

Su critica, politica e l'essere comune del desiderio

Alessandro Arienzo

1. Il capitalismo democratico e le sue crisi

Nato nel solco della crisi del capitalismo democratico (Streeck 2013) e delle sue mediazioni sociali (Rosanvallon 1981; Ewald 1986), il nuovo millennio non mostra i tratti della pacificazione e del riconoscimento (Fukujama 1992). Piuttosto, la globalizzazione e la sua configurazione politica – la governance – sono esplose nei mille rivoli delle guerre, delle ‘incertezze’, delle paure diffuse (Crosato 2022). La forma estrattiva di gestione della crisi pandemica, il moltiplicarsi delle guerre e il ritorno della paura nucleare, la crisi climatica mostrano quanto l’ingovernabilità dei conflitti prodotti dallo sfruttamento capitalistico assuma sempre più una torsione ‘apocalittica’ e mortale. In questo contesto, il vivere in comune è segnato da forme di iper-individualismo sociale e politico, da chiusure identitarie e auto-protettive, che convertono costantemente l’autovalorizzazione di soggetti di prestazione, di godimento, di impresa, di spettacolo – espressione dell’illimitata spinta all’accumulazione capitalistica – in un sovrappiù di costrizione, di sconfitte, di mancanze, di insicurezze, di povertà e paure prodotte dalle ricadute di quella illimitatezza. Su questa conversione si fonda la presa autoritaria e neo-sovrana nella quale viviamo, che non è quindi *altro da*, ma è tutta interna, alla globalizzazione capitalistica. Il presente ci appare allora identitario, narcisista, autoritario; non il luogo della presenza (a sé), né quello della cura (di sé), ma il non-luogo dello smarrimento e del diniego (Chicchi 2012). Non che manchino le fratture, le resistenze, i tentativi lenti e pazienti di tornare a prefigurare orizzonti alternativi per istituire diversamente uno stare in comune. Tuttavia, scomponendo le ‘ideologie’ e le ‘masse’ la fine del Novecento ha segnato anche la fine di quelle ‘sogettivazioni’ – liberale, repubblicana, rivoluzionaria, comunista e socialista, cattolica – che hanno dato corpo all’agire politico nella contemporaneità, che hanno costituito forme specifiche di ‘vita critica’. Con sogettivazione intendo, seguendo Foucault, quelle modalità storiche, e assolutamente differenziate, attraverso cui i soggetti si producono (nel duplice senso del vengono prodotti e producono se stessi) fissando una qualche parziale identità (Foucault 2003, 2012). Queste sogettivazioni sembrano oggi incapaci di parlare al presente: da un canto, le condizioni materiali che le hanno preparate e accompagnate non ci sono più; dall’altro lato, esse appaiono inadatte a rappresentare e promuovere orizzonti ed aspettative capaci di far convergere singolarità e moltitudini che sono radicalmente diverse (Borrelli 2015).

Secondo Foucault è stato il Sessantotto il momento di emergenza di qualcosa di nuovo, di forme plurali e inedite di resistenze alle ‘maglie del potere’, che andava oltre le forme classiche delle sogettivazioni di massa. Cogliendo forse le stesse trasformazioni, e negli stessi anni, Elvio Fachinelli interpretava il lungo Sessantotto come l’emersione di un ‘desiderio dissidente’ che dava corpo a nuove forme di politicità e di trasformazione sociale (Fachinelli 2016b). Punto avanzato di questa rottura – talvolta al fianco degli operai e dei contadini – erano le donne, gli studenti, i gruppi anti-autoritari e i militanti anticoloniali. Tutti costoro ponevano con determinazione il problema dell’esistenza di desideri *diversi e altri* rispetto alla spinta acquisitiva borghese e al suo opposto ‘di classe’ (Mezzadra 2014). I nuovi conflitti sociali e civili esprimevano quindi una tensione più ampia di quella della riappropriazione dei mezzi di produzione o del governo sociale dei processi produttivi, esse muovevano dalla vita stessa, dalla capacità produttiva e

Accepted on February 2023 | Just Accepted for Book Policy

This paper has been accepted for publication and undergone full peer review but has not been through technical editing, formatting and author proofing, which may lead to differences between this version and the Version of Record. To cite this paper please use its DOI.

Alessandro Arienzo, *Su critica, politica e l'essere comune del desiderio*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0038-7.08, in Luca Basso, Sandro Chignola (edited by), *Critica e politica*, published by Firenze University Press

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

autopoietica del vivere in comune. Desiderarsi altrimenti, diventare altro era la posta in gioco. E se la modernità politica si era aperta con un sovrano che trovava il suo fondamento nel «desiderio perpetuo e ininterrotto di acquisire un potere dopo l'altro che cessa solo con la morte» (Hobbes 1991, 94; Macpherson 1982), era proprio questo desiderio di potere che andava messo in questione. Perché esso era il punto di convergenza di individualismo e sovranità, luogo della *porosità* 'originaria' della politica moderna all'illimitatezza acquisitiva, alla dismisura capitalistica (Berns 2012). Eppure, mentre scomponeva il soggetto politico della classe e apriva a nuove soggettività, il desiderio dissidente doveva fare i conti con una economia libidinale e un desiderio di libertà catturabili dal godimento capitalistico ed esposti alla scomposizione (Lordon 2015).

