

## **GLI ANNI TRENTA SONO DAVANTI A NOI (ANALISI LOGICA DELLA SITUAZIONE CONCRETA)<sup>1</sup>**

### *Presentazione di Alessandro Trevini Bellini*

*Insegnante carismatico, scrittore raffinato, infaticabile traduttore, e a partire dal 1981 anche editore militante di inediti filosofici di prim'ordine attraverso le edizioni T.E.R., Gérard Granel (1930-2000), appartiene a quella generazione di filosofi francesi che si ribellarono all'accademismo, ruppero con i canoni della tradizione benpensante e misero in crisi lo spiritualismo alla francese della prima metà del secolo. Compagno di studi e primo sostenitore di Jacques Derrida, all'École Normale di Parigi fu allievo di Louis Althusser, Jean Beaufret e Michel Alexandre. Erede, quest'ultimo, della tradizione della scuola della percezione francese, che a partire da Jules Lagneau si trasmise attraverso l'insegnamento di Alain. Benché coetaneo di Michel Foucault e Gilles Deleuze, Granel non ebbe mai con loro un rapporto personale, a causa di interessi filosofici divergenti.*

*In questo senso si può parlare di Gerard Granel come di un lottatore solitario, che abbandonando Parigi per insegnare a Tolosa, si allontanò anche da una certa mondanità che circondava molti dei suoi colleghi più conosciuti. Questa "indomabile singolarità", come lui stesso ebbe a dire di Reiner Schürmann, gli valse anche qualche inimicizia. Gli husserliani, che avevano salutato con estremo favore la sua tesi su Husserl, *Le sens du temps et de la perception* (1969), non gli perdonarono mai la prefazione alla sua traduzione della *Krisis* (1976), che Granel presentava come un testo "completamente desueto", puro esempio della "paranoia teorica occidentale", tanto da invitare a rileggere il *Capitale* di Marx come un'opera fenomenologica di più ampia portata rispetto all'esito tragico a cui era condannata la fenomenologia husserliana.*

*Allo stesso modo, gli heideggeriani, e in modo particolare quelli che gravitavano intorno a Jean Beaufret, pur avendolo invitato a Thor nel 1969 per partecipare ai seminari dello stesso Heidegger, non digerirono mai la sua equidistanza tra le due grandi figure della fenomenologia. La forma dell'interrogazione filosofica che caratterizza il lavoro di Gerard Granel è profondamente segnata dalla lettura di *Essere e tempo*, testo a partire dal quale si propone di leggere l'opera di Heidegger nel suo insieme, con l'eccezione di *Che cosa significa pensare?*, uno dei pochi testi del secondo Heidegger che scelse di tradurre, insieme a *Oltre la linea*. In questo senso il suo rapporto con Heidegger fu estremamente libero, nella misura in cui il suo approccio non fu né quello dell'esegeta né quello dello storico della filosofia. Formatosi alla fenomenologia attraverso Heidegger, grazie ad un'attenta lettura di Husserl, Granel si convinse che la posta in gioco del pensiero heideggeriano può essere compresa solo nel suo rapporto conflittuale con alcune tesi husserliane, e della necessità di rimettere in cantiere certi problemi sollevati da Husserl ma sottovalutati da Heidegger.*

*Si tratta in modo particolare del problema della percezione e della questione della "formalità*

---

<sup>1</sup> G. Granel, *Les années 30 sont devant nous (analyse logique de la situation concrète)*, in *Études*, Éditions Galilée, Paris 1995, pp. 67-89.

*logica”, che può essere articolata con gli insegnamenti dell'ultimo Wittgenstein (che Granel cominciò a tradurre a partire dagli anni ottanta). Inoltre, grazie alla sua inesauribile lettura critica di Essere e tempo, Granel si convinse della necessità di insistere sulla problematica dell'analitica della quotidianità più di quanto fosse stato fatto fino ad allora. Secondo lui, solo nella dimensione pratica dell'esistenza si rivela il rapporto che il Dasein intrattiene con se stesso, e da cui deriva la sua possibile autenticità o inautenticità. Ed è su questo piano che si innesta la possibilità di tessere insieme le questioni poste da Heidegger con quelle poste da Marx. Possibilità messa in opera fin dall'Incipit Marx, testo nel quale Granel mostra come i Manoscritti del 44, pensando l'uomo attraverso la figura del produttore, mettono in moto un'ontologia assolutamente specifica, nella quale avviene un curioso sdoppiamento del concetto di produzione: da un lato è riconosciuta come produzione industriale, e dall'altro è concepita come produzione della vita, del mondo, della coscienza e della storia mondiale. Più tardi Granel cercherà di raffinare e precisare questa tesi, ponendo le basi di una “praxologia” che intreccia, attraverso Aristotele, le analisi heideggeriane del “prendersi cura” dell'ente con le analisi marxiane dell'Essere come produzione. Questo gli permetterà di mostrare che se vogliamo comprendere l'epoca nella quale viviamo si può, e si deve, articolare la questione dell'essenza della tecnica con la questione del divenire ricchezza-e-capitale del lavoro, che per Marx rappresenta il motore stesso della globalizzazione. Quest'ultimo tema, molto caro a Granel, ma di cui restano solo alcuni frammenti negli scritti, è al centro di un corso inedito dell'anno 1983-84 intitolato Lettura generale di Marx. Nessun testo pubblicato è però così esplicito a questo proposito come il saggio, scritto in occasione di una conferenza tenuta in inglese alla New School for Social Research di New-York nel novembre 1990 e poi pubblicato dalle Éditions Galilée nel 1995 nella raccolta Études, che ci proponiamo di tradurre e di pubblicare qui per la prima volta in italiano: Gli anni trenta sono davanti a noi.*

*Prendendo spunto da un'affermazione provocatoria sulla possibilità di un ritorno del totalitarismo, Granel non immagina affatto un ritorno dei regimi che sconvolsero l'Europa tra le due guerre. Si tratta piuttosto di una riflessione sulla possibilità stessa del totalitarismo, non più inteso esclusivamente come regime politico singolare ed eccezionale, ma come condizione ontologica della modernità stessa. Per giustificare una tale affermazione Granel è costretto a precisare le condizioni metodologiche della sua tesi, insistendo sul fatto che la specificità della “mobilitazione totale” rivelatasi col nazionalsocialismo, non sarebbe nient'altro che il sintomo di una possibilità propria a tutte le società moderne. Questo tratto comune è identificato con l'emergenza del concetto moderno di infinità. Emergenza che fu innanzitutto teorica e specifica della rivoluzione concettuale che caratterizzò la storia della matematica, ma che è stata in grado di colonizzare tutto il sistema produttivo, articolando insieme l'infinità propria del denaro, compreso in termini di capitale, e l'infinità propria del lavoro, ridotto a pura forza lavoro e inteso come formalizzazione di un materiale infinitamente disponibile. Su questa base i nostri sistemi democratici, nella misura in cui convivono con l'infinita totalizzazione del mondo diventato commercio, rendono possibile l'affermazione di un totalitarismo inedito: esso non si esprime più attraverso la violenza grottesca dei regimi totalitari ma agisce più profondamente ancora nella quotidianità di un Capitale-Mondo, nel quale la finitezza dell'uomo non può che essere espulsa in quanto pericolosissimo fattore di dissidenza.*

Non si tratta né di ragtime, né di automobili Bugatti dal muso lungo, né tantomeno di Maurice

Chevalier.<sup>2</sup> L'espressione “gli anni trenta” indicherà qui il periodo in cui si stabilirono in Europa tre tipi di potere (uno a est, l'altro a sud, il terzo al centro) che, malgrado le numerose e importanti differenze, ebbero come caratteristica comune la pretesa di distruggere e sostituire con un “ordine nuovo” quello in cui fino ad allora questa stessa Europa – ma anche l'America – si erano riconosciute economicamente, politicamente e spiritualmente. A dire il vero, per fare questo, bisogna un po' allungare per convenzione questi “anni trenta” e farli cominciare nel 1926; data in cui Mussolini fa rinchiodare Gramsci in carcere, senza dubbio il segno più eloquente del consolidamento del potere fascista in Italia. Il consolidamento del potere nazionalsocialista in Germania si compie, come noto, nel 1934, anno durante il quale Hitler si sbarazza definitivamente della repubblica di Weimar, che già da tempo non era nient'altro che uno scenario, e uno scenario in rovina. Nel frattempo, da parte sua, Stalin finisce di decimare la vecchia guardia leninista: allontana Trotsky, Zinoviev e Boukharine e installa, con il più reale degli pseudonimi, “l'età d'acciaio” dell'anonimato burocratico. Poco più di otto anni, ed è fatta. Il primo insegnamento di questo terribile periodo è quindi che il rovesciamento del sistema democratico e liberale, anche se preparato da tempo e grazie a modalità diverse, avviene così rapidamente da prendere alla sprovvista il mondo precedente. I sistemi socio-politici fondati sul concetto moderno di Legge esistono da molto prima della Rivoluzione Francese, poiché è sulle vostre rive<sup>3</sup> che

[68] nel 1620 gli immigranti del May-Flower recitarono per la prima volta la formula – per non dire la preghiera – del Contratto: “... (we) do by these presents solemnly and mutually, in the presence of God and one of another, Covenant and Combine ourselves together into a Civil Body Politic...”). Ma questi sistemi, padroni tra l'altro della scienza e della produzione, e quindi del Mondo, non solo non riuscirono a contenere la conquista del potere da parte degli squadristi fascisti, dei commandos nazisti, e dei funzionari stalinisti, ma non *compresero* nulla né della natura di queste nuove mostruosità storiche, né dell'ondata populista che li animava. A dire il vero è questa la ragione principale per cui credo sia necessario, e addirittura urgente, sviluppare delle analisi in grado di evitare che a proposito del *nostro proprio avvenire* si producano un'incomprensione e un'impotenza simili. So bene che questa impresa pone un problema di metodo, e voglio precisarlo per evitare le trappole della comparazione storica, la vanità delle “proiezioni”, e l'enfasi della “profezia”. Lasciatemi però prima prendere la misura, con qualche breve esempio, della miopia di cui diedero prova i nostri padri durante tutti gli anni trenta: ciò rischia di suscitare in *noi* uno sconcerto, e addirittura uno shock, assolutamente salutari.

