toscano si concentra sulla tesi di Malm secondo cui solo il potere dello Stato è sufficiente. Ma queste letture, pur essendo convincenti e compatibili, non sono né simmetriche né complementari. L'idea che solo il potere statale sia sufficiente si scontra con la logica della pluralizzazione, rendendola accettabile solo nella misura in cui è strumentale alla presa di potere.

In *Corona, Clima, Emergenza Cronica*, Malm suggerisce che le opzioni sono ordinate nel tempo: oggi, tutto ciò che è possibile è una combinazione di attività parlamentare ed extraparlamentare, il cui compito è quello di spingere lo Stato capitalista a fare la cosa giusta. Nel tempo, con l'aggravarsi della crisi climatica, è probabile che si aprano possibilità rivoluzionarie. [...] Malm suggerisce che "la missione del leninismo ecologista è quella di aumentare la consapevolezza in questi movimenti spontanei e dirigerli verso i motori della catastrofe". Il tunnel della storia è un buon caleidoscopio leninista: il bel caos della lotta popolare ordinato dagli specchi della lotta di classe, più il singolare fuoco dell'oculare, attraverso il quale l'osservatore intenzionale guarda. Ma se questo ordinamento temporale elimina l'ambivalenza, introduce un nuovo problema. La scelta sostenuta da Malm non può essere compiuta fino a quando non si verificano alcune condizioni al di fuori del suo controllo.⁴⁴⁷

Ci sarebbero delle conclusioni da trarre da queste virate e da queste mosse, utili ad adottare la narrazione della guerra lampo contro la lunga marcia. Qualcosa andrebbe detto anche dell'opportunismo con cui queste categorie sono calate sulle griglie del movimento antagonista e degli ambientalisti agguerriti, attori già esistenti che si tenta di riassumere sotto un paradigma generale in cui compaiono come mere casualità storiche.

Non è tutto ciò niente più che una riaffermazione della strategia del volontarismo, legato ad un *target* di temperatura invece che un altro? E che cos'è se non il ritorno, a Sinistra, di un selvaggio pensiero magico? Di una versione "profondo rosso" del credere negli unicorni o nelle spade laser?⁴⁴⁸

Per quanto ci riguarda, può esserci lotta per la questione ecologica solo in un attacco condotto contro la struttura fondamentale del sistema produttivo. Per quanto sia vero che la questione ecologica si può e si deve esprimere in un movimento di massa, la contraddizione su cui essa si sostiene non è una "contraddizione universale" (la catastrofe), bensì particolare e storicamente determinata. Per questo motivo, a partir da essa non può essere identificato un soggetto universale,

⁴⁴⁷ B. R. Hansen, *The Kaleidoscope of Catastrophe*, cit.

⁴⁴⁸ A. Malm; W. Carton, *Overshoot. How the World Surrendered to Climate Breakdown*, cit., p. 262.

ma solo un soggetto determinato. *Un soggetto universale non esiste*⁴⁴⁹: la soggettivazione, in quanto espressione di rapporti di forze, è sempre e solo determinata e particolare.

La composizione di classe del movimento ecologista deve essere espressione dei rapporti di forza legati al posizionamento determinato dai metodi produttivi capitalistici, e non dalla percezione della fine del mondo. Adottare la prassi violenta può anche essere, a date condizioni, un veicolo di soggettivazione, ma solo quando si tratta di declinare una contraddizione in contrasto, ed esprimere le istanze della lotta. Di per sé, la metodologia violenta non può produrre contraddizione – anzi, essendo la violenza monopolio di Stato, espressione e strumento della classe dominante, quando verrà loro più comodo i padroni accetteranno di buon grado uno scontro che si limiti all'implemento fideistico delle tattiche di conflitto.

Quale intervento può scatenare il crollo? Non c'è modo di saperlo.⁴⁵⁰

La richiesta di adottare tattiche dirompenti, che Malm rivolge ad un movimento la cui avanguardia è borghese, non solo è un segno di avventurismo, ma è uno stratagemma per rendere più coeso un gruppo indistinto e sprovvisto di una progettualità politica definita (come ogni compagine avventurista), condotto nella speranza che la radicalizzazione pratica riesca a nascondere, dietro le forme svuotate della lotta di classe, che la militanza ecologista che si rispecchia nelle direttive e nella linea di Malm⁴⁵¹ è un fenomeno politico proprio di un unico soggetto: la borghesia. E delle sorti di quel proletariato che è del tutto dipendente dal sistema produttivo capitalistico (e quindi ovviamente anche dalla tenuta del rapporto S↔A), questo soggetto, oggi, sembra proprio non aver tempo di preoccuparsi.

Un incubo angosciato, un finale catastrofico. [...] Il popolo non eccelle in tempi di simile crisi. La gente non necessariamente scende in marcia dietro a cause di carattere progressista. Compiere il salto della transizione a velocità supersonica ovviamente comporta il rischio che molte cose vadano in pezzi. Ma le cose oggi sono talmente vicine al punto di non-ritorno che altri scenari che contemplino un cambiamento sistemico e repentino sfuggono alla vista. Non restano strade semplici, e il quesito realista diventa una priorità: collasso totale del capitale o del clima [...]. Se lo scenario che abbiamo appena delineato risultasse una chimera, è solo perché la distruzione della biosfera è ormai stata accettata come epitome del realismo. Per essere chiari, la sequenza strategica 'intervento – panico

⁴⁴⁹ Un problema a cui i detrattori di Malm che vorrebbero *correggerne il tiro* – per via teorica, chiaramente! – attraverso una "commistione di tattiche ed ibridazioni che contempra cura, decrescita, politica, sperimentazione tecnica, tecnologia, ruralizzazione e via contadina..." (e chi più ne ha più ne metta), come Rübner Hansen, non offrono alcuna soluzione. Muovendo un passo indietro nella nostra fenomenologia delle figure ecologiche, questi tornano ad una pura teoria senza soggetto, o peggio, ad una non-teoria del soggetto diffuso, che, come abbiamo ripetuto più volte, è teoria del soggetto dominante ed assicurazione egemonica per la borghesia. Arrivati dove siamo, a queste divagazioni andrebbe risposto quello che Marx auspicava per i preti e i Daumer: "Non resta che augurarsi che la pigra economia contadina sia finalmente sconvolta dalla moderna agricoltura e dalle macchine".

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 267.

⁴⁵¹ Un assalto al cielo che lasci il cielo al cielo e il suolo al suolo, la lotta portata al cuore dello Stato che lascia lo Stato intatto.

sistematico – esproprio’ non deve essere presa come fosse già scritta. Noi due non abbiamo ricette per le cucine di questo futuro rovente. Né le ha nessun altro. [...] È arrivato il punto in cui pensare ed agire strategicamente dovrebbe diventare un’urgenza degli anni che stanno di fronte a noi.⁴⁵²

Adottare l’una o l’altra tattica ha importanza politica solo là dove è la massa a dettare la linea d’intervento, la massa a determinare una strategia.

C’è un’ultima faccia della *Realpolitik* antagonistica di Malm che traspare qui e là, e che tende verso la questione della *cogestione* della crisi con lo Stato e della commistione di pratiche e di anime diverse nel fronte unito. Si tratta di un pensiero che scinde fra la “sinistra” avventurista, che deve occuparsi di alzare la tensione, e quel centro strategico che gioverà, diplomaticamente, della pressione svolta dai “compagni estremisti”. È la vera faccia dell’opportunismo di manovra, e la vera funzione di una politica di un fronte a trazione borghese: spingere la classe dominante e i suoi apparati – i quali “è tanto probabile che [...] applichino restrizioni al consumo dei ricchi, vale a dire a sé stessi, quanto che indossino giubbotti di pelle e proclamino il comunismo di guerra”⁴⁵³ – verso il progressismo, contaminando il centro, invece che conquistandolo, e dialogando con la destra invece che combattendola.

Il dovere è di condannare il fianco sinistro accusandolo di minare i loro sforzi. Se plaudissero ai sobillatori che minacciano o commettono violenza, perderebbero il vantaggio della rispettabilità e non verrebbero mai invitati nelle stanze della politica.

Perché sia positivo, l’effetto del fianco sinistro presuppone [...] una divisione del lavoro in cui moderati e radicali svolgano ruoli molto diversi: questi aizzano la crisi fino a un punto di rottura, quelli offrono una via d’uscita. Ne segue che chi aspira alla militanza debba aspettarsi e persino sperare in una condanna da parte della maggioranza, senza la quale le due parti sarebbero indistinguibili e l’effetto svanirebbe.

Messa diversamente, non dovrebbero neppure provare a convincere XR O Bill McKibben, né alcuna componente del movimento devota all’assoluta nonviolenza, a prendere in mano *molotov* e candelotti: non è il loro compito. È il compito delle frange che verranno. [...] Vi è il palpabile rischio di un effetto negativo del fianco sinistro. L’estremismo può rendere un intero movimento tanto sgradito da screditarlo del tutto. [...] Le formazioni militanti del movimento dovrebbero dunque essere particolarmente caute e consapevoli [...]: chi pratica l’azione diretta è responsabile di fronte alla sua «comunità d’opinione» e tenuto a far avanzare, e non retrocedere, la causa di questa. Può anche darsi a una campagna di distruzioni, ma a patto di esser pronto a correggerla o interromperla, se al movimento dovesse chiaramente costare troppe ritorsioni, denigrazioni o imbarazzi.

Tutto questo pone ai militanti un vero e proprio dilemma. Da un lato, devono sperare che l’opinione corrente li accusi e disconosca, segno di un’efficace divisione del lavoro; dall’altro, la stessa opinione corrente è forse la migliore fonte d’informazione quanto alle possibili conseguenze deleterie per il movimento nel suo complesso.

Quando ignorare la censura e andare avanti, contenti così? Quando darle ascolto e aggiustare il tiro? Se non proprio

⁴⁵² *Ivi*, pp. 268-269.

⁴⁵³ A. Malm, *Come far saltare un oleodotto*, cit., p. 103.

un circolo vizioso, è di certo un bell'equilibrisimo. Del resto, chi ha mai detto che combattere fosse una storia rilassata?⁴⁵⁴

Il sabotaggio come strumento per spingere la classe dominante a votare il *Green New Deal*⁴⁵⁵ sembra definitivamente far confluire la proposta antagonistica, con tutti i suoi cortocircuiti ed opportunismi, verso una concezione della violenza come leva per il dialogo fra classi, come se ci fosse un piano oggettivo – la storia o la società o il progresso – in cui ognuno svolge il proprio ruolo. Una concezione della lotta di classe *pirotecnica*, direbbe Lenin, ma che non ci sembra proprio stare alla sinistra del movimento, quanto alla sua destra, in uno strutturale dialogo con la classe avversa. Come se, nell'ordine sociale imposto dal capitale, l'antagonismo svolgesse il ruolo del sindacalista strutturale, cioè di colui che si assicura che ci sia un dialogo fra il movimento e lo Stato.

La prima proposta di un'ecologia di classe, allora, conduce alla seconda.

In questa differenza d'interpretazione si esprime la contraddizione oggettiva di una situazione giuridica per cui lo Stato riconosce un potere ai cui scopi, in quanto scopi naturali, può essere a volte indifferente, ma in caso grave [...] è decisamente ostile. [...] Si può definire come violenza, in certe condizioni, anche un contegno assunto nell'esercizio di un diritto. E precisamente questo contegno, ove sia *attivo*, potrà dirsi violenza, quando esercita un diritto che gli compete per rovesciare l'ordinamento giuridico [...]; ove sia *passivo*, potrà essere definita allo stesso modo, se rappresenta un ricatto nel senso delle considerazioni precedenti. Testimonia di una contraddizione oggettiva [...] che [la legge, lo Stato] si opponga, in certe condizioni, con la violenza alla violenza degli scioperanti. Poiché nello sciopero lo Stato teme, più di ogni altra cosa, [una] funzione della violenza.

[...] Se la violenza, come sembra a prima vista, fosse semplicemente il mezzo di assicurarsi direttamente quella cosa qualunque a cui si mira, essa potrebbe assolvere al suo scopo solo come violenza di rapina. E sarebbe inetta a fondare o modificare rapporti in modo relativamente stabile. Ma lo sciopero mostra che essa può farlo, che essa è in grado di fondare e modificare rapporti giuridici, per quanto il sentimento di giustizia possa restarne offeso.

Si potrebbe obiettare che tale funzione della violenza è casuale e isolata. L'esame della violenza bellica basterà a confutare questa obiezione.

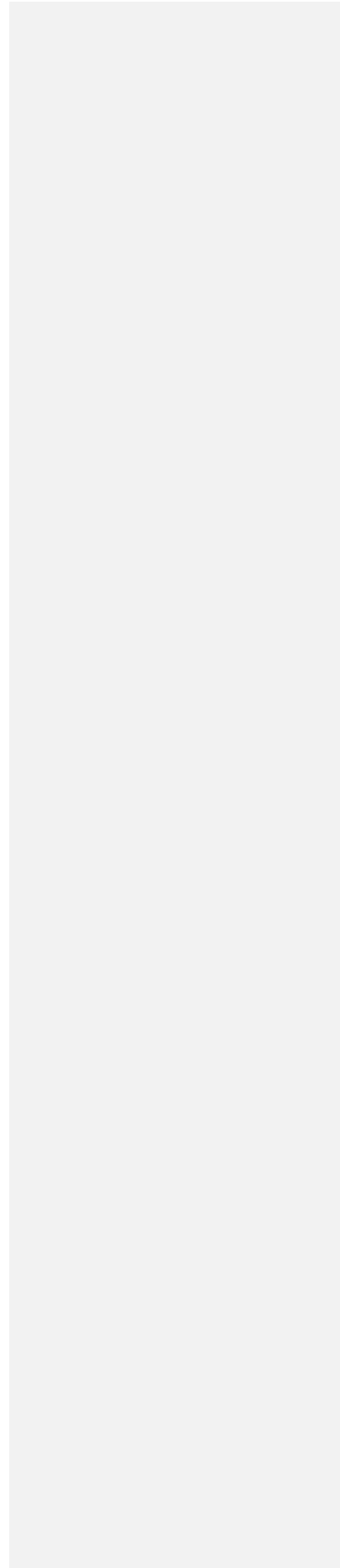
L'esistenza di un *diritto di guerra* riposa esattamente sulle stesse contraddizioni oggettive [...] su cui si fonda quella del diritto di sciopero, e cioè sul fatto che soggetti giuridici sanzionano poteri i cui fini restano – per quelli che li sanciscono – fini naturali, e, in caso grave, possono quindi entrare in conflitto.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ *Ivi*, p. 133-134.