2. Capitalismo, critica, desiderio

Su questa contraddizione, e le sue implicazioni per la critica, restano utili le analisi di Luc Boltanski e Ève Chiapello (2014) intorno alla capacità del capitalismo di promuovere e governare la propria illimitatezza attraverso un continuo sforzo di 'incorporazione' delle critiche che esso suscita. Innanzitutto, per i due sociologi la critica è la forma che assume il differenziale tra lo stato di cose desiderabili e le cose presenti. Solo lo scarto tra ciò che è, e ciò che si desidera, rende possibile la messa in discussione dell'ordine esistente e la 'messa in prova' delle pretese di legittimità espresse da questo ordine. Che questa messa in prova sia correttiva oppure radicale non implica per i due studiosi alcun giudizio politico, perché il lavoro della critica pertiene ad entrambi gli assi, ed è di dare un verso e un orientamento all'indignazione suscitata dalle aspettative frustrate. E se il Sessantotto come 'movimento di movimenti' ha rappresentato il punto più avanzato della capacità critica dell'orizzonte anticapitalista del secondo Novecento, la fine degli anni Sessanta sono stati il momento in cui la crisi profonda del capitalismo si è ribaltata in una reazione dinamica che permesso di autonomizzare, e quindi inglobare, alcune delle istanze che esso incontrava. Ed in effetti, ancora oggi forse la principale sfida per la teoria critica è nella capacità del sistema sociale capitalistico di spostare e neutralizzare il fronte del conflitto. Senza dubbio i conflitti della seconda metà del Novecento, almeno fino alla fine degli anni Settanta, hanno praticato una effettiva sfida all'ordine capitalistico. Ma proprio la portata dello scontro ha reso possibile quel salto governamentale che ha rivoluzionato il liberalismo democratico e costituito un momento di trasformazione degli individui e delle loro forme di vita. Il compito della critica non può che essere, allora, un movimento di comprensione pratica del presente e di promozione attiva di forme e legami inediti di vita, che rispondano a quella trasformazione.

Per questa ragione, e nel tentare di cogliere l'eredità più viva di quel desiderio dissidente che ha segnato la fine del Novecento, la filosofia e la teoria critica continuano a porre in questione il desiderio e la natura dei legami che esso produce (Borrelli 2018). Tuttavia, proprio su questo tema la teoria critica si presenta divisa, spiazzata dalla complessità delle forme della sua espressione. Da un lato, a partire da uno sforzo di fondamento e ricentramento del soggetto come soggetto di desiderio, vi è una riflessione 'clinica' che muove intorno a 'ciò che manca' del soggetto, al suo limite, al suo rapporto necessario con la legge. Dall'altro lato, vi è una riflessione che interpreta il desiderio come capacità decentralizzante e de-territorializzante: espressione di potenza produttiva. Una riflessione che intende quindi la libertà come capacità illimitata di produrre, di fluire, di dare forma. Nel primo caso, sono la mancanza e il vuoto propri dell'universo simbolico dei soggetti a dover essere tutelati dalle spinte al godimento che il discorso del capitalista – nelle sue

forme possessiva, libidica, consumistica, narcisistica – mette a valore. La politica diviene allora l'arte di dare forma e limite (meglio, dare forma attraverso il limite) al desiderio. La politica si traduce quindi in etica, e diviene lo sforzo di aderire, tener 'fede' al proprio desiderio; la critica è invece il 'prendersi cura' di questa mancanza, del vuoto (Lacan 2008). Lo spazio comune della politica è la messa in comune di questo nostro essere nel limite.

La seconda linea di riflessione colloca invece il soggetto in una immanenza produttiva che non ha bisogno, né desidera la macchina paterna. Essa intende il desiderio come una pienezza produttiva, come una potenza di vita, come produzione. Quindi la libertà è la capacità illimitata di produrre, di cucire, di legare e l'irriducibile fluire del desiderio, ed opera nell'aggregazione fraterna e comunitaria piuttosto che nel governo dell'*oikos* familiare. Gilles Deleuze e Félix Guattari hanno mostrato come la teoria critica non possa che essere una teoria critica del desiderio in quanto potenza produttiva:

Desiderare consiste in questo: fare dei tagli, lasciare scorrere certi flussi, operare dei prelievi sui tagli, tagliare le catene che sposano i flussi. [...] Il desiderio non dipende da una mancanza, desiderare non è mancare di qualche cosa, il desiderio non rinvia ad alcuna legge, il desiderio produce (Deleuze, Guattari 2012, 36-7).

In questa linea interpretativa la politica è determinata dalla forma che il desiderio vuole assumere, e dagli sforzi di sottrarre questa tensione al rischio della cattura capitalista. Contro Hobbes, diviene necessario rileggere diversamente il moderno, mettendo in linea Machiavelli, Spinoza, Nietzsche e letture 'eretiche' di Hegel e Marx (Deleuze 2002; Althusser 2000; Negri 1992; Deleuze 2007). In particolare, è Spinoza che rende possibile pensare la spinta desiderante dell'uomo come 'apertura', come *potenza ad essere e potentia agendi*. Così da presentare il problema del 'limite' non più nella forma sovrana del comando/legge, ma come governo della forma comune del vivere e come gioco delle affezioni reciproche. La politica deve divenire *vera democrazia*, ossia quella costituzione politica che deve restituire la pienezza dell'orizzontalità relazionale prodotta dagli affetti che sono la trama della potenza di vita (Visentin 2001).