Léon Blum, in un articolo del quotidiano *Il Popolare* del 3 agosto 1932, commentando le elezioni tedesche del 31 luglio, in cui sembrava profilarsi un arretramento della NSDAP in favore della destra classica, scriveva:

---

<sup>2</sup> Maurice Chevalier (1888-1972) è un noto e popolare cantante, paroliere e attore francese.

<sup>3</sup> Si tratta delle rive americane, avendo pronunciato questa conferenza in inglese (in una versione un po' differente) alla *New School for Social Research* di New-York nel novembre 1990.

“Von Papen et Schleicher incarnano la vecchia Germania... la Germania imperiale, feudale, padronale, pietista, con il suo massiccio senso della disciplina, il suo orgoglio collettivo, la sua concezione allo stesso tempo scientifica e religiosa della civiltà. Hitler al contrario... sebbene qui le definizioni siano più difficili, si può dire che rappresenti uno spirito di cambiamento, di rinnovamento e di rivoluzione. Nel crogiolo del razzismo hitleriano ribollono, in modo confuso, insieme a certe tradizioni nazionali della vecchia Germania, tutti gli istinti contraddittori, tutte le angosce, tutte le miserie e tutte le rivolte della nuova Germania.” E conclude: “potrei mai confessarlo ? Se assumessi il punto di vista del divenire, la vittoria di von Schleicher mi apparirebbe ancora più deludente, più desolante di quella di Hitler.”

Si dirà che questa retorica titubante, che infila luoghi comuni come perle per meglio provare la sua cecità storica, è tutto ciò che ci si poteva aspettare, già negli anni trenta, da un politico socialista. Si osserverà anche che nel 1932 non [69] erano ancora apparse tutte le caratteristiche dell'hitlerismo, e che in ogni caso erano difficilmente visibili, soprattutto all'estero. Ma cosa si dirà per minimizzare l'errore clamoroso che commisero, ancora nel 1936, due dei più grandi spiriti della generazione tra le due guerre, Georges Bataille et André Breton (Si! Georges Bataille et André Breton: bisogna ripeterselo per crederci), quando approvarono in questi termini la nuova occupazione della Renania da parte dell'esercito tedesco: “*Noi siamo per un mondo totalmente unito – senza niente in comune con l'attuale coalizione poliziesca contro un nemico pubblico numero uno. Noi siamo contro i pezzi di carta straccia, contro la prosa da schiavi delle cancellerie. Noi pensiamo che dei testi redatti a tavolino non facciano che unire gli uomini contro voglia. In ogni caso, noi preferiamo a tutto ciò la brutalità anti-diplomatica di Hitler, più pacifica, di fatto, che l'eccitazione bavosa dei diplomatici e dei politici.*”<sup>4</sup>

Forse state già pensando che sia meglio che mi fermi qui con le citazioni, e in generale con le testimonianze storiche dell'incomprensione (per non dire dell'interpretazione distorta) di cui a quest'epoca il nazionalsocialismo fu oggetto. Perché, direte voi, abbiamo capito la lezione. Non solo quella dei fatti, che hanno sufficientemente mostrato come il carattere rivoluzionario del movimento hitleriano non fosse altro che una maschera, ma anche la lezione che possiamo trarre dall'analisi storico-politica e dalla riflessione filosofica. Non è proprio qui a New-York, che fin dal 1942, Franz Neumann inaugurò, invocando *Béhémot*, la critica delle spiegazioni correnti e cominciò a riunire le caratteristiche di una sorta di logica del Caos? Non si trova forse nei testi di Simone Weil, con una lucidità la cui precocità è ancora più stupefacente – poiché risalgono essenzialmente al 1927-1934 – il tentativo di una ricerca indissolubilmente concettuale e storica delle ragioni profonde del populismo fascista e nazionalsocialista?

---

<sup>4</sup> Sono gli autori stessi che sottolineano. I testi qui citati sono tratti dal libro di François Fedier, *Heidegger e la politica – anatomia di uno scandalo*, Egea, Milano 1993, che smaschera il montaggio pseudo-storico di un certo Victor Farias.

Inteso, quest'ultimo, come il contraccolpo sociale e politico del rafforzamento di due fenomeni completamente nuovi: la tecnicizzazione acefala (compresa quella del lavoro scientifico) e il coordinamento burocratico che essa comporta. Il testo più importante di Simone Weil a questo proposito: "Prospettive. Andiamo verso la rivoluzione proletaria?" mostra anche che questi nuovi strumenti di analisi rendono ugualmente conto della realtà bolscevica all'epoca del consolidamento dello stalinismo: è il primo scritto [70] che sappia dimostrare che – e perché – il cosiddetto "Stato operaio" non ha niente di proletario: in effetti, non solo si dedica anch'esso ad un tipo di produzione retta dalla tecnica moderna, ma lo fa persino in modo tale che si realizzi ciò che nel fascismo è solo in gestazione: l'unificazione, nelle mani di un capo, della burocrazia industriale, della burocrazia sindacale, e della burocrazia di Stato. Le spiegazioni "marxiste" del sistema sovietico vengono così vanificate alla filosofa francese, fin dall'agosto 1933 – e non solo le spiegazioni che il sistema dà di se stesso, ma anche quelle prodotte dalla critica trozkista. Se a queste analisi si aggiungo quelle che alla stessa epoca Gramsci porta avanti in carcere, sia sul piano filosofico della critica contro Bakunin, dove viene denunciato il carattere metafisico (e quindi "idealista") del cosiddetto "materialismo dialettico" e la degenerazione sociologizzante del pensiero marxista della storia, sia sul piano politico nella polemica con Bordiga sui sindacati e i soviet; possiamo allora concludere che fin dagli anni trenta l'accecamento non era poi così completo come dicevo. In ogni caso ci si rassicurerà considerando che *noi*, al giorno d'oggi, possediamo, da un lato, un'esperienza sufficiente e dall'altro gli strumenti intellettuali per *comprendere* d'ora in poi queste formazioni politiche mostruose, che fino a poco tempo fa hanno fatto vacillare il nostro mondo. Meglio ancora, ne sappiamo abbastanza per poter credere legittimamente che lo sviluppo di questo stesso mondo, in forme imprevedibili cinquanta o sessant'anni fa, benché non lo metta al riparo da diverse "scosse", e non gli risparmi dei grandi sforzi di adattamento e di evoluzione, per lo meno, allontana dalle nostre teste il grande fantasma che caratterizzò appunto gli anni trenta (si vedano i titoli e i temi, letteralmente ossessivi, di Edmund Husserl): quello della Crisi, al singolare e con la maiuscola richiesta dal pensiero, sempre sospetto, della "fine".