⁴⁵⁵ “La sola cosa che potrebbe interferire con questa tendenza sarebbe un concreto annullamento del solito mercato, un *Green New Deal* o un simile pacchetto di misure che spezzi la curva e la sposti verso lo zero: in questo caso, le distruzioni parrebbero superflue.” – *ivi*, p. 131.

⁴⁵⁶ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., pp. 471-472.

Ecologia di classe, ciak due: Climate Change as Class War.



Ecologia come apparato, ecologia di Stato.

Ogni sistema ha la sua legge d'ordinamento della realtà, con la quale regola i rapporti collettivi universali, cioè le relazioni di tutti coloro che vi sottostanno. Tali relazioni sono primariamente *materiali*, sono produttive, e hanno a che fare con il lavoro degli esseri umani e il loro fabbisogno (alimentare, culturale, sociale, energetico). È in queste relazioni reali che la dimensione di classe ha un ruolo particolare.

La pratica sociale degli uomini non si limita alla sola attività produttiva, ma ha molte altre forme: lotta di classe, vita politica, attività scientifica e artistica; in breve, gli uomini, in quanto esseri sociali, partecipano a tutti i campi della vita pratica della società e così conoscono, a gradi differenti, i vari rapporti che esistono tra gli uomini, non soltanto attraverso la vita materiale, ma anche attraverso la vita politica e culturale (che è strettamente legata alla vita materiale). Fra queste altre forme di pratica sociale, è in particolare la lotta di classe, nelle sue diverse forme, a esercitare una profonda influenza sullo sviluppo della conoscenza umana. Nella società divisa in classi, ogni individuo vive come membro di una determinata classe e ogni pensiero, senza eccezione, porta un'impronta di classe.⁴⁵⁷

Le condizioni soggettive che si sviluppano in una situazione sono dettate dalla *posizione strutturale* che il tal soggetto ha entro l'ordine dettato. Poiché la realtà umana è relazionale e processuale, fondata su rapporti generali di bisogno e soddisfazione del bisogno, e quindi su dinamiche di *lavoro* e *produzione* ($S \rightleftharpoons A$), ogni soggetto umano sarà (1) *collettivo*, e mai individuale, e (2) *in fieri*, in costante formazione, sempre interessato dal processo in cui si costituisce come soggetto.

Quando un soggetto si trova nella posizione di dettare le condizioni della legge, esso occupa il posto del soggetto dominante. In tal caso, le condizioni del suo processo costituente si intrecceranno alla legge generale e all'ordine della situazione. Un soggetto dominante si costituisce salvaguardando e rafforzando la propria dominazione sulla situazione, e quindi attraverso il suo rapporto (non paritario) con ogni altra soggettività implicata in essa. Ogni situazione, ogni società, ogni ordine, ha un soggetto dominante.

Il complesso delle idee che ordinano la vita sociale e dunque anche i modi di esser soggetti all'interno di quella vita non costituisce un sistema unitario, [...] piuttosto [...] rivela di essere un luogo di conflitto tra modi diversi di articolare quelle idee. [...] In questa tensione [...] si apre lo spazio non solo per il gesto deviante che rimane un mero particolare, ma per il gesto critico che si impegna su una interpretazione diversa dell'universale.

Il gesto critico che ha per soggetto l'agente sociale non è ancora l'azione critica e trasformativa che confligge con l'ordine dato.

Se gli ideali vivono innanzitutto nelle forme delle pratiche, allora una loro differente articolazione richiede ben più che il gesto di un singolo soggetto: prende vita in contesti di scambio in cui comincia già a divenire reale, nel presente, quella differente configurazione della vita per cui si confligge. [...]

⁴⁵⁷ T. Mao, *Sulla pratica*, cit., p. 314.

Questo orizzonte, infatti, non è quello che affida la possibilità della trasformazione a una *agency* senza soggetto, ma alla costituzione di *organizzazioni politiche* in cui può emergere quel particolare tipo di soggetto [...] confligente.⁴⁵⁸

La classe è quell'*oggetto dialettico* che è effetto della logica dei posti di un sistema, causato dalle contraddizioni *strutturali* e *funzionali* per l'ordine sociale e produttivo, e da cui origina un processo di soggettivazione.

Anche oggi, dove le questioni di classe sono assenti dal discorso pubblico, parlare di 'classe dominante' è ovvio e naturale per chiunque. Questo perché, per il soggetto dominante, il rapporto fra posizione, ordine e soggettivazione è evidente. Si tratta della semplice espressione del dominio e della relativa egemonia. La classe dominante si soggettiva *dominando*, mantenendo il controllo, governando e dirigendo.

Ogni altro processo di soggettivazione che venisse determinato nello stesso sistema, riceverebbe la propria dimensione di classe dal lavoro di dominazione espresso dalla classe dominante. Sviluppare una dimensione politica soggettiva è rispondere del processo di soggettivazione della classe dominante, e quindi sviluppare la contraddizione strutturale cui si è costretti dalla situazione e dall'ordine dettato su di essa. La formula dialettica che esprime meglio la concretezza politica e la realtà ontologica della lotta di classe (la sua marca logica universale) l'ha stabilita Mao Tse-Tung, e dice: "È giusto ribellarsi contro i reazionari".

La ragione è contraddizione: è impossibile stare nel giusto per se stessi, avere ragione da soli.

Si è nel giusto, si ha ragione, *contro i reazionari*. [...] È anche per questo che la frase di Mao Tse-Tung riassume il marxismo; essa dice: ogni ragione *contraddice*.

"Le idee vere sorgono nella lotta contro le idee false", la ragione si forma contro la sragione, contro [...] le "assurdità reazionarie". Ogni verità si afferma nella distruzione del non-senso. Ogni verità, quindi, è essenzialmente distruzione. Tutto ciò che conserva semplicemente, è semplicemente falso. Il campo del sapere marxista è sempre un campo di rovine.

La frase di Mao Tse-Tung dice la dialettica: l'essenza di classe della ragione come ribellione sta nella lotta a morte degli opposti. La verità non esiste che in un processo di scissione.⁴⁵⁹

L'apparato teorico che abbiamo sviluppato – non che ce ne fosse il bisogno, poiché dovrebbe essere immediato per chiunque – reitera il dato di fatto per cui non esiste una situazione oggettiva che non sia determinata da una politica, e quindi da una connotazione di classe e dalle sue condizioni soggettive.

La questione ecologica, in tutta la sua portata oggettiva, non fa eccezione. Che si parli di catastrofe, di inquinamento o di distribuzione e utilizzo delle risorse globali, si tratta comunque di determinare

⁴⁵⁸ R. Fanciullacci, *Soggettivazione, ideologia e conflitto*, cit., pp. 106-107.

⁴⁵⁹ A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, cit., p. 36.

una legge produttiva e un sistema. Per dettare le condizioni di un sistema è necessario essere nella posizione del soggetto dominante, un problema il cui sviluppo è *del tutto* nel campo della *piccola logica*, delle questioni soggettive, delle forze. Una questione di rapporti di forza.

Prima di portare a conclusione quest'ultimo ragionamento, ci preme fare una considerazione: la scienza che redige le condizioni produttive di un sistema si chiama 'economia politica'. Ora, dovrebbe essere noto che il lato più pesante, in questo binomio, è quello della politica: ogni sistema ha una sua economia, una disposizione dei rapporti produttivi, instauratisi come espressione degli interessi della classe dominante. Sembrerà che si stia dicendo delle banalità, ma: *non esiste alcuna economia neutra*. Ogni sistema di produzione implica degli interessi di classe. L'economicismo, termine che abbiamo già utilizzato qui e là, è la convinzione che, con i giusti interventi sulle forme dell'apparato produttivo approntato dalla classe dominante, si possa indurre il cambiamento, perché si è convinti che l'economia – scienza quantitativa dei posti e delle loro relazioni – conti più della politica – scienza delle forze e dei posti.

Per affrontare quest'ultimo paragrafo senza anticiparne le tesi servirà fingere, per un momento, che sia possibile avanzare una proposta economica senza tener conto delle condizioni concrete, oggettive e soggettive, della situazione. Giochiamo al gioco degli economicisti.

Malm approda all'idea che il movimento ecologista si debba ritagliare un terreno in cui provare ad avere un rapporto in termini di forza con i governi, per spingerli ad appoggiare delle soluzioni economiche che tengano conto del disastro climatico.

Questa proposta non balza agli occhi come fuori dal mondo solo perché esiste effettivamente, nei governi del nord globale, una corrente che ha preso in considerazione l'idea di assimilare, fra le condizioni d'ordine della società (produttive *in primis*, ma anche sociali), la questione ecologica.

Il *Green Deal* europeo segna il debutto di una nuova strategia di crescita dell'UE. Sostiene la sua transizione verso una società equa e prospera, capace di reagire alle sfide legate ai cambiamenti climatici e al degrado ambientale, migliorando la qualità della vita delle generazioni presenti e future.⁴⁶⁰

Questa corrente, se non in *minimissima* parte, non conta legami diretti con il movimento, ma, per ragioni storico-ideologiche, ne adotta la retorica composta di critiche al sistema produttivo, di preoccupazione per il futuro e di responsabilità morali.

In Occidente, l'oggetto più concreto che sia nato da questo "assorbimento istituzionale" della questione ecologica è stato il pacchetto di proposte noto come *Green New Deal*⁴⁶¹. A noi interesserà

⁴⁶⁰ *Il Green Deal europeo*, Comunicazione della commissione al parlamento europeo, al consiglio, al comitato economico e sociale europeo e al comitato delle regioni dell'11/12/2019 (COM(2019) 640 final), [<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/ALL/?uri=COM:2019:640:FIN>], p. 26.

⁴⁶¹ A scimmiettare il nome dato al pacchetto di riforme economiche pensate per uscire dalla Grande Depressione degli anni Trenta promosse dal presidente americano F. D. Roosevelt.

più nello specifico il *Green Deal europeo*, emerso in Commissione Europea con la marca di Ursula von Der Leyen nel 2019, ma osserviamone per un attimo il precursore statunitense.

Tra le molte critiche alla scienza economica *mainstream*, soffermiamoci su quella che più direttamente affronta il tema della sostenibilità ecologica e sociale del sistema economico: l'idea del *Green New Deal* (d'ora in avanti, GND). [...] Essa ha guadagnato le prime pagine dei *media* da quando è diventata un pilastro del rilancio dei Democratici americani [...]. Il GND mira a sganciare completamente l'economia degli Stati Uniti dall'uso dei combustibili fossili entro il 2050. [...] Se perdurano gli attuali *trend*, tali fonti soddisferebbero alla metà del XXI secolo soltanto il 31% del fabbisogno complessivo, il GND punta all'ambizioso obiettivo di una transizione verso il 100% di energia pulita. Ciò comporta ingenti investimenti pubblici [...] e include la generazione di nuovi posti di lavoro come risultato diretto delle strategie ambientali. Inoltre, per determinare un adeguato consenso intorno a questa transizione, il GND prevede un vero e proprio nuovo contratto sociale per il Paese: assistenza sanitaria universale, salario minimo più elevato, assistenza all'infanzia, istruzione superiore gratuita, lotta ai monopoli e alle loro conseguenze deleterie sul lavoro e sulla società. *Nessuna* tra le elaborazioni disponibili del GND fornisce precise stime sulle risorse necessarie.⁴⁶²

Il GND è sostanzialmente un piano di rilancio, ideato fra le formazioni della sinistra parlamentare occidentale (USA e UE), che vorrebbe affiancare virtuosamente: un progetto di reinvestimento economico “dall'alto”, che tocchi gli ambiti storici dello stato sociale e quelli innovativi dell'economia verde attraverso una specie di “keynesismo *democratico*”⁴⁶³; una redistribuzione della manodopera, da reindirizzare alle infrastrutture messe in piedi con i nuovi investimenti; infine, il ritorno della sinistra liberale al ruolo di rappresentante della sensibilità di massa, o almeno di quei ceti che dovrebbero rimpolparne l'elettorato, la cosiddetta *base*.

Spostiamoci sui nostri lidi, perché la stesura della proposta alla Commissione Europea è particolarmente eloquente:

TRASFORMARE UNA SFIDA PRESSANTE IN UN'OPPORTUNITÀ UNICA. La presente comunicazione illustra un *Green Deal* per l'Unione europea (UE) e i suoi cittadini. Essa riformula su nuove basi l'impegno della Commissione ad affrontare i problemi legati al clima e all'ambiente, ovvero il compito che definisce la nostra generazione. Ogni anno che passa l'atmosfera si riscalda e il clima cambia. [...] Assistiamo all'inquinamento e alla distruzione di foreste e oceani. Il *Green Deal* europeo è la risposta a queste sfide. [...] Allo stesso tempo, tale transizione deve essere *giusta e inclusiva*. [...] Poiché la transizione determinerà cambiamenti sostanziali, la partecipazione attiva dei cittadini e la fiducia nella transizione sono fondamentali affinché le politiche possano funzionare e siano accettate.

È necessario un nuovo patto che riunisca i cittadini, con tutte le loro diversità, le autorità nazionali, regionali, locali, la società civile e l'industria, in stretta collaborazione con le istituzioni e gli organi consultivi dell'UE.