Tuttavia, al pari di altri studiosi, credo si debba uscire dalla rigida contrapposizione tra questi approcci. E non solo perché entrambi condividono l'attacco «al carattere atonale, post-edipico, e di alleggerimento della padronanza» che risulta imperante «nel capitalismo del gadget e dell'imperativo del godimento» (Chicchi 2014, 204). Ma perché esse declinano forse diversamente un'unica questione ontologica, quella del desiderio appunto, a partire dalle sue ambigue duplici. Pur senza negare le rispettive differenze, si tratta, come scrive bene Federico Chicchi di «rompere la "tradizione scolastica" che li vede come testimoni inconciliabili e opposti di una alternativa teorica del desiderio» e di tentare di operare se non una ricucitura, forse impossibile sui presupposti di fondo, ma almeno una convergenza (Chicchi 2014, 204). Ed è forse possibile avviare questo cammino di composizione tornando al cuore della riscoperta del tema del desiderio nella filosofia politica del Novecento segnata dal gesto 'critico' di rileggere lo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito* fatto da Alexandre Kojève nei suoi corsi parigini dal 1936 al 1939 (Kojève 1966). Un gesto che al centro dello sviluppo storico e del processo di autocomprensione storica del soggetto porrà proprio il desiderio come categoria centrale. Da Kojève il *Soggetto* è infatti re-interpretato come attore di un processo di auto-compimento che opera proprio a partire da un desiderio che 'richiama a sé' l'uomo nella sua condizione storica (Kojève 1966, 17-8). Nell'Hegel di Kojève il desiderio si presenta come appetizione (desiderio verso un oggetto naturale mosso dall'istanza primaria della

conservazione della vita) per poi spostarsi verso un tipo particolare di oggetto, che si mostra esso stesso come desiderio, ossia come desiderio *di un Altro* (il desiderio antropogeno). In passaggi che segneranno il percorso filosofico e psicoanalitico di Jacques Lacan: «l'io del Desiderio è un vuoto che riceve un contenuto positivo reale solo dall'azione negatrice che soddisfa il Desiderio» (Kojève 1966, 18). Esso diviene: «Desiderio del Desiderio dell'altro», quindi istanza di riconoscimento: «il volere che io sono o che io rappresento sia il volere desiderato da quest'altro: voglio che egli riconosca il mio valore come suo; voglio che mi riconosca come valore autonomo» (Kojève 1966, 21). La lezione kojéviana ci mostra come il desiderio, proprio nella sua natura appetitiva, sia movimento produttivo; insieme spinta all'appropriazione del mondo e produzione di legami con l'altro. Infatti, questo appropriarsi del mondo produce singolarità storiche in lotta, traducendosi in 'desiderio del desiderio dell'altro'. Il desiderio è quindi il nucleo di un processo antropogenico di produzione del mondo ma anche dei legami e degli affetti che legano questo mondo. Proprio perché espressione dell'appetizione (e con qualche forzatura si potrebbe declinare l'appetizione come conato), il desiderio si presenta come una pienezza produttiva, come una potenza di vita che innanzitutto 'apre' e dà inizio storico al mondo. Allo stesso tempo, la mera appetizione si rivela subito come insufficiente al processo di apprensione del mondo e deve tramutarsi in un processo di produzione di sé e dell'altro; meglio, di sé attraverso i legami, gli affetti e i conflitti che ci legano all'altro e agli altri.

In altri termini, che lo si osservi dal punto di vista dell'oggetto (mancante o prodotto), o che lo si guardi invece dal movimento dell'aprire l'uomo al mondo, nel desiderio sono implicate la tensione tra pienezza produttiva e apertura verso l'Altro e il problema del suo limite 'interno' (Godani 2014). Forse è a questa duplicità che si potrebbe tornare nel ripensare la critica oggi. Se il soggetto di desiderio assume forma politica nella prima modernità proprio a partire dallo scarto tra la potenza desiderante e l'impotenza nello acquistare, oggi è ineludibile una riflessione sulle singolarità e sulle moltitudini in politica che assuma fino in fondo lo iato, lo scarto, tra il desiderio e la sua potenza. In primo luogo, perché le forme della produzione e della riproduzione capitalistica sembrano fondarsi su economie dei desideri complesse, sulla loro pluralità e spinta oggettivante e acquisitiva. In secondo luogo, perché intorno e dentro la questione del desiderio si gioca, forse, una delle partite decisive per dare forma a soggettivazioni nuove, che possano desiderare altro e altrimenti. In terzo luogo, perché questo processo di produzione antropogena è pur sempre parte di un processo storico di produzione 'e appropriazione' del mondo che oggi ha le forme della dismisura e della coazione a godere e consumare. Nelle linee di tensione tra questi aspetti, credo, si giocano alcuni dei temi centrali, oggi, della teoria critica. A partire innanzitutto da una interrogazione su come rendere noi stessi soggetti critici, e quindi intorno alle condizioni che rendono possibile agire per trasformare il mondo oltre che noi stessi.

La nozione di desiderio, quindi, ci consegna almeno tre ambiti di impegno che provo a sintetizzare in questo modo:

a. desiderio eterodiretto versus 'autopoiesi' nel desiderio. Contro il desiderio 'del padrone' (nella sua doppia accezione del desiderare il padrone e desiderare il desiderio del padrone) la teoria critica può strutturare una diversa 'etica della cura di sé e degli altri' intesa come nucleo di uno sforzo di produzione autopoietica e di presenza nella molteplicità delle relazioni che ci costituiscono. Nulla a che vedere con una dimensione astorica o essenzialistica dell'umano, piuttosto si tratta di pensare e praticare un sé

relazione e situato che possa essere il presupposto singolare di processi collettivi di soggettivazione critica;

b. asse che ‘materializza’ il desiderio nel suo rapporto con la produzione e quindi con la trasformazione sociale; contro la produzione del (per il ‘padrone’), è necessario che la teoria critica assuma la questione di ripensare il capitalismo come sistema sociale di produzione per porsi i problemi della produzione, del lavoro, dell’accumulazione delle ricchezze, dello sfruttamento quindi della ‘produzione e dell’invenzione del comune’;

c. la produzione di sé come nucleo di un percorso di soggettivazione e il problema della produzione (e quindi della riproduzione) sociale non si traducono in cambiamento senza uno scarto politico, senza la capacità della teoria critica di convertire ‘l’indignazione’ e le pratiche singolari di sottrazione o di impegno in ‘politica’ e in ‘istituzioni del comune’. Senza la capacità di praticare l’incontro e l’occasione da un lato, ma anche di dare forma istituzionale al comune, dall’altro. Un percorso, in altri termini, di invenzione, di sperimentazione