L'epoca più recente può infatti vantarsi di un rinnovamento del senso morale, di una solidità insperata dei principi giuridici nei rapporti internazionali, e anche di un forte ritorno dello spiritualismo religioso. Sul piano più propriamente morale, non assistiamo forse ad un'evoluzione, o piuttosto ad un voltafaccia stupefacente, tanto in Europa che negli *States*, di quella parte della popolazione che, al tempo della guerra in Vietnam, sembrava portare la critica fino al limite della dissidenza: gli studenti, allora nutriti di Bob Dylan e di Jerry Rubin? Non è forse, da almeno quindici anni ormai, che questa stessa casta studentesca non ha più altra preoccupazione che quella della formazione professionale? (O non è forse vero che essa stessa), benché tutta la generosità propria alla sua età debba ancora manifestarsi, giustamente non trovi [71] più nessun altro campo d'espressione che quello della più tradizionale

universalità morale: quella dei diritti dell'uomo – come se la consistenza filosofica e politica di questa entità non fosse stata ne dovesse essere messa in dubbio? Quanto a quell'altra entità che chiamiamo stato di diritto, così sbeffeggiato negli anni trenta – dalla conquista dell'Abissinia da parte del Duce fino all'annessione dell'Austria e del territorio dei Sudeti da parte del Führer – al punto da discreditarla la Società delle Nazioni, non è forse proprio nell'O.N.U, organizzazione che ai nostri giorni è succeduta a quest'ultima, che tale entità (ovvero lo stato di diritto) resuscita con un vigore fino a poco tempo fa insperato? Al punto che nella crisi del Golfo, o nel conflitto arabo-israeliano, o nella riorganizzazione dell'Europa dell'Est, tutte le nazioni si schierano sotto il vessillo del Diritto Internazionale? E infine, o piuttosto e soprattutto (così pensa, perlomeno, la maggior parte della gente), il cristianesimo stesso non sta forse vincendo la sua lunga lotta – al tempo stesso *contro* il mondo moderno e *nel* mondo moderno – e non sta forse inventando, installando, imponendo, sebbene poco a poco, (ma beninteso attraverso dei “procedimenti legittimi”, “rispettosi della libertà umana”, come proclama tutti i giorni) un nuovo regno temporale della spiritualità cristiana – o per chiamarlo col suo nome, una nuova cristianità?

Sembra così definitivamente acquisito che gli “anni trenta” non siano stati nient'altro che un incidente nel corso dello sviluppo del mondo moderno, definito da un sistema economico liberale (indipendentemente dalle sue varianti “sociali”) e dalle istituzioni politiche democratiche. Ciò sembra acquisito non tanto grazie alle vittorie conseguite nel 1945 contro i regimi totalitari dell'Asse, ma grazie all'irresistibile assorbimento dei nemici di ieri nel gioco della produzione mondiale, che presuppone essa stessa (e che dunque trascina effettivamente nel proprio solco) una proporzione crescente di libertà istituzionali e di garanzie giuridiche. Il crollo recente dei regimi post-stalinisti a Est dell'Europa non sembra forse dare il tocco finale ad un tale processo?

Il titolo che ho scelto pretende dunque invano di mettere “davanti a noi” ciò che in verità è dietro di noi; sembra ignorare che il nostro mondo non debba più preoccuparsi di affrontare alcun *challenge* radicale, ma solamente difficoltà essenzialmente limitate e superabili, nelle quali la sua logica non rischi più di trovarsi bloccata. Non portando più sulla sua fronte “Il numero della bestia”, come credeva quel Rabbino represso, quel renano anti-prussiano, quell'aristotelico impenitente chiamato Karl Marx, ma il monogramma che intreccia la libertà allo sviluppo, l'Occidente non sembra dunque più avere *davanti* a sé nessun'altra incognita che quella, in verità familiare, delle figure che assumerà la sua propria diramazione.

[72] È questa sicurezza che nonostante tutto mi propongo di far vacillare.

Per riuscirci in modo credibile bisogna innanzitutto, come dicevo poco fa, evitare le trappole metodologiche della comparazione storica. Bisogna inoltre ammettere che il titolo che ho scelto, paga ciò che ha di volontariamente provocatorio col rischio di essere mal interpretato. In realtà, la “provocazione” è talmente esplicita, che non ho mai seriamente creduto che il rischio fosse davvero grande. Ovviamente, non si vuol dire che fascismo, nazismo e

stalinismo, così come sono stati storicamente, sarebbero solo apparentemente spariti e che attenderebbero in realtà, dietro la porta del futuro, per tornare a spaventarci. Non si tratta quindi di un “ritorno del reale” – immaginazione sempre impropria quando il compito è di pensare la storia, e doppiamente impropria, per così dire, quando la dimensione storica sulla quale ci si interroga è quella dell'avvenire. L'avvenire infatti non ha volto. E l'interrogazione che lo riguarda non deve essere mai concepita come un qualsiasi sforzo di divinazione di “ciò che potrebbe succederci” (genere al quale appartengono le “proiezioni razionali”, o che si credono tali, e le molteplici specie di “*wishfull thinking*”). Ma a cosa può rivolgersi una domanda che non ha davanti a sé nessun reale, neppure dei *reali possibili* – Forse alla chimera metafisica per eccellenza?

La risposta va cercata in un altro significato del termine “possibilità” per cui, come ricorda Heidegger, *possibilitas* vuole dire la stessa cosa che *essentia*. Rivolgeremo quindi le nostre domande sull'essenza della modernità, ovvero sul primo e il solo dei sistemi di idealità apparsi nella storia in cui il senso stesso dell'idealità è fornito dal concetto di infinità. Se si considera, in effetti, che al di fuori delle peculiarità proprie alla sua civiltà, Roma non elaborò per conto suo nessun altro tipo di visione-del-mondo, nessun altro modo di comprensione dell'essere e del vero, da diffondere in seguito tra i popoli ch'essa aveva sottomesso, rispetto a ciò che aveva ereditato dalla Grecia – allora l'intera Antichità è dominata da ciò che esprime l'assioma di Aristotele: “Non è l'infinito che comanda (*apeiron ouk archè*)”. Ciò significa che le idealità della scienza greca sono costrette a rispettare un doppio limite: quello della materialità logica (che riconduce ogni forma alla specificità di una materia, e limita le forme più comprensive all'omonimia delle categorie, materia ultima dell'essere), e quello del linguaggio (poiché il pensiero, fin nella ricerca dei suoi primi principi, è circoscritto all'uso dialettico di una lingua). Tanto meno [73] l'infinito saprebbe comandare le idealità etiche, ovvero politiche, della Grecia antica. Questo perché l'oggetto proprio della *Polis*, ciò che innalza la politica in modo decisivo al di sopra delle modalità “domestiche” e “religiose” dell'essere-incomune, non è semplicemente, come ammettono sia Aristotele sia Platone, *l'uso pubblico* del linguaggio nella ricerca dei modi per distinguere il vero e il falso, il bene e il male, l'utile et il nocivo (solo la *nostra* esistenza “politica” si ferma lì, trovando nel “parlamento” il suo solo fondamento), ma perché l'oggetto proprio della *Polis* è piuttosto *l'orientamento logico* (ontologico) di questo stesso uso, ciò che fa della modalità politica dell'esistenza una specie della sua modalità filosofica. Ecco perché, presso i greci, la triplice distinzione in cui consiste l'attività politica non era affatto concepita come sicuramente la definirebbe un moderno, ovvero in ognuna di queste direzioni: in primo luogo, attraverso un *metodo* che permetta di ridurre ogni realtà alla sua “oggettività”, cioè ad un certo numero di enunciati univoci in cui la rappresentazione possa ad ogni momento riconoscersi in atto; in secondo luogo, attraverso un'*intenzione* nella quale il soggetto morale possa riconoscere, sciolto dalla materialità delle sue motivazioni, la sola Legge che valga per lui in cielo e in terra: l'universalità della forma

propria alla legge stessa; e in terzo luogo infine, attraverso un calcolo dei piaceri, il cui principio consiste nella realizzazione di tutte le possibilità naturali dell'uomo nella produzione individuale e collettiva di se stesso attraverso il lavoro. Non è difficile collocare ciò che chiamo *l'infinità* di questi tre cerchi d'idealità nel fatto che il loro movimento cominci e finisca ogni volta sulla presenza a sé del *subjectum egologico*, di cui Cartesio ebbe per primo coscienza, o piuttosto così come lo inventò.

Insistendo sul fatto che Cartesio, come sottolineò giustamente più di una volta, era consapevole di non parlare mai di “ciò che è” ma solamente di “ciò che può essere rappresentato nel modo più facile”, sostituendo al chiarimento della natura delle cose il racconto metodologicamente elaborato e coscientemente fittizio di una “favola del Mondo”, ci avvicineremmo già al nostro obiettivo (che consiste, l'avrete certamente intuito, nel cercare di comprendere a partire da questa determinazione epocale della modernità, *e come segno premonitore del suo esaurimento*, i fenomeni “mostruosi” degli anni trenta e allo stesso tempo i diversi fenomeni “inquietanti” che il nostro presente attraversa nella sua corsa radiosa, come se si trattasse di semplici sobbalzi). In effetti, il latino stesso di Cartesio (come noto, madrelingua del suo pensiero) non gli permetteva di ignorare che la determinazione del “facile”, cioè del *facile* (del “fattibile”), colloca il pensiero in un universo di *artefatti* e trasforma la conoscenza in un'impresa infinita di *simulazione teorica*, a partire da un metodo il cui vero nome est *Ars*, inaugurando così [74] la trasformazione dell'*ingenium* in ingegneria (ciò che solo Vico il Napoletano sembra aver capito). Per Cartesio, sapere con che diritto si possano innalzare gli oggetti di questa simulazione al rango dell'essere, rimane nonostante tutto un problema che, sebbene non pesi più molto (è detto in effetti “ben leggero, e per così dire metafisico”), richiede perlomeno una soluzione. La soluzione proposta da Cartesio rivela una superba disinvoltura, nella quale non sappiamo se si debbano riconoscere i modi da gentiluomo (gettando in acqua i dubbi come aveva minacciato di gettarvi i marinai che mormoravano contro di lui, cioè con la punta della spada) o l'abitudine barocca di considerare il mondo come un semplice teatro, dove si mettono in scena degli spettacoli con effetti speciali. Salvo che in questi spettacoli sono le macchine che provengono da Dio, grazie ad un capovolgimento del *Deus ex machina*, cui la filosofia moderna è abituata. Eppure la posta in gioco resta la stessa e consiste nel produrre un effetto di realtà nella rappresentazione, esso stesso puramente rappresentato. Perché appellarsi semplicemente alla “veracità divina” o immaginare che “il mondo sia un sogno”, è lo stesso. Ma *noi*, noi *oggi*, siamo davvero in grado di credere ancora ad una figura del possibile che garantisca un artificio grazie ad un sogno, e la cui sola prova effettiva consista nel perpetuarsi energetico e muto della sua attività? Non sembra piuttosto che diversi scricchiolii sospetti nella nostra storia più recente aprano di nuovo le nostre orecchie alla verità greca secondo cui una limitazione ci comanda e che, pena la follia, il vagabondaggio senza fine e l'irrefrenabile crimine, la nostra esistenza sia possibile solo accettando questo comandamento, e cercando innanzitutto le condizioni del suo