⁴⁶² L. Pardi, N. Bellanca, *O la capra o i cavoli. La biosfera, l'economia e il futuro da inventare*, cit., p. 102.

⁴⁶³ “L'antipatia per la parola, che del resto non è immune dall'impulso barbarico di puntare il revolver, non deve impedire di riconoscere che essa ha anche la sua parte di verità.” – T. W. Adorno, *Cultura e amministrazione*, in *Scritti sociologici*, cit., p. 116.

L'UE dispone collettivamente della capacità di trasformare la sua economia e la sua società, indirizzandole su un percorso maggiormente sostenibile. Può fare leva sui suoi punti di forza in quanto *leader* mondiale nelle misure per il clima e l'ambiente, la protezione dei consumatori e i diritti dei lavoratori. [...] L'ambizione ambientale del *Green Deal* non potrà essere concretizzata dall'Europa, se essa agirà da sola. I fattori alla base dei cambiamenti climatici e della perdita di biodiversità hanno dimensione mondiale e non si arrestano ai confini nazionali. L'UE può esercitare la sua influenza e [...] mobilitare i paesi vicini e i partner e indurli a percorrere insieme un percorso sostenibile. L'UE continuerà ad essere all'avanguardia negli interventi in questo ambito, cercando di stringere alleanze con chi persegue gli stessi obiettivi, riconoscendo nel contempo la necessità di preservare la propria sicurezza di approvvigionamento e competitività, anche nel caso in cui altri non siano disposti ad agire. [...] Nell'ambito del *Green Deal* la Commissione intende riorientare il processo di coordinamento macroeconomico del semestre europeo per integrarvi gli obiettivi di sviluppo sostenibile delle *Nazioni Unite*, [...] e rendere gli obiettivi di sviluppo sostenibile il fulcro della definizione delle politiche e degli interventi dell'UE.⁴⁶⁴

Dove finisce la dimensione economica, con l'orgoglio (misurato) per il sistema europeo e il suo rilancio, inizia la politica. L'accento posto sulla funzione sociale della svolta *green*, su cui ricalibrare le mansioni del cittadino nella società europea (perché la sua partecipazione attiva alla transizione "sarà fondamentale"), completa un quadro in cui si ridefinisce e si riconferma il ruolo dell'Europa. Membro delle Nazioni Unite ma anche elemento egemone, essa ha la possibilità di far pressione sui propri *partners* affinché si mettano al pari anche in questa nuova partita economica. Riaffermare la *leadership* europea, in questo nuovo campo cui dovranno approcciarsi gli altri stati coi loro mercati, è assicurare altri anni di prosperità e primazia al "più grande mercato comune al mondo", così da certificarne la posizione e la crescita.

Diremo più tardi della prospettiva strategica che la classe dirigente europea ha infuso in questo piano. Tratteniamoci brevemente sulla questione economica.

Quando degli economisti decidono di giudicare un pacchetto di proposte, possiamo stare certi che il loro personale posizionamento politico peserà sensibilmente sul taglio e sull'indirizzo che daranno al lavoro⁴⁶⁵. Ciò nonostante, per conto nostro, possiamo trarne alcune delucidazioni.

Il GND è un approccio politico serio e giustificatamente ambizioso. Esso però muove dal presupposto della "crescita verde", un fenomeno mai verificatosi e la cui possibilità rimane da dimostrare. Soltanto assumendo quel presupposto il GND si presenta come una soluzione *win-win* in grado di cancellare i conflitti tra gli obiettivi sociali, economici ed ambientali e tra i gruppi umani. Eppure, malgrado questa sua debolezza, nell'orizzonte politico attuale il GND

⁴⁶⁴ *Il Green Deal Europeo*, cit., p. 2.

⁴⁶⁵ Pardi e Bellanca, infatti, propendono per una teoria dell'a-crescita, entrando di diritto nella definizione di economisti *green*, ma la cosa non ci disturba: "Non basta decarbonizzare un'economia per renderla sostenibile. Invece l'unica strategia realistica che l'umanità ha, per evitare il collasso ecologico, consiste nell'a-crescita verde [...]. Gli interventi politici vanno vagliati pragmaticamente. [...] L'acrescita verde, «non preoccupandosi più dei cambiamenti del PIL, non costituisce essa stessa la soluzione, ma contribuisce a migliorare la fattibilità sociale e politica delle soluzioni. Elimina i falsi compromessi tra la crescita del PIL e altri obiettivi, rimuovendo il vincolo della crescita prioritaria del PIL» (J. Van den Bergh). A-crescita non equivale quindi a non-crescita, come suggerirebbe l'etimologia, bensì indica un atteggiamento laicamente disincantato che cambia di caso in caso." – L. Pardi, N. Bellanca, *op. cit.*, p. 108.

costituisce l'unica proposta che [...] potrebbe rilanciare una visione centrata su interventi coerenti per migliorare l'uso delle risorse, limitare la disuguaglianza, correggere il sistema finanziario, creare posti di lavoro non precari e cambiare il modo in cui misuriamo i progressi collettivi. [...] Esso è parziale ma non sbagliato: può quindi contribuire, come programma elettorale, a creare una vasta alleanza politica tra gruppi sociali, sulla cui base (provare ad) affrontare i nodi più delicati e meno pacifici per evitare la nostra estinzione di massa.⁴⁶⁶

Poiché il canovaccio di queste intenzioni è condiviso anche da coloro che si posizionano appena fuori dell'arco parlamentare (in genere fra accademia ed editoria specialistica), i quali si contendono *di fatto* la base del movimento con la sinistra parlamentare, alcune ali dell'ecosocialismo e della variegata galassia ecologista hanno visto di buon occhio questo tentativo di rifioritura. L'idea con cui si guarda al fenomeno, probabilmente, è che nonostante le intenzioni dei nostri amministratori mirino ad adottare la prospettiva ecologista per riegemonizzare l'elettorato, questo tentativo di ideologizzazione dall'alto potrebbe funzionare, per gli intellettuali di movimento, come ponte d'accesso per arrivare alle strutture del potere, o quantomeno aprire degli spiragli per allargare, collateralmente, anche la partecipazione di massa alla mobilitazione ecologista.

Il ritorno e la popolarità del concetto di un GND, iniziata col *Sunrise movement* nel 2017 e culminata nella proposta di una mobilitazione della durata di dieci anni introdotta al congresso degli Stati Uniti da Alexandria Ocasio-Cortez agli inizi del 2019, segnala che i tempi sono maturi per una politica popolare in materia di clima, che connetta i problemi dei lavoratori alla natura e alla riproduzione sociale.

Gli ecosocialisti, che hanno a lungo evidenziato l'importanza delle connessioni fra contraddizioni personali, collettive ed ecologiche, sono nella posizione migliore per sobbarcarsi tale movimento. La proposta delinea un piano che intende creare milioni di posti di lavoro *green* addetti alla decarbonizzazione dell'economia USA, investendo pesantemente in un ampliamento dell'apporto energetico da risorse rinnovabili, implementazione di piani per l'edilizia, le residenze, i trasporti e le infrastrutture, la sanità e l'educazione *pubblici*. Il testo fa riferimento alle richieste dei lavoratori e del movimento ecologista per un giusto cambiamento ed una giusta politica climatica, ponendo tutto assieme in un piano di transizione verso un futuro a basse emissioni. È significativo poiché segnala un rifiuto della *impasse* 'lavoro vs ambiente', e uno slittamento verso un terreno politico che pensi alla transizione su scala economica, e non limitata alla singola industria o alla singola azienda.⁴⁶⁷

In fin dei conti, ecosocialisti e sinistra parlamentare – d'un tratto difficilmente distinguibili – considerano che “il GND potrebbe essere visto come una risposta agli incombenti impatti della crisi finanziaria globale e alla catastrofe climatica che si avvicina”⁴⁶⁸.

Questo sovrapporsi di posizioni (sulla carta) contraddittorie, non è frutto di un nostro riduzionismo spicciolo. Scorrendo le varie riviste di settore non si fa nemmeno troppa fatica ad accorgersene. La falsariga su cui si reggono le tesi di molti articoli è: “Se negli apparati di governo si è arrivati a

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 109.

⁴⁶⁷ N. Heenan, *Ecosocialism and the Green New Deal*, cit., p. 311.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 312.

discutere di una proposta in linea con i termini della questione ecologica espressi dal movimento, significa che le stesse istituzioni percepiscono una pressione (dal basso dal movimento, e dall'alto dall'incombere della catastrofe) per cui sentono di dover preparare delle soluzioni. Si è aperta una breccia nell'egemonia culturale della classe dominante, che va sfruttata e radicalizzata”.

C'è del vero in queste considerazioni. Si tratta di capire quanto effettivamente ce ne sia, e a cosa l'analisi sia indirizzata, quali ne siano gli obiettivi impliciti. Per giostrarci meglio, dobbiamo chiarirci le idee riguardo questa sovrapposizione generale e cosa essa comporti.

Gli ecosocialisti possono scegliere di sostenere e promuovere politiche socialiste e popolari per il GND, [...] [il quale] rappresenta uno spazio di lotta in una nuova dimensione della politica di classe. La nostra alternativa è rimanere nell'oscurità e lasciare che un'opportunità per avvicinarci al mondo che vogliamo sia cooptata da ambientalisti liberali e capitalisti. Un GND ecosocialista è una *chance* per determinare democraticamente *per cosa* viviamo le nostre vite e come vogliamo vivere assieme. Ci sono un milione di modi in cui tutto potrebbe andare storto, specialmente se lasciassimo che diventasse un progettino personale di ONG, accademici e politicanti.⁴⁶⁹

Se ci riuscisse di isolare lo spettro di “posizioni verdi” parlamentari ed extraparlamentari che si interessano della questione di un *Green Deal*, e di disporle lungo un asse, l'oggetto di dibattito su cui gli estremi si giocherebbero le preferenze del “centro” sarebbe la questione ‘crescita o acrescita’. Come risulterà ovvio, le intenzioni della democrazia liberale sarebbero di rinverdire l'economia USA o UE attraverso una conversione della filiera produttiva e un suo ammodernamento in materia di dispendio energetico ed emissioni, mentre dal movimento vengono le più disparate proposte in materia di limitazioni alla produzione capitalista – non prive di criticità *tecniche*⁴⁷⁰: “nemmeno il GND rappresenta una risposta all'altezza del problema”⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ N. Heenan, *op. cit.*, p. 317.

⁴⁷⁰ “Afferma la prima critica: fornire energia pulita è soltanto un aspetto di un'economia sostenibile. Occorre infatti considerare le altre risorse naturali: «la tendenza al degrado non può essere annullata per quanto riguarda le altre risorse, bensì solo ritardata. [...] «Se la storia ci insegna davvero qualcosa, le transizioni energetiche non sono mai esistite. Non siamo passati dal legno al carbone, poi dal carbone al petrolio, quindi dal petrolio al nucleare. La storia dell'energia non è una storia di transizioni, ma di “addizioni” successive di nuove fonti di energia primaria» (Bonnieuil e Fressoz). [...] L'unica fonte energetica che è stata sostituita in modo massiccio a partire dal XX secolo, è la potenza muscolare di uomini e animali. [...] Il punto decisivo è il disaccoppiamento tra la crescita e il consumo di risorse naturali. Un disaccoppiamento relativo indica che le variabili evolvono nella stessa direzione ma non alla stessa velocità, mentre si ha disaccoppiamento assoluto quando le variabili si muovono in direzioni opposte. In altri termini, si ha disaccoppiamento relativo quando la pressione antropica sull'ambiente cresce più lentamente del PIL, ma comunque avanza; esso è invece assoluto quando l'impatto umano sull'ambiente è stabile o in declino, a fronte di un incremento dell'attività economica. L'idea di un disaccoppiamento assoluto implica che, rimpiazzando i combustibili fossili con l'energia pulita, non abbiamo motivo per non continuare a espandere l'economia per sempre, ossia che la “crescita verde” è possibile. Tuttavia, i dati sono inequivocabili: mentre un disaccoppiamento relativo si è verificato dal 2000, la pressione antropica continua ad aumentare in termini assoluti [...] con un'accelerazione che appare indipendente dai rallentamenti della crescita demografica e di quella economica. [...] Gli studi suggeriscono che il disaccoppiamento assoluto tra la crescita economica e l'uso delle risorse rimane sfuggente e che i nostri problemi ambientali continuano a peggiorare.” – L. Pardi, N. Bellanca, *op. cit.*, pp. 106-107.

⁴⁷¹ *Ivi*, p. 108.

L'ultima critica che evochiamo è ormai ammessa perfino da noti autori tecnottimisti come Rifkin: «Chiunque vi dica che il *Green New Deal* preserverà il modo di vivere che conosciamo, edulcorando la transizione verso una società verde, vi sta ingannando». [...] Anche adottando in tempi rapidi e senza esitazioni una versione radicale del GND, dovrà saltare il postulato enunciato da Bush Sr. al Vertice sulla Terra nel 1992: «*The American way of life is not up for negotiation*».⁴⁷²

Poiché l'ecosocialismo era già riuscito ad assorbire le correnti reflue delle utopie capovolte, offrendovi un'articolazione più ampia, riflesso accademico del movimento ambientalista, la notizia di un piano ecologico governativo venne accolta in un dibattito intellettuale che poteva adoperare contemporaneamente il gergo della cura, la decostruzione del pensiero coloniale, il materialismo oggettivista dell'*ecological rift* e gli immaginari della decrescita. Poiché fra tutti questi strumenti la grande mancanza è una qualsiasi teoria delle condizioni soggettive della situazione, e quindi qualsiasi prospettiva concreta, l'eventualità che la politicizzazione delle masse e la loro egemonizzazione all'indirizzo ecologico subisse un salto di qualità per mano della classe dirigente parve un'occasione irrinunciabile: quel movimento la cui vitalità aveva tenuto fino ad allora in piedi tutte queste ipotesi riceveva finalmente un *riconoscimento* e un peso politico.