3. Foucault, Marx, Machiavelli

Sul primo di questi tre punti, la riflessione foucaultiana offre indicazioni preziose a partire dallo scarto che il francese, proprio sul tema del desiderio, pone alla riflessione critica. In effetti, in Foucault lo sforzo di è andare oltre il soggetto di desiderio, scavalcare qualsiasi ontologia del desiderio, per porre piuttosto il problema dell’uso dei piaceri, del governare se stessi attraverso il corpo e le sue connessioni infinite (Foucault 2013). In una breve intervista svolta nel novembre del 1980 il francese sintetizza i tre principali elementi della ‘sua morale’ – del suo ethos critico – nei principi del rifiuto, della curiosità e dell’innovazione:

Poco fa le stavo parlando dei tre elementi della mia morale, che sono: 1) il rifiuto di accettare come auto-evidenti le cose che ci sono proposte; 2) la necessità di analizzare e conoscere, perché non possiamo realizzare nulla senza riflessione e comprensione – dunque il principio della curiosità; e 3) il principio dell’innovazione: individuare nella nostra riflessione quelle cose che non sono mai state concepite o immaginate. Quindi: rifiuto, curiosità, innovazione (Foucault 2015, 158).

Questa prospettiva sintetizza i principi intorno ai quali Foucault ha tentato di comporre la sua «ontologia critica del presente» (cfr. Chignola 2014, Vernaglion 2014), centrata sull’idea di come ci si possa dotare di una specifica ermeneutica del sé che possa rispondere al problema del «come non essere governati in questo modo, da queste cose, nel nome di principi come questi, in vista di questi obiettivi e attraverso questo genere di procedure», e di una specifica arte politica come «l’arte di non essere eccessivamente governati» (Foucault 1997, 37-8). Le questioni che Foucault pone sono due: la prima è come si possa introdurre una nuova economia (in senso teorico e pratico) delle relazioni di potere. La seconda, seguendo Kant, è come la filosofia (meglio, la teoria critica) possa impedire alla propria ragione di ‘oltrepassare’ i limiti di ciò che è dato nell’esperienza: in altri termini, di come si possa esercitare l’umiltà dello sguardo, dell’ascolto e della cura e nello stesso tempo sorvegliare i poteri eccessivi della propria razionalità politica (e, aggiungerei, delle proprie pretese del desiderio). Questi due problemi Foucault li trova nelle forme plurali di resistenza espresse dai nuovi soggetti politici. Ossia da quelle che gli appaiono: a. lotte trasversali il cui fine sono gli effetti di potere in quanto tali, b. lotte ‘immediate’ ossia di prossimità e di presenza; c. che mettono in questione lo statuto stesso dell’individuo (le sue differenze, i suoi legami, la sua singolarità) e che quindi si

oppongono all'individualizzazione; d. che resistono agli effetti di poteri; e. che tentano di rispondere alla domanda «chi siamo?» (Foucault 1989). Una domanda che è piuttosto un 'prodursi interrogando', più che una appellazione, e che attraversa tutte le forme principali di lotta: quelle contro lo sfruttamento, quelle contro la dominazione, quelle contro ciò che, legandoci a noi stessi, favorisce il nostro essere governati da altri o da altro. Sono anni in cui Foucault avvia un'indagine sul rapporto tra cura ed ermeneutica del sé, tra governo di sé e governo degli altri, per comprendere come ordini discorsivi e tecnologie del sé possano far emergere vere e proprie 'forme di vita'. L'urgenza critica foucaultiana diviene quella di ricercare 'una politica di noi stessi', una ontologia critica non più connessa al problema della verità (cosa veramente siamo), ma a quello della libertà (cosa possiamo essere). La prospettiva 'critica' tenta, in sostanza, di «sfuggire a queste arti di governo, per allentarne comunque la presa, sia sotto la forma del rifiuto ma anche come linea di un differente sviluppo». Del resto, «che cos'è l'etica se non la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà? [...] La libertà e la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica e la forma riflessa che assume la libertà» (Foucault 1994, 276). Questa pratica della libertà è però tale se è anche ermeneutica del sé; ossia, capacità attiva di praticare se stessi mettendo «la riflessione storico-critica alla prova delle pratiche concrete» (Foucault 1994, 231; cfr. Sorrentino 2008).

Come dare profondità a quella spinta alla produzione di sé 'come altro' che permea gli sforzi foucaultiani sottraendoli al rischio del 'volontarismo etopoietico'? Forse è necessario proseguire nel solco dei tentativi, complessi e non certo scontati, di sospendere le condanne foucaultiane contro il marxismo per assumere invece la necessità di un confronto tra l'ontologia storico-critica del francese e la critica del presente in Marx. Fare critica con Foucault e Marx, insomma, o se si preferisce, col Marx che nonostante tutto resta in Foucault (Macherey 2013; Bidet 2014; Laval, Paltrinieri, Taylan 2015; Negri 2017). Ed il nesso è nel tema comune ad entrambi, sebbene declinato su piani diversi, della produzione: produzione di sé nell'essere in comune della produzione; produzione del comune attraverso l'essere (in) comune della produzione di sé.