ascolto e della sua formulazione?

Il problema è quindi ora quello di *determinare* ciò che abbiamo appena chiamato con un termine puramente descrittivo, o piuttosto impressionista, “scricchiolii” (secondo me sempre più udibili nelle strutture del nostro mondo, anche se in modo sordo), una volta ammesso che il *principio* di questa determinazione debba derivare dall'ipotesi dell'esaurimento del possibile moderno in quanto logica dell'infinità. L'ipotesi secondaria (che mi auguro non sia un semplice epiciclo tolemaico) è che la rottura fascista, quella nazionalsocialista e quella stalinista costituissero già una prima manifestazione del blocco del sistema delle idealità infinite, e che, nella misura in cui esse hanno avuto luogo, avessero anche fatto emergere certi tratti caratteristici della catastrofe di un tale possibile. Ecco perché non è [75] assurdo supporre che il confronto fra queste caratteristiche con i fenomeni “inquietanti” (e del resto evidenti) delle nostre attuali società, possa aiutarci a decifrare ciò che, al contrario, questi stessi fenomeni non sembrano affatto volerci rivelare: il loro significato all'interno di un sistema che riesca ad unificarli tutti, un sistema che metta ciascuno di essi sotto la sua vera luce. Questo confronto presuppone che, per ogni punto, si tenga conto dei cambiamenti intervenuti dopo la seconda guerra mondiale nelle forme reali assunte dalle caratteristiche in questione in ragione di un'evoluzione considerabile, quantitativa e qualitativa, dei corpi produttivi moderni, e quindi delle realtà sociali e dei meccanismi politici generati dal loro funzionamento. La trasposizione diretta alla nostra epoca delle configurazioni prodotte dalla prima irruzione del Mondo avvenuta nel corso degli anni trenta, lungo questa o quella delle sue fratture, è probabilmente il caso più raro – in realtà essa non è mai possibile salvo un'*eccezione*, che bisognerà definire ogni volta. Il più delle volte ci vorrà molta sicurezza concettuale e finezza descrittiva per essere capaci di riconoscere, in questo o quel fenomeno attuale, la stessa impossibilità interna del possibile (se mi accordate l'audacia di questa formulazione) che in passato ha prodotto dei fenomeni la cui apparenza reale era molto diversa. Talvolta, ciò che sembrava (e sembra ancora nelle convinzioni correnti) assolutamente caratteristico delle crisi precedenti la guerra, deve essere riconosciuto come una semplice particolarità che non appartiene alla figura epocale qui analizzata, e dovrà quindi essere considerato come irrilevante anche per il nostro avvenire. In ogni caso, il pensiero sentirà la solidità del legame che unisce la necessità in cui esso si trova di dotarsi di “una visione preventiva” (*Vor-sicht*) di ciò che cerca di capire, alla prudenza (*Vorsicht*) del percorso effettivo dell'analisi, prudenza richiesta appunto dal rischio che la comprensione ceda ad una proiezione “oltre se stessa”. Questa situazione del pensiero che la lingua tedesca, nella sua genialità, ha concentrato in una sola parola, (che la si intenda nella sua interezza o che vi si ravvivi, con un tratto, il senso proprio delle sue due componenti), è, l'avrete notato, proprio quella che Heidegger chiama “situazione ermeneutica”, la quale avvolge preventivamente ogni analisi. Non che io abbia mai creduto sfuggirle.

Se si ammette (non potendo dimostrare nuovamente tutti i preliminari della nostra questione) che la determinazione centrale delle società moderne è il fatto che esse costituiscono dei corpi produttivi, e che il concetto centrale di ogni analisi della produzione è il concetto di lavoro, allora il nostro inizio è interamente delineato: [76] bisogna chiarire innanzitutto il carattere del lavoro moderno a partire dalla caratteristica ontologica che forgia tutti i fenomeni moderni e che abbiamo chiamato *l'infinità*. Trattandosi del lavoro, tutto ciò sembra solo più difficile che se si trattasse di matematica. In effetti, in quale direzione la matematica moderna si sia costituita fin dall'inizio dei tempi moderni nell'orizzonte di un dominio formale dell'infinito, affiora per così dire a cielo aperto grazie alle “scoperte dell'algebra, della matematica del continuo e della geometria analitica”, per riprendere la rapida enumerazione che Husserl fa nel §8 della *Krisis*. Bisogna però sottolineare che, anche nel campo della matematica, non è per niente facile capire in che senso l'impulso nascente dell'astrazione formalizzante – come dicono gli epistemologi – significhi il progresso, a volte difficile, attraversato da ritardi, e poi bruscamente rilanciato dall'immaginazione matematica, di un solo e medesimo movimento dell'in-finità nel senso in cui lo intendiamo qui, cioè di un'*illimitazione ontologica crescente*. Cartesio, risolvendo il problema di Pappo, si lascia certamente alle spalle la limitazione aristotelica del “genere numero” e del “genere figura”, arenandosi però nelle curve superiori di secondo grado. Nonostante tutti gli elementi del calcolo infinitesimale siano presenti nel *Trattato sui seni del quadrante del cerchio* di Pascal, bisogna aspettare che Leibniz venga a Parigi per scoprirvi “uno spiraglio di luce che l'autore non vi aveva scorto”, ovvero le implicazioni formali del triangolo caratteristico, perché siano definitivamente strappate le radici intuitive che l'analisi immergeva ancora nella categoria delle quantità. Questo stesso richiamo del carattere, se non nascosto, perlomeno mai immediato del concetto di infinità, che si manifesta nelle deviazioni – per non dire nelle incognite – di una *storia*, nel corso della quale questo concetto invade poco a poco l'attività dei matematici, senza mai trovarvisi semplicemente disponibile, ha lo scopo di avvertirci che anche l'assenza di limiti del lavoro non può essere compresa nella mera diversità dei “fatti”, né tantomeno in quella delle “testimonianze” degli attori della produzione. Bisogna invece trovare l'ordine da introdurre negli uni e negli altri affinché si manifesti una *Gestalt* storica, cioè una tonalità nella quale il senso degli elementi si stabilisca improvvisamente; un senso spesso differente da quello che essi sembrano offrire presi isolatamente, e in ogni caso sempre nuovo rispetto a questo, poiché, anche se questo senso isolato è confermato, ciò avviene per delle ragioni, o grazie a relazioni, che all'inizio non avevamo neppure sospettato.

Bisogna quindi cominciare dall'Idea. Qual'è l'Idea del lavoro moderno? Domanda che non significa: quali sono le idee [77] moderne sul lavoro? Queste idee in effetti sono innumerevoli, ottenute grazie a metodi differenti, esse stesse formulate attraverso linguaggi eterogenei che procedono da preoccupazioni teoriche o pratiche prive di unità. Questa stessa

diversità è il segno che ciò che manca a tutte le nostre idee sul lavoro moderno, è precisamente la sua Idea. Ci si accontenta significativamente di parlare di differenti “approcci” al fenomeno: approccio economico, sociologico, ergonomico, psicologico, senza dimenticare l'etica... “und, leider, auch Theologie” (e purtroppo anche la teologia). Ma come riunire le osservazioni approssimative sul lavoro così ottenute? Come valutare, innanzitutto, per ognuno degli oggetti parziali costruiti all'interno dei vari discorsi sul lavoro, ciò che coglie l'essenza del lavoro, o che al contrario la manca? E fino a che punto e perché questa essenza è ciò che si *ritrae*, collocandosi fuori dalla portata di ogni singolo *approccio*, e che non appare neppure quando si considera l'insieme di questi approcci, quando l'unità e il senso della cosa stessa sembra al contrario “sparire manifestamente”?