Il GND segnala un cambiamento nelle politiche per il clima dopo un periodo in cui la Sinistra ha fallito a produrre alternative popolari credibili alle soluzioni ambientali basate su logiche di mercato. Per almeno due decenni, il movimento per il clima *mainstream* si è concentrato su accordi internazionali per la riduzione delle emissioni, e sull'educazione al consumo del singolo individuo, tutto questo accogliendo gesti ed impegni vuoti da parte di aziende intente al più evidente *greenwashing*. [...] Così come la nostra concezione di *lavoro* deve essere aggiornata sulla base delle attuali condizioni politiche e materiali, gli ecosocialisti devono aprire dibattiti *marxisti* sulla funzione dello Stato nel contesto delle nascenti politiche del GND. [...] Di che genere di *analisi dello Stato* ha bisogno una concezione ecosocialista del cambiamento climatico e, di rimando, di quale strategia politica?⁴⁷³

Al netto del fatto che qualsiasi dignità politica che cali dall'alto deve sempre essere vista come una forca, e non come un traguardo, tutto ciò calzò come un guanto ad un ambiente che aveva fatto dell'analisi teorica e delle formule utopiche di società e di produzione il suo lavoro principale. Senza alcuna prospettiva rivoluzionaria e senza alcuna risposta in merito a come ottenere la posizione dominante necessaria per implementare decarbonizzazione ed aggiustamento della frattura metabolica, gli intellettuali del movimento si vedono offrire la soluzione dalla loro destra, cioè dalla sinistra di governo, la quale a volte si è addirittura detta disponibile ad avallare ragionamenti in materia di decrescita e riproduzione.

Tre punti sono centrali per sostenere la transizione tramite il *Green New Deal* all'ecosocialismo.

⁴⁷² *Ivi*, p. 108.

⁴⁷³ N. Heenan, *op. cit.*, p. 315.

Il primo è che, nel contesto odierno di capitalismo globale, non ci sono prospettive per un'immediata rottura rivoluzionaria che costringa il passaggio dal capitalismo alla regolazione socialista di società ed economia.

Il secondo è che, data la catastrofe ambientale che l'umanità sta affrontando, è una necessità storica che si rompa con il sistema produttivo capitalista, deleterio per il pianeta, per entrare in un'era socialista orientata all'ecologia.

Il terzo è che c'è l'urgente bisogno di una moltitudine di *macro* ma anche *micro* cambiamenti nella produzione, nello scambio, nella distribuzione e nel consumo, che devono avvenire all'interno dei confini del capitalismo, i quali collettivamente e cumulativamente hanno il potenziale per divenire una potente carica che tracci la via per la transizione ad un socialismo compatibile con la sostenibilità ecologica.

Il terzo punto va considerato come chiave di volta, poiché incorpora il primo e il secondo.⁴⁷⁴

È in questo contesto che il lavoro dei militanti e dei loro intellettuali di riferimento diventa quello di avvicinare la massa, per spostarla tanto a sinistra da piegare la maggioranza della classe dirigente ad adottare modelli rigenerativi delle risorse naturali, ad implementare la decrescita, fino addirittura ad abbracciare il socialismo.

Un capitalismo *green* è meglio di un capitalismo inquinante per porre le basi materiali per un socialismo ecologico, proprio come un capitalismo democratico è migliore di un capitalismo autocratico per ottenere le condizioni politico-culturali per un socialismo democratico.⁴⁷⁵

L'organigramma, allora, è chiaro: a *destra* il governo, con la sua sinistra progressista, che ha bisogno di un nuovo piano di dialogo con le masse che gli assicuri un sostegno, soprattutto in un periodo di crisi in cui le sezioni della borghesia di cui fa le veci hanno bisogno di nuovi sbocchi economici; al *centro* il movimento, espressione di una gioventù scontenta, che vede nell'ecologia uno spazio di mobilitazione politica identitario per una generazione che soffre la crisi generale e lo spaesamento di una società pacificata; a *sinistra* le formazioni militanti, interessate ad inserirsi nei limitati spazi della politica collettiva ancora aperti, e a ravvivare la loro particolare dialettica con la classe dominante basata sul conflitto, per assicurarsi una sopravvivenza. Nelle intercapedini tra un blocco e l'altro, obliqui, gli "intellettuali organici al movimento", che provano a coordinare il processo, in nome dell'oggettività della questione ecologica, della necessità della transizione, e della logicità di "rapporti di forza" che, poiché scientifici, pendono sempre dal lato dell'ordine. Masse e militanti si devono adoperare solo per smuovere un po' i piatti della bilancia, per ottenere qualche piccolo passo avanti nella storia universale.

Da questa impostazione, che in nessuna delle sue parti ci spiega quale logica *soggettiva* regga la transizione, conseguono le naturali domande che in tutto l'ambito ci si pone riguardo la funzione dello Stato, il quale viene tematizzato come fosse il perno centrale delle manovre strategiche di

⁴⁷⁴ P. Singh, *Green reforms and individual interventions in the Green New Deal transition to Ecosocialism*, in *The Routledge Handbook on Ecosocialism*, cit., pp. 235-241, p. 235.

⁴⁷⁵ P. Singh, *op. cit.*, p. 238.

questo cambiamento. Prendere le istituzioni, rinverdirle, iniziare a lavorarsele dall'interno per poi convertirle e magari dissolverle, tutte idee che prima o dopo si trasformano nel proposito di ottenere la maggioranza alla camera e far votare un decreto legge sulla *carbon tax*.

Ancora, la questione di classe, risulta assente.

Oggi, nel 2025, di fronte a schieramenti che predicano questa tattica con più e più spudoratezza, qualche domanda va posta. Perché nel tentativo di far valere dei "rapporti di forza oggettivi", ci si è forse chiesto quale delle componenti di questa squisita social catena ottenga, altrettanto oggettivamente, i maggiori benefici?

Per chi ha avuto la briga di interessarsi della realtà italiana e della sua tradizione di lotta, colle sue contraddizioni concrete, qui c'è la puzza di una ripetizione.

Contrariamente al leninismo, il compagno Togliatti e altri compagni sostengono che il rapporto di produzione socialista può gradualmente nascere senza la rivoluzione socialista e senza il potere proletario, e che gli interessi economici fondamentali del proletariato possono essere soddisfatti non per mezzo di una rivoluzione politica che sostituisce la dittatura borghese con la dittatura proletaria.

Questo è il punto di partenza della cosiddetta «via italiana» e delle «riforme di struttura» . [...] Dov'è la mancanza del senso delle cose reali, nel marxismo-leninismo o nelle idee e nel programma di Togliatti ed altri compagni? Vediamo di capire la realtà italiana. L'Italia è un paese di 50 milioni d'abitanti. Secondo i dati statistici, essa ha, in tempo di pace, centinaia di migliaia di funzionari, più di 400.000 uomini nell'esercito permanente, pressoché 100.000 carabinieri, circa 100.000 poliziotti, più di 1.200 tribunali di tutte le istanze e pressoché 1.000 prigionieri, senza contare l'apparato segreto di repressione e il suo personale armato. Inoltre, in Italia, ci sono le basi militari americane e le truppe americane di stanza.

Nella loro tesi, il compagno Togliatti ed altri compagni si compiacciono di parlare della democrazia, della Costituzione e del Parlamento d'Italia, ma non fanno alcuna analisi di classe [...] degli strumenti di violenza che esistono attualmente in Italia. Chi proteggono, questi strumenti di violenza? E chi reprimono? Proteggono forse il proletariato ed i lavoratori e reprimono la borghesia monopolistica, o proteggono la borghesia monopolistica e reprimono il proletariato ed i lavoratori? Parlando del sistema dello Stato, un marxista-leninista non deve eludere questi interrogativi ma deve rispondere.⁴⁷⁶

Abbiamo, quindi, un movimento a trazione borghese, su cui si appoggiano le velleità di intellettuali variegati, riunitisi sotto la bandiera della catastrofe, i quali sono decisi a cavalcare le concessioni della sinistra parlamentare. Abbiamo l'appoggio dall'esterno e le richieste fatte ad apparati e ad istituzioni borghesi. L'unico soggetto politico che si affermi evidentemente in questa faccenda non è certo il proletariato. Meno ancora son le tanto raccontate schiere sottoproletarie naturali o contadine⁴⁷⁷. Non ne cavano granché nemmeno le avanguardie militanti, che alla fine della giostra

⁴⁷⁶ AA. VV., *Ancora sulle divergenze fra il compagno Togliatti e noi*, in W. Peruzzi (a cura di), *Il revisionismo. Dossier dei comunisti cinesi sulle divergenze con Kruscev, Togliatti, Breznev*, Bertani editore, Verona 1972, pp. 240-241.

⁴⁷⁷ "L'espansione perpetua del sistema economico umano all'interno di un ecosistema finito, non può procedere oltre un certo livello, che è quello imposto dal flusso delle materie prime, nella direzione che va dalla natura all'economia, e dal

troveranno ad aspettarle solo la repressione. L'unico soggetto politico di questo gran compromesso è la borghesia.

In tempi di fanfecologia dilagante, la stessa parola *ecologia* non può non suscitare sospetto. Ma c'è un criterio infallibile per distinguere l'ideologia ecologica dalla lotta rivoluzionaria per l'ambiente, ed è la conflittualità. Dove son tutti d'accordo [...] sui grandi temi ecologici, non c'è dubbio che il padrone sta consumando un altro imbroglio.⁴⁷⁸

Alla domanda riguardo chi ottenga di più da questo bel mercatino, si potrebbe essere tentati di consegnare l'alloro ai "progressisti" della dirigenza, ma in una classe attraversata da prospettive ed interessi tattici differenti (la strategia è sempre mantenere il dominio, su questo c'è un universale concordato), è l'intera classe a trovare utile diversificare le risposte alle crisi. Risentendo della ciclica stagnazione nella sua produzione di valore, la borghesia cerca nuovi ambiti da assorbire per far ripartire le fucine, perciò nella sua anima idealista abbraccia il *green*, mentre quella più materialista, che di queste dinamiche fa (giustamente) propaganda, si prepara alla soluzione che il capitale adotta per rispondere alle secche e alle crisi produttive.

Il coinvolgimento di tutte le funzioni sociali nella produzione (ciò che i marxisti chiamano la sussunzione della società nel capitale) nasce in questo frangente ed è segnata, e lo sarà per sempre, dalla guerra. [...] Tra guerra, monopoli e Stato si crea un legame che non potrà più essere sciolto da nessun «liberalismo». [...] Il *general intellect* – la produzione non dipende solo dal lavoro diretto dei lavoratori ma dall'attività e dalla cooperazione della società nel suo insieme – si realizza sotto il segno della guerra. [...] Hahlweg, studioso tedesco che ha pubblicato l'opera completa di Clausewitz, riassume perfettamente questo mutamento del capitalismo: in Lenin le guerre hanno preso il posto delle crisi economiche in Marx. Keynes a sua volta affermava che il suo programma economico poteva essere realizzato *solo in un'economia di guerra*, perché solo in questo caso tutte le forze produttive sono spinte all'estremo delle loro possibilità.⁴⁷⁹

La dimensione bellica, tra il comunismo di guerra ventilato da Malm e le retoriche della catastrofe, è il grande escluso di ogni discorso ecologico⁴⁸⁰, ma nella stesura dei piani di un ente come la Commissione Europea (con tutta la sua fragilità, essendo *de facto* solamente un'unione

flusso dei rifiuti, nella direzione che va dall'economia all'ambiente. [...] Questa parte è intuitiva: una popolazione estremamente povera avrà un forte vantaggio da una sia pur minima crescita del sistema economico. [...] Fin qui l'argomento è talmente ovvio, che nessuno sembra dissentire. Ciò che però spesso gli economisti trascurano, è che [...] a livelli molto bassi di crescita economica, il costo ambientale e sociale per ogni miglioramento è relativamente alto. Esso tende poi a diminuire, per tornare infine a crescere. La spiegazione è che, in un ecosistema quasi integro, ogni intervento (dissodamenti, disboscamenti, costruzioni, e così via) genera un danno sensibile, che l'economia molto povera non è in grado di mitigare, né di compensare. È la dinamica di crescita di paesi come la Cina o l'India, nei quali si punta sullo sviluppo dell'industria pesante e più inquinante, ed è quello che sta accadendo in gran parte del "sud del mondo", in cui masse immani di affamati stanno letteralmente dando l'assalto alle ultime aree relativamente intatte, mangiando tutto ciò che trovano." - L. Pardi, N. Bellanca, *op. cit.*, pp. 96-97.

⁴⁷⁸ D. Paccino, *L'imbroglio ecologico*, cit., p. 227.

⁴⁷⁹ M. Lazzarato, *Guerra o rivoluzione*, cit., pp. 39-40.

⁴⁸⁰ Fatta eccezione per l'uso di etichette vaghe come quella di "ecocidio", utili a confondere questioni strutturalmente diverse fra loro, o che comunque sviluppino contraddizioni di ben diversa portata.

commerciale) la dimensione proiettiva è palpabile. Sostituendo al progetto verde le preoccupazioni in merito alla sicurezza (interna e dei confini) si intuisce la differenza che passa fra le fazioni di coloro in cui i nostri ecologi, intellettuali ed ecosocialisti, ripongono le loro speranze.

L'UE intende focalizzarsi sul sostegno ai paesi limitrofi, poiché la transizione ecologica in Europa può riuscire davvero solo se anche i paesi dell'immediato vicinato adottano misure efficaci. È in fase di definizione un'agenda verde per i Balcani occidentali, mentre la Commissione e l'alto rappresentante prevedono una serie di partenariati ambientali, energetici e climatici con il vicinato meridionale e nell'ambito del partenariato orientale.