In Marx, come è noto, si presentano molteplici piani e percorsi critici. Segno proprio di un continuo e progressivo sforzo di messa in forma di un metodo. Innanzitutto, il rovesciamento dell'hegelismo, nel momento della sua 'crisi' (la critica all'antecedente conoscenza filosofica) nelle opere che vanno dal 1843 al 1847. Quindi, e in conseguenza delle crisi economico-politiche che accompagnano la rivoluzione del 1848, la lettura 'critica' che egli sviluppa del socialismo borghese tra il 1848 e il 1852. In ultimo, e nel quadro delle crisi economiche del 1857/1858 e del 1861-1865, l'elaborazione di una critica 'categoriale' dell'economia politica borghese (Renault 1999; Sgrò 2016; Gatto 2021). Se i primi due momenti definiscono un percorso in cui la teoria si fa critica nel suo interrogare e mettere in dubbio le rappresentazioni del presente con livelli diversi di appropriazione degli strumenti metodologici che Hegel prima, i socialisti poi, hanno sviluppato, il terzo orizzonte critico – quello della critica dell'economia politica borghese – compone forse un piano ulteriore che s'interroga sulle condizioni storiche e materiali della critica stessa. Il nesso che lega insieme questi tre piani della critica, al di là di questioni 'storiche' o filologiche, è il senso di un impegno di militanza intellettuale che nel nesso tra pensiero, azione e storia cerca un orientamento. E che quindi non può non partire dal problema del soggetto storico della trasformazione.

Questo tema si affaccia nel primo momento critico come messa in questione della soggettività 'borghese', ossia di quell'individualismo astratto (del diritto, dell'economia, di una certa sociologia) che riduce il soggetto al soggetto 'immediatamente' agente e

deliberante. Ancora oggi, per noi è ineludibile la riflessione critica intorno all'astrazione del soggetto – individuo, borghese, di diritto – ossia del cittadino democratico di cui Marx parla ne *La questione ebraica* (1844): l'uomo che vive una 'vita celeste' in cui si astrae da tutto ciò che lo rende soggetto concreto, storico, 'terrestre'. In modello in cui la *fictio* politico-giuridica del diritto (ma se si vuole della stessa ragione economica liberale) annulla ogni determinazione concreta per garantire la scambiabilità e la misurabilità sociale delle singolarità. E che continua a esercitare una funzione di partizione e separazione dell'uomo dall'uomo (il cittadino dall'alieno, l'*homo oeconomicus* e l'uomo) oltre che di misura e valutazione del suo valore sociale. Un secondo elemento è costituito dalla necessità di teoria critica che operi all'interno delle contraddizioni del presente. Un piano critico che in Marx è connesso a ciò che Emmanuel Renault descriveva come una «critica interna» alla filosofia hegeliana prima, all'economia politica poi, sviluppata dal tedesco. Se la «critica esterna» costituisce uno sforzo di comprensione di un paradigma di pensiero 'visto da fuori', messo in discussione a partire dai suoi principi fondativi, la critica interna opera invece come appropriazione, verifica e sovvertimento 'da dentro' di una organizzazione di sapere (Jaeggi 2017). Nello specifico, la critica all'economia politica Marx è una critica 'interna' perché ne assume alcuni principi fondamentali ma lavorando sulle sue contraddizioni interne opera verso un suo sovvertimento. In questo senso, proprio perché essa gioca anche 'da dentro', la critica assume 'la crisi' come un orizzonte filosofico e pratico ineludibile:

Il concetto di critica è così già determinato dall'integrazione della filosofia al contesto della crisi. Ma la crisi non è solo da riferire a un contesto esteriore alla teoria. Essa indica anche la storicità specifica del filosofare. La contraddizione oggettiva tra razionalità e irrazionalità si proietta sulla teoria stessa affliggendola con contraddizioni inconciliabili (Renault 1999, 40).

Ecco perché è solo quando ci si collochi entro il piano dell'economia politica che si possono cogliere le ragioni per le quali il sistema capitalistico vive di crisi continue e ricorrenti. E si può intendere perché solo su questo piano è possibile cogliere l'estensione e l'intensità della dimensione 'rivoluzionaria' – perché 'critica' (ma nel senso del suo essere permanentemente in crisi) – del capitale. Del resto, «il capitale [...] è l'impulso illimitato e smisurato a oltrepassare i suoi ostacoli» (Marx 1978, I 330). Esso, quindi, tende a riprodursi su scala sempre più ampia e a esportare i propri rapporti di produzione e di scambio sul mondo intero. Da questo punto di vista, dice Marx, «la tendenza a creare il *mercato mondiale* è data immediatamente nel concetto del capitale stesso»; e

In virtù di questa sua tendenza, il capitale spinge a superare sia le barriere e i pregiudizi nazionali, sia l'idolatria della natura, sia la soddisfazione tradizionale, orgogliosamente ristretta entro angusti limiti, dei bisogni esistenti, e la riproduzione del vecchio modo di vivere. Nei riguardi di tutto questo il capitale opera distruttivamente, attua una rivoluzione permanente, abbatte tutti gli ostacoli che frenano lo sviluppo delle forze produttive, la dilatazione dei bisogni, la varietà della produzione e lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito (Marx 1978, II 11-2).

Il piano critico dell'analisi delle forme del capitale si ribalta, tuttavia, nelle forme di vita entro il capitale (Basso 2008, 2012). Certo, Marx intende innanzitutto il capitale come una relazione sociale, come una forma sociale di produzione: «un determinato rapporto di produzione sociale, appartenente a una determinata formazione storica della società.