Credo tuttavia che l'essenza del lavoro possa essere nuovamente colta se si riescono a distinguere allo stesso tempo l'una dall'altra le due determinazioni ontologiche del lavoro, la prima esistenziale, la seconda categoriale, e se si può mostrare come si intrecciano, o si penetrano a vicenda, per formare l'essenza del lavoro moderno.

Esistenzialmente, il lavoro indica quella forma di vita in cui l'esistenza è obbligata a spendersi esclusivamente in vista della sussistenza, è il “Bios” di uno scambio che si compie giorno dopo giorno contro “Zoè”. La biografia del lavoratore consiste nel restare in vita. Dal punto di vista categoriale, “lavoro” significa la fabbricazione, la “poiésis” come produzione. Nel contesto di questa produzione l'ente intra-mondano non ha come modalità del suo essere né la forma “matematica” (l'Intrasformabile stesso, mentre il lavoro non conosce altro che ciò che si trasforma), né la forma “fisica” (dove l'ente appare come ciò che si dispiega a partire da se stesso, mentre tutte le caratteristiche del “prodotto” derivano da una finalità a lui esterna), né la forma “pratica” (nella quale una tonalità compiuta di rapporti logici, come nella pratica di una lingua, invece di provenire dall'azione umana, al contrario la precede e la guida in modo inflessibile e inconscio). La forma “poietica” è una quarta forma, distinta dalle precedenti e autonoma. Ma è facile notare come sia proprio il principio d'infinità ad operare in quest'ultima forma, nel modo in cui la delineano in chiaroscuro le differenze ch'essa intrattiene con le altre tre determinazioni dei possibili modi d'essere dell'ente intra-mondano. Che il prodotto possa ricevere le sole forme che risultano da una trasformazione suppone in effetti che la materia sia essenzialmente [78] una materia “qualunque”. Lavorare consiste nel dissociare le diverse materie dalle loro forme. O piuttosto nell'accentuare al massimo la riduzione della materia ad una generalità amorfa – quella che esprime silenziosamente il termine “materiale”.

Ma nella misura in cui materia e forma sono “momenti dipendenti” l'uno dall'altro (nel senso che la *Terza Ricerca Logica* husserliana da a quest'espressione) la de-formazione delle materie suppone la loro ri-formazione in forme che, per quanto le riguarda, siano state dissociate il più possibile dalle loro materie. Lavorare consiste quindi nell'imboccare la via dell’“astrazione formalizzante”. Di conseguenza, l'essenza della produzione consiste *quanto meno* nel fatto che in essa la materia tende verso il materiale e la forma verso la formula. Non

è un caso che Jean-Toussaint Desanti sospetti una strana alleanza nella matematica – o meglio: una lega – del formale e del minerale; e non è un caso che non riferisca l'attività matematica né ad una “mathesis” (la sua epistemologia sarà quindi, per parlare come Bachelard, non-platonica e non-cartesiana, e di conseguenza doppiamente non-husserliana), né tantomeno ad una “praxis” (nessuna totalità compiuta di ciò che è matematico sembra circoscrivere con un limite incosciente e materno “ciò che fa” il matematico), ma (che riferisca l'attività matematica) precisamente ad un lavoro nel senso che abbiamo cominciato a definire.

A dire il vero, con la matematica moderna, è in gioco molto più di questo. Non solo la matematica è un lavoro (e gli oggetti matematici dei prodotti), ma addirittura suscita un ideale che è un abbaglio e che tuttavia essa *sembra* tendere a realizzare, mediante una suturazione ripetuta della ferita che la finitezza della sua nascita riapre in essa ad ogni tappa. Questo ideale è quello del prodotto *puro*, ovvero del prodotto che “include” l'ideale nella regola della sua produzione, o quello dell'oggetto *puro*, che viene totalmente og-gettivato (*ob-jeté*) all'interno e mediante il pro-getto (*pro-jet*) della sua rappresentazione. Un tale oggetto non sarebbe quindi più in grado di oggettivare niente attraverso la sua materia, come se questa fosse stata ridotta alla plasticità infinita del materiale assoluto e che, correlativamente, la sua formalità procedesse interamente da un decreto di formalizzazione.

Ebbene, è giustamente la matematica stessa, questo lavoro dell'infinità o quest'infinità del lavoro, che, quando risolve a proprio vantaggio la cosiddetta “crisi dei fondamenti”, permette all'epistemologo (ma certamente non a qualunque epistemologo) di scoprire ciò che non ci si aspettava di trovarvi, ciò di cui si sarebbe creduto il “prodotto” essenzialmente incapace: il fatto di offrirsi come un fenomeno, di appartenere ad un mondo, di far parte di una lingua, e quindi di essere accessibile [79] solo alla descrizione. Insomma: testimoniare ancora di una finitezza. Quella che viene chiamata, in un modo che confonde tutto, “la vittoria dei formalisti sui logici e gli intuizionisti”, significa certamente la capacità del lavoro di formalizzazione di riposare sul suo proprio gesto. Ma questa autarchia non implica né che la matematica, in quanto gioco di regole, sia un gioco “per giocare” (cioè un gioco fine a se stesso), nel quale le macchine di calcolo raffinerrebbero da sole un materiale senza opacità e senza resistenza, producendo una formalità che è la logica di niente, né tantomeno che per sfuggire a questo destino indegno (e soprattutto così manifestamente contrario all'esperienza del matematico) si debba fondare *dall'esterno* il lavoro matematico: o sull'esteriorità piena di un'intuizione senza forma ma capace di “dar vita” a delle forme, o sull'esteriorità vuota di un sedicente “calcolo” falsamente “logico”, che riguarda delle sedicenti forme di una sedicente “generalità” della proposizione. Questi tentativi di dare un fondamento alla matematica, o non saranno serviti a niente, o saranno serviti, senza saperlo, a mettere in crisi il concetto filosofico di fondamento. A maggior ragione se si ammette che la dimostrazione, attraverso la matematica stessa, dell'autonomia del proprio gesto non significhi affatto una sorta di auto-fondazione della

matematica *all'interno* del proprio sistema. Questa idea di “perigrafia” come dice Aristotele, cioè di ritorno circolare su di sé di una scrittura che dimostri il proprio principio in una delle sue proposizioni, trova in effetti nei teoremi di limitazione la dimostrazione della sua inconsistenza.

Da quanto detto, seguono tre conclusioni:

1. L'unione del lavoro e dell'infinità – che chiameremo ormai con una sola parola: la produzione – procede essa stessa da una finitezza essenziale del lavoro, che è detta “essenziale” perché il lavoro è possibile in essa alla sola condizione di lasciarsi lavorare dalla finitezza.

2. E ancora, il senso intrinseco della produzione consiste nel liberare e nel raccogliere, non le forme della finitezza *in quanto tale*, ma al contrario quelle in cui la finitezza inaugura *anche* la sua estinzione nell'infinità. Ogni materia, quand'essa si manifesta come tale, offre infatti la possibilità della propria riduzione ad un materiale; nessuna forma appare nella sua formalità senza aprire la strada ad una formalizzazione; l'uso più ristretto non può essere colto nella sua logica senza rendersi disponibile ad una traduzione in un sistema di equivalenti astratti.

3. La catastrofe della produzione (l'esaurimento del suo possibile) non è quindi dovuta al fatto che le idealità infinite siano sotto il giogo di una maledizione ontologica (credenza che è al principio

[80] di ogni attitudine reazionaria nella teoria e nella pratica), ma al fatto che si ceda all'illusione (che, in verità, è il loro *proprio* riflesso abbagliante) d'immaginare ch'esse nascondano la possibilità di compiere realmente il loro movimento in totale libertà, in altri termini in un “mondo”. Perché questa “possibilità reale” (puramente immaginaria) è precisamente ciò che proibisce la loro *possibilitas*. Ed è ciò in cui un limite non comanda, ma al contrario, un'assenza di limiti non solo non trova il suo inizio, ma non può nemmeno raccogliersi in se stessa. *Peras gar télos* (“Il compimento è un limite”): questo secondo assioma aristotelico, insieme a quello da cui siamo partiti (*apeiron ouk arké*) implica che le idealità infinite siano ugualmente senza fine (a-teliche). Se quindi ogni cosa nel mondo si lascia catturare dall'infinità, l'infinità, in se stessa, non può ridurre “senza resto” nessun modo d'essere dell'ente intra-mondano all'oggettività del prodotto, né “richiudersi” sul mondo, né tantomeno costituirsi essa stessa come un mondo sostitutivo.