I *summit* tra l'UE e la Cina in programma [...] saranno l'occasione per rinsaldare il partenariato [...]. L'imminente strategia globale per i rapporti con l'Africa [...] dovrebbero decretare la centralità degli aspetti legati al clima e all'ambiente nelle relazioni tra i due continenti. L'alleanza Africa - Europa per gli investimenti sostenibili e l'occupazione, in particolare, cercherà di sbloccare il potenziale del continente africano per consentirgli di compiere rapidi progressi verso un'economia verde e circolare, caratterizzata da fonti energetiche e sistemi alimentari sostenibili. [...] Le energie rinnovabili e l'efficienza energetica [...] sono fondamentali per colmare le lacune che persistono in Africa in termini di accesso all'energia, realizzando nel contempo la necessaria riduzione delle emissioni di CO₂.⁴⁸¹ [...] Più in generale l'UE sfrutterà gli strumenti diplomatici e finanziari a sua disposizione per far sì che le alleanze verdi diventino parte integrante delle sue relazioni con l'Africa e con gli altri paesi e regioni *partner*, in particolare l'America latina, i Caraibi, l'Asia e il Pacifico.⁴⁸²

La guerra, che occupa concretamente il posto che si era inteso attribuire agli investimenti nella transizione, è un tabù in campo ecologico. Si può discutere degli effetti che un conflitto avrebbe sull'ecosistema, ma non è mai dato che si mettano in relazione l'emergere di un conflitto nella competizione interimperialista e la funzione che hanno le tattiche di reinvestimento e di ri-egemonizzazione dello spazio economico.

L'UE è il più grande mercato unico al mondo e in quanto tale può fissare norme che si applicano a tutte le catene del valore globali.⁴⁸³

Oltre a dover passare per il filtro dell'*ideologia della violenza* menzionato da Silj, che ne censura sistematicamente la portata, per l'argomento della guerra vale lo stesso problema che abbiamo riscontrato per la questione del dominio e per l'uso strumentale dello Stato: solo se si ha una comprensione di cosa sia la classe, si riesce a capire che quel che riguarda le strutture di una società, le sue leggi e i suoi apparati è sempre espressione degli interessi della classe dominante, e non un'entità neutra, uno spazio liscio da egemonizzare. Così come non esiste una guerra che scoppia senza ragione, anche le strategie imperialistiche di controllo di un mercato non possono essere mosse da sani e buoni intenti di un capitalismo *green* che "è meglio di uno sporco".

⁴⁸¹ Qualcuno potrebbe dire: "Gli aiuteremo a casa loro!".

⁴⁸² *Il Green Deal europeo*, cit., p. 23.

⁴⁸³ *Ivi*, p. 24.

Gli ecosocialisti, i loro intellettuali, appena si discostano dalle analisi oggettive e mettono il naso nel mondo, sviluppano l'unica politica di classe che conoscono, quella borghese, nella maniera più bigotta possibile. Gli argomenti con cui questi ecologisti (marxisti o meno, ormai fa poca importanza) si difendono, sono la migliore dimostrazione dei loro limiti. Nelle difese, non una sola volta il cambiamento è posto come una questione di classe o come una rottura, ma sempre e solo come una prospettiva universale, una necessità storica. Assieme alla logica delle forze finisce per perdersi anche una prospettiva contraddittoria della logica dei posti, adattandosi a quella struttura che già sta davanti ai nostri occhi.

Questa necessità può essere posta nei termini 'ecosocialismo o barbarie'. [...] Al tempo della Luxemburg, avanzare un progetto politico di sostegno a delle riforme, perseguendo la trasformazione socialista della società capitalista, era stato liquidato dai socialisti rivoluzionari come riformismo, compromesso socialdemocratico col capitale, non riconoscendo la portata del pericolo rappresentato per l'umanità dalla Prima Guerra Mondiale.

Allo stesso modo, difendere l'idea che riforme *green* sotto il capitalismo possano essere una via di transizione all'ecosocialismo può essere dipinto e disprezzato come supporto del capitalismo verde, come una toppa per il capitalismo, non riconoscendo la gravità della crisi esistenziale che l'umanità attraversa.⁴⁸⁴

Nonostante noi riconosciamo la gravità degli effetti che il cambiamento climatico avrà per le masse di tutto il mondo, riconosciamo questa serie di proposte come un compromesso col capitale, sostenuto da socialdemocratici riformisti.

Ciò detto, ha senso passare per un attimo dai giudizi complessivi ai casi particolari. La galassia di cui stiamo parlando, per quanto unitaria da un punto di vista di classe, è effettivamente variegata nelle analisi e metodologie proposte (cosa di cui fa un gran vanto). Perciò va detto che, anche al suo interno, alcune voci autorevoli esprimono un ragionevole dissenso ad accordare un sostegno alle manovre dello Stato borghese.

Ecosocialisti come John Bellamy Foster ed ecofemministe come Ariel Salleh hanno intimato prudenza di fronte all'idea di abbracciare la strategia di un GND, sostenendo che potrebbe significare una riparazione del capitalismo, un piano per un compromesso di classe che livelli le contraddizioni e che avrebbe un impatto particolarmente negativo sul Sud globale. Foster avanza, invece, una strategia di 'rivoluzione ecologica di lunga durata' [...]. In ogni caso, il risultato di questa rivoluzione è strettamente allineato con gli obiettivi proposti dai sostenitori di un GND ecosocialista.⁴⁸⁵

Il ritorno di Foster alla 'lunga durata' della lotta, opzione strategica che si era messa da parte con Malm e le sue "spallate", è quasi un *unicum* nel contesto ecologico. Ma si spiega anche questo con un po' di pazienza.

⁴⁸⁴ P. Singh, *op. cit.*, p. 237.

⁴⁸⁵ N. Heenan, *op. cit.*, p. 312.

Il limite pratico dell'averne, come le nostre utopie ecosocialiste, un apparato d'analisi oggettiva ben fondato, senza alcuna indagine sulla dimensione soggettiva del dominio, ha due serie di conseguenze. Della prima abbiamo già parlato quando abbiamo affermato che un pensiero del genere, poiché dà particolare peso all'apparato scientifico su cui dovrebbe valere la dialettica, perde di vista la particolarità delle contraddizioni e confonde il ruolo della classe con quello della contraddizione in generale, ponendo quindi la produzione ($S \rightleftharpoons A$) non come origine strutturale delle contraddizioni, ma come contraddizione in sé e causa del cambiamento ("la frattura fra Umanità e Natura causerà o la rivoluzione o la barbarie"). Contro questa deviazione dobbiamo tenere a mente che, quando parliamo di *necessità* della rivoluzione, dobbiamo tenere a mente che non si tratta di una necessità stretta, ma di necessità contraddittoria.

A diversi soggetti corrispondono diverse azioni e diversi obiettivi. Le contraddizioni sono i luoghi in cui emergono gli interessi delle varie classi, e se per i rivoluzionari ed il proletariato la rivoluzione è una necessità fondamentale per sopravvivere, per la borghesia, invece, davanti alla contraddizione fra sistema produttivo capitalista e risorse naturali, ad essere necessaria è la social catena: *tutti* devono lavorare affinché sopravvivano il capitale e il dominio della classe borghese.

La dimensione feticistica di un mercato verde è particolarmente evidente in quel che chiamano "*cap and trade*" – una formula accattivante per la creazione, tramite i governi, di mercati artificiali che facciano traffico di emissioni e cosiddette compensazioni.⁴⁸⁶

La seconda conseguenza è più interessante, perché dimostra la volatilità della pura teoria quando sprovvista di prassi. Affrontare la questione del cambiamento (transizione o rivoluzione) ed essere materialisti significa, ad un certo punto, associare mezzi a fini. Tuttavia, tristemente, per una questione puramente pragmatica, dove i mezzi non ci sono tocca affittarli...

Il segreto dei traguardi della Cina, specialmente nel suo primo periodo, è stato adottare il modello della guerra rivoluzionaria di popolo: arruolando la mobilitazione spontanea della popolazione intera nella lotta contro il COVID e la resurrezione della linea di massa, connettendo la popolazione allo Stato ed al partito.⁴⁸⁷

Se si è marxisti a sufficienza per sapere che non si può sperare in un cambiamento che lasci invariato il sistema dominante, ma non si hanno soluzioni in merito alla dimensione soggettiva, allora si è costretti a domandarsi e a darsi delle risposte riguardo a quale alternativa sia disponibile (ed auspicabile) per sostituire la classe abbattuta.

Il diciottesimo Congresso Nazionale del PCC ha elencato il progresso ecologico al fianco di quello economico, politico, culturale e sociale. Cinque obiettivi del piano generale per la causa della via cinese al socialismo, che

⁴⁸⁶ J. B. Foster; B. Clark; R. York, *The Ecological Rift*, cit., p. 347.

⁴⁸⁷ J. B. Foster, *The dialectics of ecology. Socialism and Nature*, cit., pp. 148-149.

promettono di promuovere il miglioramento ambientale per costruire *una Cina Bella* [*A Beautiful China*⁴⁸⁸] ed ottenere uno sviluppo duraturo e sostenibile per la nazione cinese.⁴⁸⁹

Per limitato che sia contrapporre un apparato di Stato ad un altro, nel momento in cui si considerasse sinceramente – come sembrerebbe fare Foster – che l’attuale Cina proponga una forma di Stato alternativa a quella della borghesia occidentale, riporre in essa le proprie speranze sarebbe legittimo. Ad ognuno il suo imperialismo, d’altro canto.

Dobbiamo dedicarci a migliorare la nostra coscienza ecologica, migliorando i sistemi di rilevamento, salvaguardia e sicurezza ambientale. [...] Dobbiamo raggiungere un equilibrio tra crescita economica e protezione dell’ambiente, tenendo a mente che corrisponde a proteggere la nostra produttività. [...] Non perseguiremo più la crescita a spese dell’ambiente. È attraverso una razionale gestione della terra che il progresso può avanzare. Mantenere un equilibrio tra popolazione, risorse ambientali e promozione dell’efficienza economica e sociale, ci permetterà di determinare un piano generale per lo sviluppo della nostra terra, e di distribuire adeguatamente le aree fra produzione, vita quotidiana e sviluppo ecologico, di modo da lasciare più spazio al ripristino della natura. [...] Dobbiamo comprendere l’importanza di porre dei limiti ecologici seri. Ogni violazione degli ambienti protetti sarà punita.⁴⁹⁰

Nell’attesa che a speranze di questo genere siano affiancate delle inchieste economico-politiche e di composizione della classe dirigente cinese e dell’ordine che imprime alla sua società, vogliamo registrare che, quantomeno, per quanto riguarda le direttive di Stato, l’ecologia è emersa nell’ordine del giorno della Repubblica Popolare prima che in Occidente⁴⁹¹. Inoltre, là, il connubio tra socialismo ed ambientalismo ha, perlomeno, un qualche sostegno e dei precedenti ideologici.

Le linee guida del presidente cinese Xi Jinping ci offrono il là per un’ultima riflessione sul ruolo che i principi ecologici possono avere sul piano sociale: sia nei progetti per la *Bella Cina* che nella retorica del *Green Deal europeo*, è menzionata l’importanza dell’azione individuale e della partecipazione popolare. È proprio in quest’ambito che possiamo vedere la differenza fondamentale che c’è fra organizzazione, cioè prassi collettiva nel determinarsi come soggetto politico attraverso la lotta, ed ordine, ovvero amministrazione della realtà che passa per la posizione dominante. Il soggetto dominante, anche quello “illuminato”, organizza e struttura gli elementi della realtà di cui è responsabile facendo in modo che le loro intenzioni, nel caso degli individui il loro lavoro, si armonizzino con le condizioni che esso detta.

⁴⁸⁸ È il nome con cui è stata resa nota la strategia di governo del PCC cui fan riferimento tutta una serie di riforme di respiro ecologico o *green*.

⁴⁸⁹ J. Xi, *The Governance of China*, Foreign Language Press, Beijing 2014, p. 229.

⁴⁹⁰ J. Xi, *op. cit.*, pp. 230-231.

⁴⁹¹ “Secondo i membri del Comitato di Ricerca Cinese per un’Eco-Civiltà Socialista (CRGSE), costituito dall’Università di Pechino e dalla Fondazione Rosa Luxemburg nel 2015, i termini di un’eco-civiltà socialista andrebbero definiti e compresi da una prospettiva “rosso-verde” radicale, in particolare ecosocialista o ecomarxista. [...] È questione di distinguere fra ecosocialismo ed eco-capitalismo.” - Q. Huan, *Ecosocialism and Socialism with Chinese Characteristics*, in AA. VV., *The Routledge Handbook on Ecosocialism*, cit., p. 342.

“Un buon ambiente ecologico è il benessere più inclusivo per la sopravvivenza del popolo”. Sono necessari una visione olistica di “paesaggi, foreste, campi, laghi ed erba, come comunione con la vita”; una visione rigida della “protezione degli ecosistemi”; un’ottica nazionale nel “costruire una Bella Cina assieme”; e una prospettiva *win-win* nel “co-progettare una via per la costruzione di una eco-civiltà globale”.⁴⁹²

Sviluppare una contraddizione ed esprimere un soggetto politico è un processo conflittuale, non armonioso. La partecipazione virtuosa degli individui ad un piano risolutivo non sviluppa una contraddizione, ma la sutura.

Ora, per quel che può sembrare a noi, la questione ecologica non porta con sé, ad oggi, l’espressione di una soggettività contraddittoria. Le risposte all’emergenza e alla catastrofe, dopo lette nel concreto, potrebbero, allora, non essere espressione delle intenzioni di una classe rivoluzionaria, bensì monopolizzate dalla borghesia e dai suoi apparati.