Rapporto che si presenta in una cosa e dà a questa cosa un carattere sociale specifico» (Marx 1975, III 927-28). E poiché il capitale è un rapporto ‘sociale’ di produzione – inscindibile dalle relazioni conflittuali tra le classi – le crisi economiche si collocano sempre su un piano di raccordo tra momento economico e momento politico, costituendo nel medesimo tempo sia i passaggi della trasformazione adattiva del capitale, sia le opportunità per un suo potenziale superamento. In effetti, nel conflitto tra capitale e lavoro i momenti di crisi sono quelli in cui la relazione antagonistica entra in maggiore tensione, favorendo il riequilibrarsi dei rapporti di forza e l’adeguamento del sistema capitalistico alle trasformazioni in atto. Il capitale è allora un rapporto sociale, pertanto il governo che esso esercita non è semplicemente espressione di un comando diretto sul momento della produzione, ma costituisce la creazione di un intero mondo sociale nella relazione stretta tra le sfere della produzione, della circolazione e della riproduzione. Esso produce merci, e riproduce se stesso come merce; ma nel produrre merci, attraverso la determinazione di un insieme di rapporti che caratterizzano la società, esso promuove ‘forme di vita’ e soggettività. Per questa ragione, dall’analisi dei mutamenti nella produzione e nei processi di estrazione del valore si possono trarre indicazioni utili a comprendere sia le forme del comando capitalistico, sia i processi attraverso cui i soggetti si rendono disponibili e disciplinati a questo comando. Tuttavia, se è vero che

nella produzione sociale dell’esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali (Marx 1975, III 957),

la storia resta però il regno della libertà. In effetti, le condizioni che gli uomini si trovano dinnanzi non sono mai arbitrarie, benché questo non significhi affatto che esse siano necessitanti (Mezzadra 2014). In questo iato Marx incontra, forse, Foucault, perché se l’uomo può produrre diversamente il mondo, può diversamente produrre e governare se stesso. Certamente Marx incontra Machiavelli (e Lucrezio), così come il marxismo aveva ‘incontrato’ Lenin, perché nel solco della storia «le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini fanno le circostanze» (Marx, Engels 1967, 30).

Circostanze, istituzioni, desiderio: sono tre temi centrali proprio nell’apertura machiavelliana a un ripensamento della politica, del suo compito. Ed è indicativo che, prima e oltre Hobbes, l’altro grande perno teorico della nostra modernità, Machiavelli, prenda avvio da una descrizione dell’uomo che ha caratteristiche simili a quella hobbesiana:

• Sendo [...] gli appetiti umani insaziabili, perché, avendo dalla natura di potere e volere desiderare ogni cosa e dalla fortuna, di potere conseguirla poche, ne risulta continuamente una mala contentezza nelle menti umane (*Discorsi I*, 37).

A partire da questa lettura Machiavelli si pone, e ci pone, un problema diverso da quello hobbesiano: come si possa desiderare la libertà, piuttosto che il dominio, e desiderarla ‘in comune’. In questa ricerca, Machiavelli tenta di sviluppare tanto un’etica della contentezza quanto un’arte politica del governo tempi e dei conflitti (Borrelli 2009; Caporali, Morfino, Visentin 2013). E se il fiorentino è convinto che la libertà si configura come un’aspirazione ‘popolare’, un’istanza dell’universale, egli è pure convinto che il desiderio di *res publica*, di governo libero, si dia solo quando all’esigenza primaria di sicurezza (ossia di garanzia di sé, delle proprie cose) si affianca quel riscontro tra sé e il mondo, tra le proprie spinte interne e la dimensione del vivere in comune, che egli

descrive come ‘ambizione’ (ossia del riconoscimento di sé in quanto soggetto libero) o ‘gloria’. La libertà si rende possibile quando in una contrapposizione storicamente determinata tra chi vuole dominare (i Grandi) e chi non vuole esser dominato (il Popolo), alla ricerca della propria sicurezza il popolo riesca a fare emergere anche un’esigenza di forma simbolica comune (la gloria), di legame – buone leggi, buoni ordini, consuetudini (Raimondi 2013). In questa capacità di congiungere un orizzonte simbolico comune, buone leggi e buoni ordini, e la virtù dei ‘cittadini’ si trova il senso della capacità della politica di avere ‘riscontro’ nei tempi (Marchesi 2017). Machiavelli sa bene che il riscontrare co’ i tempi è anche l’esito di fortuna, ossia della aleatorietà e indeterminatezza degli eventi particolari nel loro scorrere. Ciò nonostante, nel quadro incerto del darsi degli eventi la virtù politica – che è anche capacità di comprensione storica delle ragioni di ciò che accade – a determinate condizioni si rende possibile la rottura, lo scarto, l’innovazione. Questo scarto, però, deve sapersi consolidare – darsi forma e durata – nel tempo, e quindi ordini, consuetudini e leggi. E saper rendere gli uomini ‘contenti’, ossia soddisfatti nel presente, poiché vivono grazie agli elementi materiali che assicurano loro la sopravvivenza.

Ecco allora Machiavelli per noi (Althusser 1999; Lefort 1972): la comprensione di ciò che gli uomini sono e di ciò che essi fanno, o debbono fare, individualmente e collettivamente, per garantirsi contentezza, libertà e vivere civile. In tal senso il fiorentino offre alla riflessione critica un taglio teorico che, nel tentare di comprendere le cose ‘quali effettivamente sono’, restituisce alla politica – tanto alla sua dimensione pratica, quanto a quella storica – l’orizzonte di possibilità dell’azione collettiva di coloro i quali non vogliono essere dominati. Una pratica che opera nella storia, quindi, e a partire dalle sue condizioni, e che ad essere deve saper dare riscontro. Ma che resta consapevole che questa stessa storia – al pari degli esiti delle nostre azioni – non si svela mai fino in fondo: resterà comunque aleatoria, in parte oscura e indomabile. Ciò nonostante, come la fortuna, non ci si può esimere dal tentare di prenderla, batterla e forzarla.