Questa tentazione di una sorta di decollo ontologico fuori dall'attrazione della finitezza è pertanto l'anima stessa del mondo moderno – ciò che gli conferisce quell'aspetto “faustiano”. Se tuttavia questa tentazione non appare solo per il fatto che le idealità moderne sono proprie all'infinità, ma anche perché essa presuppone l'illusione della loro totalizzazione, come si costituisce allora quest'illusione? Per continuare a tessere la metafora del decollo, direi che questa si forma estrapolando una specie di accelerazione logica dovuta all'applicazione del

lavoro dell'infinità *a se stesso*, e il fatto che una tale applicazione sia indefinitamente possibile appartiene all'essenza dell'infinità. Ed è proprio all'essenza dell'infinità che si deve l'elaborazione progressiva della matematica moderna per opera di Cavalieri, Fermat, Pascal, e infine di Leibniz e Newton. Da un punto di vista ontologico infatti la matematica moderna ha il senso di un'accelerazione dell'infinità matematica grazie alla matematizzazione dell'infinito. Ma è da qui che proviene quest'illusione *razionale*, proprio a tutte le idealità infinite, per cui il loro senso le abita come se fosse anche il loro motore. In altri termini, come se la loro storia *reale* non fosse “in verità” nient'altro che la manifestazione della loro infinità *attuale*.

L'illusione consiste quindi nel confondere il regime *operativo* della logica dell'infinito – nel quale, come afferma il Leibniz matematico, *finitum interventu infiniti determinatur*, “intervento” al quale non c'è in effetti alcun limite assegnabile di diritto – con il suo regime metafisico, ovvero la finzione di una sostanzialità dell'infinito che sfocia direttamente nella sua manifestazione ordinata (in una “gloria”, come dice questa volta il Leibniz *onto-teologico*, di cui tutti i raggi *sarebbero* calcolati), pura auto-produzione di cui il reale *sarebbe* [81] l'apparenza “ben fondata”. È esattamente nella misura in cui la Ragione moderna non riesce a separare la sua operazione dal suo fantasma che quella che Dominique Janicaud chiama “*potenza* del razionale”, e che non è certamente una potenza delle Tenebre (uno dei suoi nomi è piuttosto “l'illuminismo”), si trasforma in puro e semplice *potere*, facendo calare su ogni finitezza la notte di uno smisurato asservimento. Forse non amiamo sentirci dire che siamo asserviti – e addirittura infinitamente – dal divenire stesso della nostra libertà. Ma questo può turbare solo finché non ci si rende conto di ciò che costituisce la sua essenza. La nostra libertà non è quella del libero sviluppo, né quella dell'innocenza, né tanto meno quella dell'abbandono: è quella della *maestria*, come essa stessa ha sempre affermato fin dalla sua prima formulazione. E per questa *maestria* non c'è niente di più difficile che ricordarsi ch'essa condivide con ogni gesto umano ciò che costituisce il loro destino comune: la beata opacità del loro principio (dico “beata” perché essa stessa ha come principio l'ombra feconda della mortalità, dove il divino ci fa sprofondare per tenerci fuori dalla sua portata.)

Non è difficile capire in che senso una potenza che si trasforma in puro potere e per la quale luccica l'immaginario della totalizzazione annunci, nel sistema che essa domina, degli inevitabili “scricchiolii”, voglio dire: prepara tutte le rivolte. Ma non bisogna neppure dimenticare (pena la caduta nell'illusione morale) che le rivolte stesse, sebbene siano dirette contro le conseguenze dell'illusione, evolvono *all'interno* dell'illusione, di cui non possono fare altro che condividere l'ambiguità *finché non ne avranno raggiunto il principio*.

Tuttavia termini come “asservimento” e “rivolta” sono delle allusioni ancora premature al nostro problema, di cui non va trascurato né il carattere storico-politico né la determinazione temporale ben precisa. Esse sono premature nella misura in cui potrebbero far credere che la storia della ragione basti a rendere ragione della storia, e che, tutto sommato, io mi diriga verso un neo-hegelianismo che si sarebbe semplicemente dotato, da un lato, di qualche

strumento d'analisi di tipo heideggeriano, e dall'altro, di qualche strumento epistemologico. Ma non si tratta di niente di tutto ciò, anche se in effetti qui si suppone che l'infinità del soggetto sia uno dei focolai della modernità. Allo stesso modo, aggiungendo immediatamente che il secondo focolaio della modernità consiste nell'infinità del Lavoro-Ricchezza, non intendo affatto dire che la produzione economica sia il solo motore di tutta la realtà moderna, compresa quella del suo sistema di idealità. Nessun marxismo, dunque, e nessun idealismo. Né un misto dei due.

Di cosa si tratta allora, e da dove passeremo per costruire una risposta alla questione iniziale? Diciamo schematicamente [82] che ci lasceremo guidare dall'omologia formale che esiste tra quelli che abbiamo chiamato i due focolai della modernità. Il che implica chiaramente qualcosa che in effetti c'è in Marx, e solamente in Marx. Mi riferisco all'analisi delle caratteristiche che sono del tutto specifiche al lavoro e alla ricchezza quando sono uniti, come le due teste di una sola e medesima Idra, in quello che chiamo “il Lavoro-Ricchezza”.

Eppure non risale al mondo moderno il fatto che il “lavoro” indichi la forma non-libera della “*poïésis*”, allo stesso tempo 1) nella sua finalità: provvedere alla vita materiale e solamente ad essa 2) nel suo rapporto a ciò che è (all'ente): trattarlo come materiale, senza tener conto delle sue forme essenziali (se non come restrizioni ai limiti), 3) e infine nella sua determinazione sociale, per cui il prodotto del lavoro (ad eccezione di ciò che è necessario alla sussistenza – e non all'esistenza – del lavoratore) è nelle mani del padrone. Tutte queste caratteristiche sono certo già quelle del lavoro dello schiavo nell'antichità e si ritrovano ugualmente nel lavoro servile del Medioevo. Ma ciò che ci costringe a ricordare queste trivialità è il fatto che fino a qui niente sembra ancora presupporre una relazione interna tra l'infinità del lavoro e quella della ricchezza. Lo schiavo serve a nutrire un cittadino greco libero, e nonostante la libertà civile sia minacciata dalla ricchezza, come Platone non smette di ricordarlo, quest'ultima non proviene né dal lavoro servile né tanto meno dalla divisione artigianale del lavoro, ma proviene dal commercio estero e può essere scongiurata solo nella misura in cui la *Polis* è in grado di mantenere il commercio effettivamente “all'esterno”, se non delle proprie mura, perlomeno del suo principio morale e politico. Allo stesso modo il signore feudale riceve la sua magnificenza dal lavoro che riscuote e ciò gli permette di conservare le sue armi, ma ignora ogni altra ricchezza rispetto a quella che viene così spesa nell'uso, ignora cioè la Ricchezza-Lavoro. Così, né nel mondo greco né nel mondo della cristianità, il principio d'infinità proprio all'equivalente generale (chiamiamolo più banalmente: il denaro) si congiunge nuovamente con il principio d'infinità proprio al lavoro. Manca loro dunque la capacità di innescare l'accelerazione delle loro infinità rispettive in un'infinitizzazione reciproca, comune, e in verità nuova, il cui nome, apparentemente benigno, è “produzione commerciale”.

Come noto, ci son voluti quasi cinque secoli perché questo fenomeno (la produzione commerciale) rivelasse tutti i suoi caratteri essenziali mentre estendeva il suo dominio ad ogni

realtà – cinque secoli per passare dalle corporazioni all'industrializzazione mondiale, attraverso le manifatture, la piccola e poi la grande industria nei contesti nazionali, e infine il cracking economico [83] delle sovranità nazionali nella formazione dei grandi insiemi produttivi in numero molto ridotto, i quali già fanno di non essere altro che dei sottoinsiemi di un insieme di tutti gli insiemi: l'Industria-Mondo (ovvero, il Mercato-Mondo).

Quando si prende in considerazione quest'evoluzione nel suo insieme, il punto da non perdere di vista è che la “produzione commerciale” non diventa “moderna” semplicemente perché cresce ad ogni tappa sempre di più, né semplicemente perché ogni volta accelera inoltre il movimento che esprime la famosa formula di Marx D-M-D – né tantomeno perché essa si dispiega “*all over the World*”. Il problema, se ricordate ciò che abbiamo detto poco fa, non risiede nel semplice fatto dell'accelerazione dell'infinità: il problema appare unicamente là dove la produzione non è più possibile se non alla condizione di *incorporare nel* suo sviluppo reale, l'illusione di un'infinità in atto, ovvero l'illusione di una totalità-in-sé. A partire da questo momento, nel quale la soluzione metafisica della sua logica diventa indispensabile al suo funzionamento effettivo, la produzione è costretta (tra l'altro indipendentemente dalle sue intenzioni e le sue rappresentazioni esplicite – per esempio morali) a *divorare*, per così dire, ogni limite, esterno o interno.