Tuttavia, essendo causata dalle storture di un sistema produttivo totalmente identificato e figlio degli interessi della classe dominante, la crisi ambientale tocca prima e più strutturalmente coloro sulle cui spalle grava tutto il lavoro del *ricambio universale*, a partire da quello legato alla terra, all’alimentazione, all’approvvigionamento di energia, e alla distribuzione di risorse energetiche ed alimentari. La classe di questi è la stessa a cui verrà chiesto di mobilitarsi per *qualsiasi soluzione* che i padroni decideranno essere la più vantaggiosa nell’affrontare la crisi climatica, la scarsità energetica e gli intoppi nella produzione e circolazione globale delle loro merci e dei loro capitali.

C’è una forte tendenza nel marxismo che dà grande importanza ai cambiamenti storici mossi dall’azione collettiva. Questo per due ragioni: primo perché si pensa al cambiamento come il risultato di un’azione collettiva – una rivoluzione è l’apice di questo immaginario, ma anche cambiamenti significativi che non sfiorano la portata di una rivoluzione sono considerati come risultati di un’azione collettiva o da una serie di azioni collettive; secondo, questo modo di pensare è il risultato della critica di ciò a cui spesso ci si riferisce come “individualismo borghese”. [...] Anche nel movimento ambientalista attribuire importanza alle azioni individuali è visto con sospetto, o come promozione dell’alleanza tacita con la natura antiecológica del sistema.⁴⁹³

In un simile scenario, la differenza fra classe organizzata e singoli interessati è massima. Predicare l’una o l’altra strategia segna il divario fra una politica di classe rivoluzionaria, materialista e dialettica, e una politica di classe borghese, improntata all’individualismo e alla disorganizzazione.

Se l’attività individuale è disprezzata e spogliata di senso, o addirittura controproducente poiché induce alla complicità, può essere che un senso d’impotenza di fronte all’enorme compito di affrontare il capitale inizi a demotivare gli individui.⁴⁹⁴

⁴⁹² Q. Huan, *op. cit.*, p. 457.

⁴⁹³ P. Singh, *op. cit.*, p. 238.

⁴⁹⁴ *Ivi*, pp. 238-239.

La dialettica non è un formalismo, e non è massimalista. L'individuo, nell'organizzazione collettiva non sparisce, e le azioni di un soggetto politico collettivo esistono solo come tendenza operativa di masse *i cui individui* lottano vivendo le loro vite, incarnando i posti delle contraddizioni del sistema. Le accuse di autoritarismo rivolte a quei discorsi materialisti che sostengono la primazia della collettività sull'individuo sono critiche di superficie, profonde quanto le indicazioni pratiche offerte da quelle stesse posizioni che, pur sostenendo di abbracciare le istanze della lotta contro una classe dominante forte e capillarmente organizzata, temono il momento in cui la prassi politica si dovrebbe fare concreta.

È l'aver una progettualità comune a dirigere la vita delle masse: oppresse o insorte, secondo l'assioma "là dove c'è oppressione, c'è rivolta". Questa è la dialettica oggettiva, il normale svolgersi delle cose, la storia fatta dalle masse, come sappiamo. Soggettiva, invece, è la politica, messa in atto dalle classi fra le masse.

Va detto, di riflesso, che comprendere la distinzione tra la storia e la politica, fra le masse e le classi, è precisamente la stessa cosa che comprendere la distinzione tra il Tutto e l'Uno. Non è una bazzecola.

È chiaro che il punto d'applicazione nell'*esplace* della forza soggettiva borghese consista nell'impedire il costituirsi fuori-luogo [*horlieu*] della forza soggettiva del proletariato. L'obiettivo fondamentale dell'attività soggettiva è, allora, qui, di bloccare il processo di concentrazione (di purificazione) della forza antagonista. Si tratta di mantenere ad ogni costo la massima frammentazione [*diluition*] nel proletariato, anche se questa frammentazione fosse fatta da innumerevoli rivolte.

È qui, allora, che dobbiamo smascherare la filosofia della devastazione "in difesa" e della "convergenza delle lotte". Questa concezione geometrica si basa esclusivamente sull'assegnazione oggettiva della forza. Nessuna somma di rivolte produce un soggetto, potete coordinarle quanto volete. Alla geometria della convergenza bisogna sostituire il qualitativo della concentrazione. Un'eterogeneità politica minima e depurata è cento volte più combattiva di qualunque armata parlamentare di lotte rappresentative. La convergenza è la deviazione oggettivista tipo, in cui l'antagonismo, evitata la questione della purificazione soggettiva, finisce, sfortunatamente, per scomparire.

Bisogna dirlo con assoluta franchezza: la convergenza fa il lavoro della forza soggettiva avversa. In definitiva, i potenti di questo mondo hanno sempre interesse a che noi si prenda la storia per la politica, ossia, l'oggettivo per il soggettivo. È il tassello fondamentale a salvaguardia della loro propria attività soggettiva, centrale affinché nulla di qualitativamente indiscutibile si concentri contro di loro.

Di gente che sta sul loro libro paga ne abbiamo a bizzeffe, fra i marxisti: primi fra tutti coloro che ricamano i loro lacunosi merletti attorno a un "marxismo" ridotto a morigerata virtù o ad una 'scienza della storia'.

[...] Il marxismo è il discorso in cui si afferma il proletariato come soggetto. Su questo non si può fare un solo passo indietro.⁴⁹⁵

Costoro si preoccupano della partecipazione generale, del sostegno ampio, e vogliono dare consigli sulle metodologie con cui "i passivi", coloro che volessero riconoscersi in una lotta senza però parteggiare, potrebbero iscriversi e sentirsi parte del club.

⁴⁹⁵ A. Badiou, *Théorie du sujet*, cit., pp. 61-62.

Il contributo minimo che un *individuo passivo* può fare è votare per un candidato socialista o verde alle elezioni locali, regionali o nazionali. Un livello appena più alto potrebbe essere dare un contributo economico, anche piccolo, a partiti politici socialisti o verdi.⁴⁹⁶

Probabilmente non ha senso discutere oltre dell'opportunismo malcelato che gronda da queste uscite. Il collegamento tra affermazioni di questo genere e le più squisitamente tradizionali delle pratiche della democrazia liberale è così diretto che la nostra ironia non aggiungerebbe granché. Ecco, potremmo dire che, dal punto di vista dell'incasellamento degli individui nell'ordine generale, la Cina vanta un gusto più pratico. Xi Jinping propone, difatti, che il governo debba "rinforzare la propaganda e l'educazione, e promuovere attività che incoraggino la gente a piantare più alberi"⁴⁹⁷.

Solo nell'iperuranio degli intellettualismi e nella più completa disabitudine alla prassi dialettica e al contatto con le masse si può finire per identificare in un discorso scientifico un'opportunità rivoluzionaria. Fuori dai testi specialistici (come questo), ad oggi, le preoccupazioni per Madre Natura non hanno alcun peso politico, se non quello che gli viene attribuito dall'alto, per rilocalizzare la produzione industriale nazionale e licenziarne i dipendenti, cioè proprio quelli che sarebbero (e saranno) i primi a subire le conseguenze della crisi. Chissà, allora, che l'idea dei nostri socialdemocratici non sia passare per gli attivisti per tornare a farsi conoscere dalle operaie e dagli operai.

Una strana tattica organizzativa, soprattutto se presuppone chiedere un contributo economico per il partito di turno.

Ma appunto da questo si misura la distanza del marxismo contaminato da idealismo dal materialismo dialettico: dal fatto che ciò che dovrebbe apparire ovvio alla luce delle parole di Engels, è in realtà ben lungi dall'essere tale, perché altrimenti sarebbe chiaro l'assurdità di legare meccanicamente riforme o rivoluzione alla soluzione dei problemi concernenti l'organizzazione bioecologica.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ *Ivi*, p. 239.

⁴⁹⁷ J. Xi, *op. cit.*, p. 229.

⁴⁹⁸ D. Paccino, *L'imbroglione ecologico*, cit., p. 236.

Questioni di politica – Conclusioni

Non è semplice trarre conclusioni sintetiche e chiare dal lavoro che abbiamo portato avanti senza scadere in riduzionismi eccessivi. D'altro canto, se tornassimo su ogni singolo punto di quanto abbiamo sviluppato non produrremmo delle conclusioni.

Quel che abbiamo detto è che la politica, proprio perché ideologica, è una procedura concreta. Essa si occupa oggettivamente delle contraddizioni che la situazione sviluppa, e soggettivamente degli agenti che in tali contraddizioni si muovono e che attraverso di esse si definiscono. Certamente, il lavoro politico ha un carattere proiettivo, e sia oggettivamente che soggettivamente l'immaginario che in esso si produce ha natura operativa. Tuttavia, poiché la contraddittorietà è la cifra del concreto, l'unica dimensione politica effettiva è quella che ammette un ordine dialettico sia nelle proprie analisi oggettive che nella propria costituzione soggettiva.

Tutte queste caratteristiche sono proprie del materialismo dialettico.

Si tratta sempre di continuare la dialettica, di continuarla contro la metafisica, il che significa: dire che i ribelli sono nel giusto, dare loro ragione.⁴⁹⁹

Abbiamo ottenuto l'intera costruzione (o ricostruzione) di questo impianto concettuale attraversando i passaggi necessari a condurre la questione ecologica dalla sua comprensione più vaga ed immediata alla sua determinazione più precisa quale ambito di una tendenza. Tendenza che si esprime nella dimensione oggettiva come disaccoppiamento fra disponibilità delle risorse e produzione capitalistica (*metabolic rift*) e nella dimensione soggettiva come tendenza al cambiamento, espressione della maniera diseguale con cui le conseguenze del disaccoppiamento gravano sulle diverse classi. Tuttavia, l'inanellamento delle due dimensioni, in cui dovrebbe esprimersi una contraddizione antagonistica, e di conseguenza dovrebbe prendere forma un processo pratico di soggettivazione, non sembra corrispondere alle caratteristiche della frattura metabolica.

Il [materialismo dialettico] non è un formalismo. Le parole vi sono prese nel movimento di distruzione/costruzione che è il movimento della vera conoscenza. Se il bersaglio viene colpito, non importa quali siano i segni. Quindi le parole possono spostarsi: conta solo il loro potere. [...] “E giusto ribellarsi contro i reazionari” dice tutto perché parla della lotta di classe e del primato della pratica, del comunismo e del deperimento dello Stato, del partito e della dittatura del proletariato. La frase esprime la ragione integrale, cioè la ragione divisa, secondo il soggettivo e l'oggettivo, secondo la realtà e il progetto, secondo il punto di arrivo e le tappe.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, p. 35.

⁵⁰⁰ *Ivi*, cit., p. 36.

Per dirla in altri termini: i tentativi di istituire un discorso propriamente politico ed un'articolazione fra teoria e prassi che implichi il cambiamento (e quindi l'antagonismo fra elementi di una contraddizione) a partire dalla questione ecologica conducono a dei vicoli ciechi o a delle formule astratte: ipotesi di collaborazione universale, scenari fantascientifici in cui la catastrofe egemonizza il discorso ed esclude la prospettiva rivoluzionaria sottomettendo il soggettivo all'oggettivo. Gli stessi tentativi di dare una definizione del soggetto ecologico si presentano come astratti universalismi, in cui emergono delle particolarità promettenti – prima su tutte quella racchiusa nel pensiero della cura e nella teoria del lavoro riproduttivo, che ha il potenziale per determinare un segmento di classe come soggetto rivoluzionario, ma che deve adottare un impianto materialista per evitare deviazioni intellettualistiche o tendenze individualiste piccoloborghesi – che mancano, però, di organicità e di prospettiva pratica.

Il primo passo, per giungere all'analisi oggettiva della catastrofe ambientale incombente, è stato determinare il *lavoro* come perno centrale della dialettica umanità-natura. Anche quando siamo arrivati a considerare che prassi e teoria hanno funzioni formalmente identiche ma operativamente differenti, la posizione occupata dalla natura nella realtà umana ha continuato, mediata dal lavoro, a comportare una relazione *singolare* fra oggettività e soggettività.

Ad ogni passo ci vien ricordato che noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato, che non la dominiamo come chi è estraneo ad essa, ma che noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature, di conoscere le sue leggi e di impiegarle nel modo più appropriato.⁵⁰¹

Nonostante la posizione di attività attribuibile all'umano nei confronti del naturale, è chiaro che, oggettivamente, la natura sia principale sull'umanità, così come la materia è oggettivamente principale sullo spirito, come la struttura è oggettivamente principale sulla sovrastruttura. È per questa ragione che la frattura metabolica e le sue conseguenze, quando ci si attiene al piano oggettivo dell'analisi, sembrano implicare una portata ed un'importanza innegabili (catastrofiche), da cui non può che conseguire logicamente la necessità di un nuovo processo di soggettivazione, la sollevazione della masse universali.

Mai la spinta e l'entusiasmo rivoluzionario sono stati più fervidi nel proletariato dell'Europa occidentale. Ma ci pare che alla coscienza lucida ed esatta del fine non si accompagni una coscienza altrettanto lucida ed esatta dei mezzi idonei, nel momento attuale, al raggiungimento del fine stesso. [...] Non si è ancora formata una concezione tattica [...]. È necessario perciò creare fin d'ora una rete d'istituzioni proletarie, radicate nella coscienza delle grandi masse, sicure della disciplina e della fedeltà permanente delle grandi masse [...]. È certo che se oggi, nelle condizioni attuali di organizzazione proletaria, un movimento di massa si verificasse con carattere rivoluzionario, i

⁵⁰¹ F. Engels, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1956, p. 233.

risultati si consoliderebbero in una pura correzione formale dello Stato democratico, si risolverebbe in un aumento di potere della Camera dei deputati (attraverso un'assemblea costituente) e nella assunzione al potere dei pasticcioni anticomunisti. L'esperienza [...] deve insegnare qualcosa. Le forze dello Stato democratico e della classe capitalistica sono ancora immense: non bisogna dissimularsi che il capitalismo si regge specialmente per l'opera dei suoi sicofanti e dei suoi lacchè, e la semenza di tale genia non è certo sparita. – Luglio 1919⁵⁰²

Il potenziale d'interessamento, l'estensione quantitativa, la gravità economica, l'entusiasmo e l'altisonanza delle parole d'ordine di una lotta, sono solo la sua descrizione oggettiva, sono solo le caratteristiche che ne definiscono il *posto*. La costituzione dialettica della politica, ciò che ci permette di chiamarla 'logica ontologica', la incastona quale espressione concreta della situazione. Nella realtà concreta non esiste una soggettivazione per evidenza scientifica. Sono necessari più che dei dati quantitativi perché si realizzi la storia in tutta la sua contraddittorietà. Certo, la crisi ecologica è *enorme*, ma non può essere la sua ampiezza a conferirle un carattere politico.