Resta il dato: oggi la teoria critica – ricchissima, articolata in mille rivoli e radicata accademicamente – fatica a tradurre l’indignazione, il malessere, la rabbia in forma politica. Chissà che questa condizione non sia anche legata al fatto che nella nostra iper-modernità la funzione contenitiva della ragione – quindi anche della ragione critica – si è indebolita, e l’istanza di misura su cui moderno si è idealmente strutturato è messa in questione dal prevalere del rispecchiamento *egotico* delle nuove forme comunicative, dalla disseminazione delle paure e delle angosce (Aubert 2004). Le ‘malinconie’ appaiono oggi come espressione dei *nuovi disagi nella civiltà* (Borrelli et al. 2013), delle passioni tristi (Benasayang, Schmitt 2004), più che di quell’umore autoriflessivo, quell’istanza di misura, autodisciplina e pratica di saggezza, espressa dalla *melancholia* primo moderna (Schiera 1999). Una conversione della malinconia in tristezza (e *tristitia*) che è indice del degrado del legame sociale in cui istanze di godimento perverso si rovesciano in chiusure identitarie e nell’irrigidimento del qui e ora.

Tuttavia, l’esperienza dello smarrimento deve valere per noi come la machiavelliana *occasione* entro cui si prospettano spazi di libertà, tentativi di ricercare e produrre nuove traiettorie di desiderio, sforzi affermare un’ontologia critica di noi stessi (Foucault 2012) e del presente. In altri termini, il punto in cui tentare di valorizzare la spinta a produrre e immaginare *forme di vita* altre lasciando emergere quel soggetto *imprevisto* di cui ci parlava Carla Lonzi, facendo del nostro vissuto un’*opera* (Lonzi 1978, 2010). Si torna in definitiva a quel nucleo di questioni suscitate da un Sessantotto ideale (più che reale) tutt’altro tramontato e superato. Perché ieri, come oggi, Fachinelli riprendeva Marx

proprio sul punto per cui «la sola politica che abbia un minimo di senso liberatorio – una politica necessaria anche se può apparire impossibile – è una politica radicale, nel senso marxiano del *prendere l'uomo alla radice*» (Fachinelli 2016a, 46). Ecco allora che in quella tradizione marxista alla quale, nonostante tutto, ci sentiamo di appartenere, la critica è innanzitutto dare alla pratica rivoluzionaria, o comunque all'obiettivo di trasformare l'esistente, una forma teorica che le sia adeguata. Ed in cui alla filosofia critica – come demistificazione e disincantamento – si affianchino sia lo sforzo di dotarsi di una teoria circa le basi economiche, sociali e storiche del tempo presente, sia un percorso di formazione del soggetto della trasformazione. Nel vuoto di senso storico e nel quadro della crisi delle soggettivazioni politiche moderne la teoria critica deve sapersi esercitare come 'ethos' e come 'forma', e nel farsi critica nel senso della capacità di comprensione delle 'condizioni di possibilità' dell'agire critico. Condizioni di possibilità economico-sociali certamente, ma anche politiche – l'occasione, il riscontro – e storiche insieme. Può forse apparire desueta l'istanza di 'ricostruire un soggetto storico'. E resta anche in chi scrive il dubbio che questo modo di delineare il rapporto tra critica, crisi e trasformazione nasconda un certo (nostalgico) desiderio di forma come replica di un passato (peraltro neppure vissuto, ma solo immaginato). Ci si fermi allora al problema di interpretare il nesso crisi-critica come una sorta di duplice aleatorio movimento: dare forma a se stessi in quanto soggetti 'critici' e comprendere le condizioni storiche, politiche e materiali entro cui questo agire critico diviene possibile. Perché è in queste condizioni che, pur nell'aleatorio e nella pluralità degli incontri e delle occasioni, diviene possibile desiderare la produzione di un divenire in comune.

Riferimenti bibliografici

- Althusser, Louis. 1999. *Machiavelli e noi*. Roma: Manifestolibri [1982].
- Althusser, Althusser. 2000. *Sul materialismo aleatorio*. Milano: Unicopli [1986].
- Aubert, Nicole, sous la dir. de. 2004. *L'individue hypermoderne*. Toulouse: Éditions érès.
- Basso, Luca. 2008. *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*. Roma: Carocci.
- Basso, Luca. 2012. *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*. Verona: Ombre Corte.
- Benasayang, Michel, e Gerard Schmit. 2004. *L'epoca delle passioni tristi*. Milano: Feltrinelli.
- Berns, Egidius. 2012. *La porosité. Un essai sur le rapport entre économie et politique*. Bruxelles: Editions Ousia.
- Bidet, Jacques. 2014. *Foucault avec Marx*. Paris: Fabrique.
- Boltanski, Luc, e Ève Chiapello. 2014. *Il nuovo spirito del capitalismo*. Milano: Mimesis [1999].
- Borrelli, Francesca et alii. 2013. *Nuovi disagi nella civiltà. Un dialogo a quattro voci*. Torino: Einaudi.
- Borrelli, Gianfranco. 2009. *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contra Machiavelli*. Napoli: Cronopio.
- Borrelli, Gianfranco. 2015. "Per una democrazia del comune. Processi di soggettivazione e trasformazioni governamentali all'epoca della mondializzazione." In *Dalla rivoluzione alla democrazia del Comune*, a cura di Alessandro Arienzo, Gianfranco Borrelli, 185-229. Napoli: Cronopio.
- Borrelli, Gianfranco. 2018. "Politiche del desiderio. Da Machiavelli a Foucault." *I Castelli di Yale on-line* 6 (1): 79-109.