Per quanto riguarda il commercio in senso proprio, questo non diventa “commercio mondiale” semplicemente perché, a partire dalle Grandi Scoperte (Cristoforo Colombo, Amerigo Vespucci, Magellano, Marco Polo e altri) si diffonde ovunque nel mondo; esso diventa commercio *mondiale* in un senso essenziale solo quando tutti gli aspetti del commercio (prezzo delle materie prime, costo del lavoro, costo dei trasporti in tutte le loro forme, cambiamento incessante dei metodi tecnici, apertura di nuovi mercati, sistema monetario, regolamentazione giuridica, ecc...) diventano innanzitutto sempre di più dei fattori interdipendenti, e sono inoltre tutti determinati a livello globale. Per di più, l'espressione “commercio mondiale” (ma è senza dubbio il momento di parlarne nella lingua originale americana, più rivelatrice in effetti di ciò che è in gioco), diciamo quindi che l'espressione *World-Trade* acquisisce pienamente il suo significato ontologico quando non significa più solamente che l'estensione del commercio alle dimensioni del mondo sia diventata l'essenza stessa del commercio, ma ancor più questo strano fatto per cui “il mondo è commercio”. Ciò significa che ogni realtà (non solo nella “sfera” della produzione commerciale, ma anche nella “sfera” politica, intellettuale, artistica, educativa, ecc. - e fino alla “sfera” religiosa), [84] *semplicemente non può esistere* senza essere subordinata al commercio, senza entrare in una logica commerciale. Tuttavia il carattere astratto e infinito di questa logica, ormai all'opera in ogni attività umana come il suo “lato commerciale”, non avendo niente a che vedere con le caratteristiche intrinseche e i bisogni essenziali delle diverse sfere appena menzionate, fa sì che gli accada, come aveva già capito Aristotele, ciò che accade necessariamente a quel che è per essenza finito, se lo si mescola anche solo con una goccia di infinità: la sua scomparsa a



causa di un'infinitizzazione dilagante.

Il titolo che ho scelto impone che ci si limiti a considerare in che modo un tale destino si realizzi nella sfera detta “politica”. Esso si realizza a partire dal momento in cui il carattere trascendentale della preoccupazione politica – diciamo: l'essere responsabile dell'essere-incomune in quanto tale e in totalità – diventa “moderno” nel senso compiuto di questa determinazione epocale. Ovvero quando si raggiunge il momento in cui la società, definita come corpo produttivo, è in grado di “piegare” la responsabilità politica stessa (nel senso del “*to curb*” umano). Pertanto i “valori morali”, benché siano sempre invocati (e dio sa quanto lo siano! Lo scatenarsi dei moralismi di ogni obbedienza non è altro che un sintomo di paralisi etica), sebbene tra i cittadini cresca sempre, forse più forte che mai, un grido di rivendicazione per più libertà o più giustizia, e infine per quanto tali valori ispirino effettivamente gli uomini politici (perché no?) – non sono nemmeno più in grado di governare una realtà originariamente e definitivamente dedita alla “produzione”. O meglio, queste stesse esigenze morali possono essere veramente “efficaci” solo nella prospettiva della realtà moderna come realtà produttiva. Per esempio, l'interesse della politica per il lavoro e il lavoratore si limita a preoccupazioni come il calo del tasso di disoccupazione e/o la crescita della formazione professionale, senza mai poter raggiungere, e ancor meno trasformare, la riduzione di ogni lavoro (compreso il lavoro intellettuale) ad un semplice dispendio di forza lavoro. Quest'ultima espressione non è solo un'espressione di Marx come critico dell'economia politica, ma indica il fatto che, nella sua determinazione moderna compiuta, il lavoro non offre più alle “forze essenziali dell'uomo” (in linguaggio marxiano), o al “*Dasein* nell'uomo” (in linguaggio heideggeriano), la possibilità di impegnarsi e di realizzarsi attraverso esso. Naturalmente, si potrebbe fare un'analisi simile a proposito del sistema educativo, del settore culturale (espressione di cui vi lascio assaporare l'orrore), della degenerazione della funzione politica da un lato in tecno-burocrazia e dall'altro in *gang* demagogica [85], della degenerazione dell'informazione in formazione collettiva all'Informe in quanto tale, della giustizia in ausiliaria della polizia, ecc...ecc... Ciò che conta non è in questa panoramica, che ognuno potrà fare per conto suo. L'importante è, ancora una volta, il fatto che attraverso tutti questi fenomeni si realizzi e si dissimuli al tempo stesso un medesimo momento epocale, che potremmo forse chiamare *l'invaginazione della totalità*, il bisogno “*to keep everything under control*”. Ciò che è accaduto in Germania negli anni trenta può quindi essere concepito come una sorta di modello ontico-ontologico di ciò che ci minaccia in senso strettamente ontologico, senza però cadere in nessuna confusione né estrapolazione ingenua. Concluderò dunque così.

Non c'è dubbio infatti che la situazione molto particolare in cui si trovava la Repubblica di Weimar spieghi l'evidenza con la quale allora emerse il *bisogno di totalità*. Il ritardo storico della Germania dopo la disfatta fa apparire la costruzione politica di Weimar come una semplice facciata che nasconde a mala pena un compromesso di fatto tra gruppi sociali e

politici: non posso fare altro che rimandare su questo punto alle analisi di Franz Neumann sul pluralismo weimariano e l'ideologia del “centro cattolico”. Qualcuno potrebbe forse dire che la totalità politica che in francese chiamiamo “lo Stato” non è mai stata nient'altro che un'entità: qualcosa di “immaginario” (come ogni altra forma d'identità). E questo è vero. Ma è anche vero, sempre che si accettino gli insegnamenti di Freud, di Lacan, e di Castoriadis, che l'immaginario *funziona*, mentre una semplice facciata non fa altro che nascondere il modo in cui altre forze sono all'opera. Paesi come l'Inghilterra, gli Stati Uniti, e la Francia, sono entrati nella modernità grazie al fatto che le differenze (o piuttosto le tensioni) tra le diverse componenti del corpo produttivo fossero contenute e regolate dal peso simbolico della “volontà generale” trascendentale. Lascio da parte per il momento l'eventualità che questo processo di recupero del reale e del simbolico, sempre immaginario ad un certo livello, non fosse anche, e fino a che punto, un processo nevrotico. Non m'interrogherò nemmeno sulla paranoia collettiva che i corpi produttivi moderni sviluppano compulsivamente quando hanno bisogno di mobilitare la totalità in modo esplicito e realista – esigenza che non può essere soddisfatta in nessun modo, essendo la totalità immaginaria. Perché questi due disordini delle società moderne (in senso medico) sono un requisito interno all'ordine ontologico al quale appartengono, a seconda ch'esse siano capaci di svilupparsi nell'ambito dell'illusione inconscia dell'infinito in atto o che esse abbiano raggiunto il limite in cui non possono più “progredire” se non incorporando il limite stesso.

[86] Segnalerò invece che all'epoca di Hitler, il caso tedesco non corrispondesse né alla prima né alla seconda circostanza. La brutale concentrazione monopolistica del Capitale e la razionalizzazione dilagante della produzione industriale di cui la Germania fece allora l'esperienza erano in verità dei fenomeni senza precedenti in Europa. In realtà, un processo comparabile ebbe luogo nella stessa epoca negli Stati Uniti. Ma nei due paesi la situazione era molto diversa. Negli *States* poté svilupparsi un potente movimento popolare anti-monopolio, animato dagli stessi Theodor Roosevelt et Woodrow Wilson, e in questo modo la classe operaia fu in grado di combattere e di digerire allo stesso tempo, un'accelerazione molto rapida della produzione infinita. Niente di tutto sarebbe potuto accadere in quell'epoca in Germania, dove i sindacati, il partito socialista e il partito comunista, guardavano alla concentrazione monopolista come ad una tappa inevitabile dello sviluppo del Capitale, conformemente al lato metafisico del pensiero di Marx: la classe operaia tedesca fu quindi puramente e semplicemente ridotta all'obbedienza. D'altra parte i capitani d'industria dovevano affrontare una casta militare e una classe di grandi proprietari terrieri che (a differenza di quanto fecero la nobiltà inglese o francese fin dal XVII secolo) non si erano mai alleati con la classe media dei commercianti e dei giuristi. La costruzione politica della Repubblica di Weimar non era quindi nient'altro che una cornice vuota nella quale delle componenti sociali eterogenee (per non parlare della diversità delle origini nazionali e delle obbedienze religiose) sono state costrette ad entrare senza alcun “*melting process in the*

*modern pot'*. Ecco perché, se non vado errato, ben prima della crisi del 1929, l'assenza di unità darà luogo ad un'esigenza di *uniformità sociale* e di *guida politica*, grazie alle quali la Germania verrà spinta fino al più alto livello della produzione e della tecnica moderna, in modo da diventare finalmente anch'essa nella Storia una *nazione potente*.

Qui il punto importante è che nessuna delle tre espressioni appena sottolineate mantenga lo stesso significato ch'esse hanno in una società moderna in senso proprio. In effetti "l'uniformità sociale" non ha niente a che vedere con l'unità formale e la conformità materiale che si producono in una democrazia industriale, non più di quanto la "guida politica" coincida con la nozione classica di "governo". E per quanto riguarda l'ambizione tedesca di diventare una potenza di rango mondiale, la storia degli anni trenta ha mostrato chiaramente che non si trattava affatto dell'ambizione di integrare la "Società delle Nazioni", né tantomeno di avere un piede nell'organizzazione della produzione e del commercio su scala mondiale.