La vera domanda dialettica non è mai in prima istanza: che cosa accade di importante? Perché il concetto di importanza deve a sua volta essere distinto secondo il posto e la forza. La vera domanda è sempre: che cosa accade di nuovo?

[...]

La legge essenziale del processo primario non è l'accumulazione quantitativa in vista di un'inversione improvvisa dei posti, perché questa è, piuttosto, la via simmetrizzante del processo secondario. No. Il processo primario vede il termine futuro condurre a questo, che è propriamente la sua forza, divisa dalla sua lunga debolezza: un'accumulazione qualitativa.

Processo al termine del quale i problemi finali, quelli della simmetria e della quantità, saranno risolti facilmente nel posto loro appropriato: il processo secondario.

La dialettica è la teoria delle difficoltà qualitative e delle facilitazioni quantitative. L'inversione dei posti è effettivamente ciò che periodizza una storia, ma l'affermazione differenziale della forza è ciò che determina il contenuto effettivo di ogni periodo, preso nella sua essenza, cioè nella sua *scissione*, cioè in ciò che conduce al giorno del periodo a venire.⁵⁰³

Non è il posto (*esplace*) ad originare un soggetto, non è la tensione al cambiamento a produrre un lavoro, non basta il sapere a determinare un'azione politica.

Il processo di soggettivazione e la lotta di classe sono una questione di *forza* contro *forza*, questione di *rapporti di forza*. Quel che dobbiamo chiederci, allora, è cosa rappresenti la catastrofe ecologica in questa logica di rapporti di forza. Ecco allora che la sua enorme portata e l'oggettività delle sue conseguenze prendono tutt'altra forma, anche quando le pensiamo in rapporto al loro fattore mobilitativo.

⁵⁰² A. Gramsci, *Ordine nuovo 1919-1920*, PGreco Edizioni, Milano 2020, pp. 17-18.

⁵⁰³ A. Badiou, *Teoria della contraddizione*, cit., p. 92.

Il solo dialettico è colui che spinge il riconoscimento del principio della contraddizione principale fino a quello del divenire principale di una contraddizione secondaria.⁵⁰⁴

Se le intense variazioni climatiche che ci attendono hanno, alla loro origine, l'intreccio dialettico fra logica *maior* e logica *minor*, l'ampiezza delle conseguenze oggettive ha come corrispettivo dialettico un proporzionale aumento dell'antagonismo di classe. Tanto più le conseguenze di questo dominio soggettivo e del suo sistema produttivo si fanno reali, tanto più forte diverrà la componente politica soggettiva nelle strategie che verranno implementate per rispondere alle brusche variazioni nella distribuzione delle risorse (ivi intese quelle disponibili e ancora sfruttabili, e quelle già elaborate e che andranno progressivamente ad appannaggio di una soggettività, a discapito di tutte le altre).

Tuttavia, quello che dobbiamo avere chiaro, è che non è un intervento sulle condizioni oggettive che si rende disponibile a coloro che non fan parte della classe dominante. I cortocircuiti dell'oggettivismo, la sua tendenza alla connivenza con lo Stato borghese e col riformismo (fantascientifico o tattico) nasce proprio dall'incapacità di portare fino in fondo questa diagnosi: senza sviluppare un antagonismo soggettivo, senza rimettere in campo la prospettiva di una lotta di classe, la contraddizione secondaria rappresentata dal rapporto fra il proletariato e l'ambiente, non riuscirà a diventare primaria, perché perennemente eclissata dal monopolio della classe dominante e dalla sua gestione del nodo $S \triangleleft A$, dalla sua gestione della componente strutturale (e sovrastrutturale) oggettiva delle condizioni materiali e, per farla breve, della sua gestione della lotta di classe.

Riguardo la gestione dominante delle condizioni materiali, abbiamo una perfetta espressione davanti agli occhi, oggi, di cosa significhi la questione ecologica per la borghesia, e in particolare per quella nostrana: il 18 dicembre scorso, il Ministero delle imprese e del Made in Italy ha pubblicato *Made in Italy 2030. Libro verde per la politica industriale*.

Le questioni militari giocarono un ruolo decisivo nell'approfondimento delle domande filosofiche.⁵⁰⁵

Un fascicolo di consultazione pubblica, all'interno del quale, aggiornando le strategie del *Green Deal europeo* di cinque anni prima alla situazione attuale, si propone come falsariga una nuova strategia per il mantenimento dell'infrastruttura economica, in cui viene ridimensionata la funzione del *green* come orizzonte di reindustrializzazione, per affiancarvi il piano di sviluppo dell'area *tech*

⁵⁰⁴ *Ivi*, pp. 66-67.

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 50.

e del neonato comparto militare, così da rispondere alla nuova realtà geopolitica mondiale⁵⁰⁶. Se già non fosse evidente l'impossibilità di gestire economicamente le contraddizioni concrete, se già non si fosse toccata con mano l'assurdità di pensare ad una teoria del cambiamento senza avere come prima preoccupazione la sua dimensione soggettiva, questa equiparazione dell'"oggettiva catastrofe ecologica" con la produzione bellica e le prospettive di un riarmo in funzione di apparati del tutto ad appannaggio di una classe che non è certo quella dominata, dovrebbe finalmente chiarire a chiunque la dimensione materiale delle contraddizioni.

La rivoluzione non è un atto taumaturgico, è un processo dialettico di sviluppo storico. Ogni Consiglio di operai industriali o agricoli che nasce intorno all'unità di lavoro è un punto di partenza di questo sviluppo, è una realizzazione comunista. Promuovere il sorgere e il moltiplicarsi di Consigli operai e contadini, determinarne il collegamento e la sistemazione organica fino all'unità nazionale da raggiungersi in un congresso generale, sviluppare una intensa propaganda per conquistarne la maggioranza, è il compito attuale dei comunisti. L'urgere di questa nuova fioritura di poteri che sale irresistibilmente dalle grandi masse lavoratrici, determinerà l'urto violento delle due classi e l'affermarsi della dittatura proletaria. Se non si gettano le basi del processo rivoluzionario nell'intimità della vita produttiva, la rivoluzione rimarrà uno sterile appello alla volontà, un mito nebuloso, una Morgana fallace: e il caos, il disordine, la disoccupazione, la fame inghiottiranno e stritoleranno le migliori e più vigorose energie proletarie.⁵⁰⁷

La questione ecologica, ad oggi, è una palestra politica. È uno fra i più concreti esempi delle conseguenze del sistema vigente, ed una testimonianza crescente delle contraddizioni di questo. Tuttavia, la distanza della formula oggettiva dalla concreta soggettività delle masse è siderale, e le tattiche che vengono sviluppate per colmare questa distanza, proprio perché sprovviste di qualsivoglia costituzione soggettiva, restano totalmente incapaci di sviluppare coerentemente le proprie analisi in una prospettiva politica di massa, collettiva, ed organizzata. Lo spettro del discorso accademico e della professionalizzazione, la deviazione intellettualista dell'oggettivismo, tengono la teoria e la prassi sulle stesse parallele su cui l'egemonia borghese ha posto, per spaccarne l'unità costitutiva, il lavoro manuale e quello intellettuale. Finché queste parallele non saranno ricongiunte nella prassi organizzativa (e non attraverso l'adozione di paradigmi scientifici formali e coerenti, forti solo per l'esposizione teoretica), la speranza che il soggetto rivoluzionario si presenti da solo al banco di scuola, pronto per essere educato alla via del cambiamento universale, resterà l'unico tragico spauracchio di coscienza di classe su cui gli epigoni della trasformazione verde potranno fare affidamento.

⁵⁰⁶ *Made in Italy 2030. Libro verde per una nuova strategia di politica industriale per l'Italia. Dal Libro Verde al Libro Bianco*, in "Pagina del Ministero delle imprese e del Made in Italy", 18/12/2024 [<https://www.mimit.gov.it/it/libro-verde>]

⁵⁰⁷ A. Gramsci, *Ordine nuovo 1919-1920*, cit., pp. 29-30.

Abbandonati a se stessi, nell'impossibilità di svolgere un'azione sistematica e disciplinata, essi diventeranno un tumulto incompsto, un disordine caotico di passioni esasperate, fino alla barbarie più crudele delle sofferenze inaudite che si vanno profilando sempre più spaventosamente.

La rivoluzione comunista è essenzialmente un problema di organizzazione e di disciplina.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ *Ivi*, p. 26.

Bibliografia

Volumi e opere:

- T. W. Adorno, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976.
- L. Althusser; E. Balibar, *Leggere il capitale*, Feltrinelli, Milano 1970.
- L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* voll. I-II, Éditions STOCK/IMEC, Paris 1994.
- , *Écrits sur l'histoire*, Presses universitaires de France, Paris 2018.
- , *Être marxiste en philosophie*, Presses unitaires de France, Paris 2014.
- , *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972.
- , *Sul materialismo aleatorio*, Unicopli, Milano 2000.
- A. Badiou, *L'essere e l'evento*, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- , *Logiche dei mondi*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- , *Metapolitica*, Cronopio, Napoli 2001.
- , *Teoria della contraddizione*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2022.
- , *Théorie du sujet*, Seuil, Paris 1982.
- É. Balibar, *Écrits I. Histoire interminable. D'un siècle à l'autre*, La Découverte, Paris 2020.
- T. Bagarolo, *Marxismo ed ecologia*, Nuove edizioni internazionali, Milano, 1989.
- J. Bellamy Foster; B. Clark; R. York, *The Ecological Rift. Capitalism's War on Earth*, Monthly Review Press, New York 2010.
- J. Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York 2000.
- , *The dialectics of ecology. Socialism and Nature*, Monthly Review Press, New York 2024.
- N. Bellanca, L. Pardi, *O la capra o i cavoli. La biosfera, l'economia e il futuro da inventare*, Firenze University Press, Firenze 2021.
- W. Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1979.
- , *Critiche e recensioni*, Einaudi, Torino 1979.
- , *Il surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei*, in *id.*, *Opere complete* vol. III. Scritti 1928-1929, Einaudi, Torino 2010.
- , *Per la critica della violenza*, in *id.*, *Opere complete* vol. I (scritti 1906-1922), Einaudi, Torino 2008.
- , *Tesi sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 2007, p. 74.
- , *Un importante critico francese a Berlino*, in *id.*, *Opere complete* Vol. III, Einaudi, Torino 2001.
- N. Bergamo, *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre Corte, Verona 2022.
- E. Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti Editore, Milano 2005.
- R. Braidotti, *Il postumano La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.
- G. Büchner, *Opere*, Mondadori, Milano 1999.
- J. Butler, *Due letture del giovane Marx*, edizioni Mimesis, Milano – Udine 2021.

- E. Chenoweth; M. J. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, Columbia University Press, New York 2011.
- V. Danilovic, *When the Stakes are High. Deterrence and Conflict among Major Powers*, University of Michigan Press, Ann Arbor (USA) 2002.
- A. Davis, *Donne, razza e classe*, edizioni Alegre, Roma 2018.
- G. Deleuze; F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996.
- F. Engels, *Anti-Dühring*, in K. Marx; F. Engels, *Opere complete vol. XXV*, edizioni Lotta Comunista, Milano 2000.
- , *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1956.
- S. Federici, *Genere e capitale. Per una rilettura femminista di Marx*, DeriveApprodi, Roma 2020.
- M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.
- F. Frosini, *Sui fondamenti filosofici del pensiero ecologista in Germania. Bibliografia ragionata*, Edizioni Unicopli, Milano 1998.
- F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, UTET, Milano 2023.
- A. Gorz, *Capitalisme, socialisme, écologie*, Galilée, Paris 1991.
- , *Ecologia e libertà*, Orthotes, Salerno 2015.
- , *Il filo rosso dell'ecologia*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- A. Gramsci, *Quaderni dal carcere. Vol. III*, Einaudi, Torino 1975.
- , *Ordine nuovo 1919-1920*, PGreco Edizioni, Milano 2020.
- F. Guattari, *Le tre ecologie*, Sonda edizioni, Milano 2019.
- J. B. Hagen, *An entangled bank: the origins of ecosystem ecology*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1992.
- G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.
- , *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2016.
- , *Scienza della logica* voll. 1-2, Editori Laterza, Roma-Bari 2004.
- M. Heidegger, *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- O. Hirschman, *Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alla crisi delle imprese*, Bompiani, Milano 2003.
- M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Einaudi, Torino 1978.
- M. T. Huber, *Climate Change as Class War. Building Socialism on a Warming Planet*, Verso, London – New York 2022.
- I. Illich, *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Red edizioni, Milano 2013.
- F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- A. Johnston, *Adventures in Transcendental Materialism*, Edimburgh University Press, Stockport (UK) 2014.
- J. Lacan, *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, pp. 28-29.
- , *Il seminario. Libro XVI: Da un Altro all'altro (1968-1969)*, Einaudi, Torino 2019.
- , *Il seminario. Libro XIX: ...o peggio (1971-1972)*, Einaudi, Torino 2020.