- Caporali, Riccardo, Morfino, Vittorio, e Stefano Visentin, a cura di. 2013. *Machiavelli: tempo e conflitto*. Milano: Mimesis.
- Chicchi, Federico. 2014. "Capitalismo e etica del reale. Ipotesi di sinestesie teoriche tra Jacques Lacan e Gilles Deleuze." In *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, a cura di Francesco Vandoni, Enrico Radaelli, Pino Pitasi, 199-215. Milano: Mondadori.
- Chicchi, Federico. 2012. *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*. Milano: Mondadori.
- Chignola, Sandro. 2014. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*. Roma: DeriveApprodi.
- Crosato, Carlo. 2022. "Fino alla governance, e ritorno Introduzione." *Ragion pratica, Rivista semestrale* 1: 5-16.
- Deleuze, Gilles. 2002. *Nietzsche e la filosofia*. Torino: Einaudi [1962].
- Deleuze, Gilles. 2007. *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza (1980-1981)*. Verona: Ombre Corte.
- Deleuze, Gilles, e Felix Guattari. 2012. "Capitalismo e schizofrenia." In *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, Ubaldo Fadini, 37-49. Verona: Ombre Corte [1972].
- Ewald, Françoise. 1986. *L'état providence*. Paris: B. Grasset.
- Fachinelli, Elvio. 2016a. "Elvio Cacato." Relazione al convegno "Esperienze non autoritarie nella scuola". Ora in Elvio Fachinelli, *Al cuore delle cose. Scritti politici (1967-1989)*, a cura di Dario Borso, 46-51. Roma: DeriveApprodi.
- Fachinelli, Elvio. 2016b. "Il Sessantotto." Intervista a *Panorama*, 31 gennaio 1988. In Elvio Fachinelli, *Al cuore delle cose. Scritti politici (1967-1989)*, a cura di Davide Borso, 36-40. Roma: DeriveApprodi.
- Foucault, Michel. 1989. "Perché studiare il potere: la questione del soggetto (1982)." In *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, a cura di Howard L. Dreyfus, e Paul Rabinow, 237-44. Firenze: Ponte alle Grazie [1983].
- Foucault, Michel. 1994. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985, Estetiche dell'esistenza*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, Michel. 1997. *Illuminismo e critica*. Roma: Donzelli [1978].
- Foucault, Michel. 2003. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Milano: Feltrinelli [2001].
- Foucault, Michel. 2012. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*. Napoli: Cronopio.
- Foucault, Michel. 2013. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*. Milano: Feltrinelli [1978].
- Foucault, Michel. 2015. "Il potere, i valori morali e l'intellettuale. Un'intervista con Michel Foucault (1980)." In *Michel Foucault, Genealogie del presente*, a cura di Paolo Vernagione, 147-57. Roma: Manifestolibri.
- Fukuyama, Francis. 1992. *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Milano: Rizzoli.
- Gatto, Marco, a cura di. 2021. *Marx e la critica del presente*. Atti del convegno "Marx e la critica del presente (1818-2018)", Roma, 27-29 novembre 2018. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Godani, Paolo. 2014. *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*. Roma: DeriveApprodi.
- Hobbes, Thomas. 1991. *Il Leviatano*. Firenze: La Nuova Italia [1651].
- Jaeggi, Rahel. 2017. *Forme di vita e capitalismo*, Torino: Rosenberg & Sellier.

- Kojève, Alexandre. 1966. *Introduzione alla lettura di Hegel. "Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito"*. Milano: Adelphi [1947].
- Lacan, Jacques. 2008. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, Torino: Einaudi [1986].
- Laval, Christiane. Paltrinieri, Luca. Taylan, Ferhat (sous la direction de). 2015. *Marx & Foucault. Lecture, usages, confrontations*. Paris: La Decouverte.
- Lefort, Claude. 1972. *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Lonzi, Carla. 1978. *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Lonzi, Carla. 2010. *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano: et al. [1974].
- London, Frédéric. 2015. *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*. Roma: DeriveApprodi.
- Macherey, Pierre. 2013. *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*. Verona: Ombre corte.
- Macpherson, Crawford B. 1982. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*. Milano: Mondadori [1962].
- Marchesi, Federico. 2017. *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*. Macerata: Quodlibet.
- Marx, Karl. 1975. *Il Capitale*, III, Torino Einaudi.
- Marx, Karl. 1978. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll, Firenze: La Nuova Italia.
- Marx, Karl. Engels, Friedrich. 1967² *L'Ideologia Tedesca (1845-1846)*, tr. it. F. Codino. Roma: Editori Riuniti, Roma.
- Mezzadra, Sandro. 2014. *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Roma: Manifestolibri.
- Negri, Antonio. 1992. *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Carnago: SugarCo.
- Negri, Toni. 2017. *Marx and Foucault: Essays*. Cambridge: Polity Press.
- Raimondi, Fabio. 2013. *L'ordinamento della libertà. Machiavelli a Firenze*. Verona: Ombre Corte.
- Renault, Emmanuel. (1999). *Marx e l'idea di critica*. Roma: Manifestolibri [1998].
- Rosanvallon, Pierre. 1981. *La crise de l'État-providence*. Paris: Seuil.
- Schiera, Pierangelo. 1999. *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*. Bologna: Il Mulino.
- Sgrò, Giovanni (a cura di). 2016. *Crisi e critica in Karl Marx. Dialettica, economica politica e storia*. Salerno: Arcoiris.
- Sorrentino, Vincenzo. 2008. *Le ricerche di Michel Foucault*, in Michel Foucault, *L'impazienza della libertà*. vii-iv. Milano: Feltrinelli.
- Streeck, Wolfgang. 2013. *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*. Milano: Feltrinelli, Milano.
- Vernaglion, Paolo. 2014. *Michael Foucault, Genealogie del presente*. Roma: Manifestolibri.
- Visentin, Stefano. 2001. *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*. Pisa: ETS.