[87] Per quanto riguarda l'uniformità sociale nel senso nazionalsocialista, essa era di tutt'altro genere rispetto alla lenta armonizzazione dei costumi che, da noi, si è aggiunta all'uguaglianza formale davanti alla legge: non si trattava affatto di un livellamento progressivo del "*way of life*" attraverso il lavoro e il denaro che, sebbene a livelli diversi, era già a quest'epoca una caratteristica delle società moderne in Europa e in America. Il nazionalsocialismo era un ideale egualitario grossolano su base razziale, che del resto è rimasto un ideale vuoto. Il suo contenuto reale era la mobilitazione diretta di ogni commercio e di ogni mestiere – in definitiva di ogni "condizione di vita" – sotto la volontà del capo, grazie ad un partito nazista che proliferava in ogni ramo d'attività. Fu un processo d'unificazione assolutamente nuovo, benché al suo inizio alcuni l'abbiano mal compreso (tra cui probabilmente i dirigenti cattolici) scambiandolo per una sorta di *remake* del sistema premoderno delle gilde. In realtà, il significato essenziale di questo fenomeno va cercato nell'interpretazione della celebre espressione che da lungo tempo ne caratterizza gli aspetti più evidenti come fossero quelli di una "mobilitazione totale".

Prestiamo attenzione al fatto che la totalità in questione sia un concetto ontico-ontologico, e non ontologico. Il fatto che la mobilitazione debba essere "totale" significa semplicemente che non risparmierà nessuna parcella sociale. Il senso ontologico della "mobilitazione totale" va cercato altrove, e più esplicitamente nel nuovo concetto epocale nascosto sotto la metafora militare. Per ogni struttura sociale (qualunque essa sia: famiglia, commercio, autostrade, rapporti sessuali, sport, sistema educativo, e anche le scienze della natura o le scienze umane) diventare "mobile" significa poter assumere qualsiasi forma richiesta dai bisogni dell'avventura politica. Come se essa non avesse una forma propria. La mobilitazione totale non significa quindi nient'altro che il tentativo di ridurre la sostanza sociale ad una sorta di materia plastica.

Forse ci si accorge allora che, in una certa misura, lo scopo sia qui lo stesso al quale tende il nostro sistema produttivo democratico – se non fosse che negli anni trenta il modo in cui si

riduceva ogni tipo di struttura sociale ad un materiale amorfo a disposizione di una volontà politica esteriore e assoluta fu immediato, evidente e brutale. Fu uno sforzo per produrre dei cambiamenti radicali *nel bel mezzo della realtà*. Al contrario – in conformità a ciò che si è detto un istante fa – la produzione moderna, in quanto produzione e del soggetto autonomo e della ricchezza automatica, è un'impresa immaginaria.

[88] Di conseguenza, l'assurdità ontologica che essa nasconde non esplode con l'immediatezza, la violenza, e la grottesca crudeltà dimostrate dalla “rivoluzione” nazista. L'infinità moderna opera senza dare nell'occhio, tra misure temporanee e palliativi di ogni sorta. È inoltre capace di truccare con diverse “giustificazioni” morali o sociali il tipo di sviluppo che in realtà è stato pianificato per una sola ed unica ragione: accrescere la ricchezza. Mi limiterò a citare come esempio un solo fenomeno, particolarmente virulento in Europa, mentre qui (negli Stati-Uniti) il suo carattere illusorio e le sue conseguenze perverse sono già riconosciute da tempo. Si tratta del tentativo di modellare “a tutti i livelli” il sistema educativo sui bisogni delle società industriali e commerciali. Ciò ha prodotto una situazione estremamente confusa, nella quale un nuovo tipo di studenti, che si credono “professionalmente formati”, si rivelano in realtà incapaci di rinnovare le abilità che hanno acquisito, per mancanza di una conoscenza teorica degna di questo nome, e per questa stessa ragione sono egualmente incapaci di sostenere l'evoluzione dei cambiamenti incessanti che si producono nei metodi, nei materiali e nei linguaggi. Ci si potrebbe quindi domandare se tutti questi rumorosi appelli in favore dell'adeguamento del sistema educativo ai bisogni del mondo degli affari non siano piuttosto il sintomo di un “divenire-affare” dell'educazione stessa. Per non parlare del fatto – di cui i Tempi moderni hanno cancellato quasi interamente il ricordo nella nostra memoria – che lo scopo più alto e necessario dell'educazione dovrebbe consistere nell'introdurre l'umanità a ciò che, nei primi fondamenti così come nei fini ultimi di ogni tipo di conoscenza o arte, continua ad essere essenzialmente inutile, voglio dire: una sorta di libero gioco e di piacere formale.

L'occupazione – o piuttosto la dialettica dell'occupazione e della disoccupazione – potrebbe fornirci un altro esempio. Perché ciò che le disavventure degli studenti professionalmente formati ci insegna, il lavoro qualificato ce lo mostrerebbe, da parte sua, con uguale evidenza. Su più ampia scala e con delle conseguenze ancora più gravi. Ma non avendo più tempo, permettetemi a questo proposito di rimandarvi all'analisi dei nuovi mestieri e della flessibilità del lavoro che ho pubblicato sulla rivista californiana *Topoi* (ottobre 1988) con il titolo: *Who's coming after the subject ?*

Il punto importante che vorrei invece sottolineare in questa occasione è che il processo infinito di crescita della produzione ha ormai oltrepassato il limite al di là del quale non è più possibile nascondere il proprio bisogno di totalità. Ciò vale tanto per la totalità interna quanto per la totalità esterna, [89] voglio dire sia per ciò che riguarda la vita sociale e politica all'interno di un determinato corpo produttivo, sia per ciò che riguarda questo “nuovo ordine”

che le nazioni industrializzate e ricche tentano di imporre al resto del mondo. È tempo di trarre qualche conclusione. Saranno soltanto due, e saranno brevi:

1) La prima è che dall'avvenire (un “avvenire” che a dire il vero dà ampiamente inizio al nostro presente) bisogna aspettarsi dei *sussulti del finito* nei confronti di questa colonizzazione crescente di ogni ambito intra-mondano attraverso la “totalizzazione dell'infinità”, la quale rappresenta il motore epocale di tutta la nostra storia (e di tutte le nostre storie), ovvero attraverso l'invaginazione della formalità del mondo nel tessuto e nel regime delle “realtà” stesse.

2) La seconda, è che con il termine “sussulto” non intendo necessariamente qualcosa di sano. Anche l'agonia ha dei sussulti. Il termine fa generalmente parte (nel bene e nel male) del linguaggio politicante, la cui caratteristica è di esortare ad una certa “idea”, ma che resta ancora l'idea di una certa “realtà”, data o presunta (presunta tale). Lo stesso vale per l'idea di una realtà nazionale, e ugualmente per l'idea di un diritto internazionale. Ma se tutti questi discorsi sono chiamati “politicanti” (il che significa che sono incapaci di dar vita ad una qualunque politica) è proprio perché non si rendono conto che ormai tutta la realtà si sottrae, essendo già stata trasformata in semplice materiale per la realizzazione dell'illusione che abbiamo descritto.

Quest'ultima può sembrare una conclusione disincantata, ed è vero ch'essa implica una certa rinuncia ad un’“azione” definibile fin d'ora. Ma non si schiera neppure al fianco delle lamentele sulla “decadenza”. Essa intende piuttosto far intravedere che lo strano ritirarsi del diventare-mondo della Produzione di fronte ad ogni tentativo di avere immediatamente “presa” su di essa, di cui niente ci dice che sia “definitivo” né “irrimediabile” (non si capisce infatti perché la totalizzazione infinita avrebbe ricevuto delle promesse dall'avvenire), apre per noi la possibilità di un altro ritirarsi: quello di un lavoro di pensiero che ci prepari a cogliere il *Kairos* di molteplici battaglie future in vista di un modo nuovo di fare-mondo, non appena questo “momento favorevole” dovesse presentarsi. Perché ci rifiutiamo di credere che possa realmente realizzarsi il momento avverso, quello in cui tutto ciò che ci resterà di intelligenza e di coraggio ci porterebbe a scoprire con stupore, come se avesse il valore di una frase speculativa o di un oracolo – ahimè decifrato troppo tardi – la seguente sequenza verbale ultra-banale e sentita cento volte:

“Allontanatevi dai binari. La chiusura delle porte è automatica.”

*Tradotto da Alessandro Trevini Bellini<sup>5</sup>*

---

<sup>5</sup> Desidero ringraziare Elisabeth Rigal, curatrice testamentaria di Gérard Granel, per la concessione dei diritti e per aver supportato il lavoro di traduzione. Un ringraziamento particolare va a Anna Bonalume e a Laura Trevini Bellini per i preziosi consigli e gli indispensabili suggerimenti, nonché per la rilettura sistematica dell'insieme.