- S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- , *Décoloniser l'imaginaire*, Parangon, Lyon 2005.
- , *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Bollati Boringhieri, Milano 2012.
- M. Lazzarato, *Guerra o rivoluzione. Perché la pace non è un'alternativa*, DeriveApprodi, Roma 2022.
- V. I. Lenin, *Il socialismo volgare e il populismo resuscitati dai socialisti rivoluzionari*, in *id.*, *Opere complete* vol. VI. Scritti del 1902-1903, Editori Riuniti, Roma 1959.
- , *Le caratteristiche del romanticismo economico*, in *id.*, *Opere complete* vol. II (1985-1987), Editori Riuniti, Roma 1959.
- , *Quaderni filosofici*, in *id.*, *Opere complete* vol. XXXVII, Editori Riuniti, Roma 1969.
- , *Tesi fondamentale contro i socialisti rivoluzionari*, in *id.*, *Opere complete* vol. VI. Scritti del 1902-1903, Editori Riuniti, Roma 1959.
- , *Stato e rivoluzione*, in *id.*, *Opere complete* vol. XXV (1916-1917), Editori Riuniti, Roma 1967.
- E. Leonardi, *Lavoro, natura, valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- D. Losurdo, *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- , *La questione comunista*, Carocci editore, Roma 2021.
- M. Löwy, *Écosocialisme. Alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2011.
- , *Redenzione e utopia*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- , *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle Tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- G. Lukács, *Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista*, Milano 1967.
- N. Machiavelli, *Tutte le opere*, Bompiani, Firenze-Milano 2018.
- A. Malm; W. Carton, *Overshoot. How the World Surrendered to Climate Breakdown*, Verso, London – New York 2024.
- A. Malm, *Come far saltare un oleodotto. Imparare a combattere in un mondo che brucia*, Adriano Salani editore, Milano 2022.
- G. Marcon, *Enrico Berlinguer. L'austerità giusta*, Jacabook, Milano 2014.
- J. Martinez-Alier, *The Environmentalism of the Poor. A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham UK – Northampton USA 2002.
- K. Marx; F. Engels, *Tesi su Feuerbach*, in *id.*, *Opere complete* vol. V, Editori riuniti, Roma 1972.
- K. Marx, *Il capitale*, UTET, Roma 2020.
- , *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1980.
- , *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1969.
- T. Mao, *Sulla pratica*, in *id.*, *Opere scelte* Volume I, Casa editrice in lingue estere, Pechino 1969.
- , *Come correggere le idee errate nel partito*, in *Opere scelte* Volume I, Casa editrice in lingue estere, Pechino 1969.

- B. McKibben, *La fine della natura*, Bompiani, Milano 1991.
- C. Merchant, *La morte della natura. Donne, ecologia e rivoluzione scientifica*, Bibliografica, Milano 2022.
- I. Mészáros, *The Necessity of Social Control*, Monthly Review Press, New York 2015.
- D. Paccino, *L'imbroglione ecologico. L'ideologia della natura*, Einaudi, Torino 1972.
- F. Palombi, *Jacques Lacan*, Carocci editore, Roma 2009.
- W. Peruzzi (a cura di), *Il revisionismo. Dossier dei comunisti cinesi sulle divergenze con Kruscev, Togliatti, Breznev*, Bertani editore, Verona 1972.
- S. Pippa, *Il soggetto surinterpellato. Ideologia, conflitto e resistenza in Althusser e Pêcheux*, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- S. A. Podolinskij, *Lavoro ed energia. L'atto di nascita dell'economia ecologica*, Stampa Graphot, Gassino Torinese 2011.
- F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, ombre corte, Verona 2011.
- J. Rancière, *Ideologia e politica in Althusser*, Feltrinelli, Milano 1974.
- J. Rehmman, *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection*, BRILL, Boston-Leiden 2013.
- G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1987.
- A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Editori Laterza, Bari 1969.
- , *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, De Donato, Bari 1972.
- A. Shakur, *Assata. Un'autobiografia*, ErreEmme edizioni, Bologna 1992.
- A. Silj, "Mai più senza fucile!" *Alle origini dei NAP e delle BR*, Vallecchi editore, Firenze 1977.
- S. Tomšič, *The Capitalist Unconscious*, Verso, Londra 2015.
- J. Xi, *The Governance of China*, Foreign Language Press, Beijing 2014.
- S. Žižek, *Che cos'è l'immaginario?*, il Saggiatore, Milano 2016.
- , *Guida perversa alla politica globale*, Adriano Salani editore, Milano 2022.
- , *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Ponte alle Grazie, Milano 1989.
- , *Problemi in paradiso*, Adriano Salani editore, Milano 2015.
- M. Zournazi, *Hope: new philosophies for change*, Pluto Press Australia, Annandale (NSW) 2002.
- A. Zupančič, *Che cosa è il sesso?*, Ponte alle Grazie, Milano 2018.

Testi collettanei:

- AA. VV., *Contronature. Teorie e pratiche di ecologia politica*, DeriveApprodi, Roma 2022.
- AA. VV., *GASP - Gruppi di acquisto solidale e partecipativo*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2009.
- AA. VV., *General Ecology*, Elsevier B.V., Kenosha WI (USA) 2008.
- AA. VV., *L'arte di vivere insieme. Secondo Manifesto convivalista. Per un'alternativa al neoliberalismo*, Feltrinelli, Milano 2020.
- AA. VV., *Sull'evento. Almanacco di filosofia e politica*, Quodlibet, Macerata 2022.

AA. VV. (a cura di L. Brownhill, S. Engel-Di Mauro, T. Giacomini, A. Isla, M. Löwy, T.E. Turner), *The Routledge Handbook on Ecosocialism*, Routledge, London–New York 2022.

M. Fragnito; M. Tola (a cura di.), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

A. Hamza; F. Ruda (a cura di), *Crisis and Critique* vol. 2 issue 2 (*Reading Capital: 50 years later*), MIT Press, Boston 2015.

Gruppo Krisis (R. Kurtz, N. Trenkle, E. Lohoff), *Manifesto contro il lavoro*, DeriveApprodi, Roma 2003

G. Rametta (a cura di), *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, Polimetrica, Monza 2012.

G. Sgrò; I. Viparelli (a cura di), *Da Marx al post-operaiismo. Soggettività e pensiero emergente*, La città del sole, Napoli 2018.

Articoli su rivista accademica:

J. Bellamy Foster; P. Burkett, *Ecological Economics and Classical Marxism. The “Podolinsky Business” reconsidered*, in “Organization & Environment”, Vol. 17 No. 1 (March 2004) Sage Publications, Thousand Oaks (USA) 2004, pp. 32-60.

———, *Metabolism, Energy, and Entropy in Marx's Critique of Political Economy: Beyond the Podolinsky Myth*, in “Theory and Society” Vol. 35, No. 1 (Feb., 2006), Springer Nature, Berlino 2006, pp. 109-156.

———, *The Podolinsky Myth: An Obituary. Introduction to ‘Human Labour and Unity of Force’ by Sergei Podolinsky*, in “Historical Materialism” vol. 16 (2008), Brill, Leiden 2008, pp. 115–161.

F. Biagi, *Di che cosa parliamo quando parliamo di ecomarxismo? Glosse a margine del volume di J. N. Bergamo*, in “Altraparola” n. 8 Dicembre 2022 (pp. 154-158), Edizioni Efestò, Roma 2022.

F. Bugli, *Recensione a Marxismo ed ecologia*, in “Materialismo storico”, vol. 15 n. 2 (2023), UUP (Urbino University Press), pp. 262-265.

D. D’Andrea, *Individualismo della singolarità e democrazia post-sovrana*, in “Eranos Yearbook” 75: 2019–2020–2021 (Life, Individual, Community, and the Thought of the Absolute: Unsurpassable Passions), Daimon Verlag, Einsiedeln 2023, pp. 535-572.

C. Danani, *L’essere vulnerabile: ontologia ed etica dell’ecologia*, in “Teoria. Rivista di filosofia” XLIII/2023/1 (Terza serie XVIII/1), pp. 51-68.

J. Deleage, *Eco-Marxist critique of Political economy*, in “Capitalism Nature Socialism”, vol. 1 issue 3, Routledge, Oxon (UK) 1989, pp. 15-31.

R. Fanciullacci, *Soggettivazione, ideologia e conflitto*, in P. Marrone (a cura di), *Soggetto identità, alterità*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 73-108.

R. Lindgren, *The Limits of Mutual Aid and the Promise of Liberation within Radical Politics of Care*, in “Krisis” 42 (1), pp. 3-17.

L. Margulis, *Gaia is a Tough Bitch*, in “The third culture”, Touchstone, New York 1995, pp. 129-148.

J.-C. Milner, *Traps of the all*, in “S: Journal of the Jan van Eyck. Circle for Lacanian Ideology Critique” vol. 3 (2010), pp. 22-39.

A. Pagliardini, *Credersi due*, in “ERR – Scritture dell’imprevisto” n. 2 drop 11, 2021.

M. T. Russo, *‘Addomesticamento’ dello spazio versus spaesamento*, in “Teoria. Rivista di filosofia” XLIII/2023/1 (Terza serie XVIII/1), pp. 185-204.

F. Vitali, *Vita e morte dei gruppi antiglobalizzazione ai tempi di Internet*, in *Limes* n.3/2001.

Sitografia:

T. Bagarolo, *Dossier Podolinskij* per “AMR Controvento”,

[<https://www.amrcontrovento.it/1992/04/17/sergej-podolinskij-una-proposta-di-socialismo-ecologico-negli-anni-ottanta-del-xix-secolo/>].

C. Chiappino, *Althusser e la lepre*, per “Le parole e le cose” del 18 Dicembre 2023,

[<https://www.leparoleelecose.it/?p=48336>].

COM(2019) 640 final, *Il Green Deal Europeo*, Comunicazione della commissione al parlamento europeo, al consiglio, al comitato economico e sociale europeo e al comitato delle regioni dell’11/12/2019

[<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/ALL/?uri=COM:2019:640:FIN>]

G. De Fazio, *L’uso politico dell’apocalisse (e come disfarsene)*, per “Le parole e le cose” 16/12/2024,

[<https://www.leparoleelecose.it/?p=50615>]

GKN - Collettivo di fabbrica, “Che cos’è convergenza?” 22/10/2022

[<https://bologna22ottobre22.indivia.net/2022/10/04/che-cose-convergenza-appello-per-tre-momenti-di-confronto/>].

M. T. Huber, *Ecological Politics for the Working Class*, per “Catalyst Journal”, vol. 3 n. 1 (2019),

[<https://catalyst-journal.com/2019/07/ecological-politics-for-the-working-class#fn-no-19>].

R. Landström, *‘Without a Popular Movement We Don’t Stand a Chance’: Andreas Malm on Climate Change*, per “Verso Books” 5/02/2018,

[versobooks.com/blogs/news/3604-without-a-popular-movement-we-don-t-stand-a-chance-andreas-malm-on-climate-change?srsId=AfmBOorqbQ8ztYCqGiudt14CyJ-z6jOQuV2RTCWBMYKhlxHqMxT5KzHa]

Ministère de l’Intérieur et des Outre-mer, *Décret du 21 juin 2023 portant dissolution d’un groupement de fait*, in “Journal officiel de la république française n° 0143 du 22/06/2023”,

[https://www.legifrance.gouv.fr/download/pdf?id=y9P_0i9TiRCvth7u55oKIEH0-O1EhNvzqkhdS-D-P4D4=].

Ministero delle imprese e del Made in Italy, *Made in Italy 2030. Libro verde per una nuova strategia di politica industriale per l’Italia. Dal Libro Verde al Libro Bianco*, in “Pagina del Ministero delle imprese e del Made in Italy” 18/12/2024

[<https://www.mimit.gov.it/it/libro-verde>]

B. Rübner Hansen, *The Kaleidoscope of Catastrophe. On the Clarities and Blind Spots of Andreas Malm*, per “Viewpoint Magazine” del 14/04/2021

[<https://viewpointmag.com/2021/04/14/the-kaleidoscope-of-catastrophe-on-the-clarities-and-blind-spots-of-andreas-malm/>].

Indice generale.

PREFAZIONE.....	3
INTRODUZIONE. Un'assemblea di spettri. La funzione costituente dell'ideologia	7
I. Giudizio ed interpretazione.....	10
II. Effetti d'offuscamento ed effetti di realtà.....	13
III. Soggetto alienato ed individuo cinico: "poor Stanley!"	19
IV. Ferite e fantasmi, isteriche e proletari.....	26
SEZIONE I. Catastrofismi	37
"Il mondo è in fiamme!".....	46
Negazionismo, moralità e (in)azione.....	49
SEZIONE II. L'ecologia come orizzonte utopico: utopie capovolte.....	54
Ambientalismo borghese, convivialismo e nostalgismo reazionario.....	65
Ecologie della Cura.....	75
La <i>décroissance</i>	108
1. Ivan Illich	112
2. André Gorz	124
3. Serge Latouche	143
Questioni di teoria (1) – INTERMEZZO: ideologia ed organizzazione.....	163
<i>Amministrare l'eredità filosofico-politica di Louis Althusser.</i>	
"Il movimento della conoscenza scientifica: ecco l'essenziale."	165
"Voi!".....	169
Genesi e materialismo.....	179
Le critiche: un processo senza fronte.....	184
Il vuoto e l'aleatorietà.....	195
SEZIONE III. Utopie politiche.....	211
La parabola dell'ecosocialismo.....	221
Uno dei tanti Walter Benjamin: l' <i>écosocialisme</i> di Michael Löwy.....	226
Ecologia dialettica o chimismo: Sergej Podolinskij.....	237
<i>Metabolic Rift</i> . Grande logica e catastrofismo residuo.....	249
SEZIONE IV. Ecologia e politica.....	267

Questioni di teoria (2) – Ma quale soggetto ecologico?	270
<i>La 'piccola logica' di Alain Badiou.</i>	
Ecologia di classe, <i>ciak uno</i> : Come far saltare un oleodotto.....	291
Ecologia come apparato, ecologia di Stato.....	314
Questioni di politica – CONCLUSIONI.....	332
BIBLIOGRAFIA	338