



# CONSECUTIO RERUM PEOPLE HAVE THE POWER

FORZA, LIMITI E CONTRADDIZIONI  
DI UN CONCETTO MODERNO

A CURA DI STEFANO VISENTIN

ANNO IV, N. 8 (2/2019-2020)



**CONSECUTIO RERUM**

**PEOPLE HAVE THE POWER**  
**Potenza, limiti e contraddizioni**  
**di un concetto moderno**

**a cura di Stefano Visentin**

**Direttore editoriale:**

Roberto Finelli  
Francesco Toto

**Comitato direttivo:**

Roberto Finelli (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma La Sapienza), Francesco Toto (Univ. Roma Tre)

**Comitato scientifico:**

Emmanuel Barot (Univ. Toulouse), Luca Basso (Univ. Padova), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X) Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Vittorio Morfino (Univ. Milano-Bicocca), Stefan Nygård (Univ. Helsinki), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Piro (Univ. Salento), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), C.D.C. (David) Reeve (Univ. North Carolina), Emmanuel Renault (Univ. Paris X), Massimiliano Tomba (Univ. Padova), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

**Redazione:**

Miriam Aiello, Sergio Alloggio, Luke Edward Burke, Matteo Caiazzi, Luca Cianca, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Carla Fabiani, Valeria Finocchiaro, Pierluigi Marinucci, Jamila Mascat, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Gianpaolo Pepe, Giacomo Rughetti, Michela Russo, Marco Solinas, Sebastiano Taccola, Laura Turano.

Anno IV, n. 8 (2/2019-2020), Roma  
a cura di Stefano Visentin

Immagine di copertina: George Segal – Street Crossing.

Rivista semestrale peer review.

**ISSN: 2531-8934**

**www.consecutio.org**

# “People have the power”

## Potenza, limiti e contraddizioni di un concetto moderno

a cura di Stefano Visentin

### Editoriale

p. 7 Stefano Visentin, “*People have the power*”

### Monografica (I) – Figure del popolo tra XIX e XX secolo

p. 15 Maurizio Ricciardi, *Politizzare il popolo. Semantiche del soggetto collettivo in Germania tra il 1848 e il nazionalsocialismo*

p. 41 Javier Balsa, *Il popolo in Marx (dal giovane Marx al 18 Brumaio di Luigi Bonaparte)*

p. 73 Domenico Palano, “*Sotto la vernice lucente delle civiltà moderne*”. “*Razza*”, “*popolo*” e “*folla*” nella psicologia collettiva di Gustave Le Bon: appunti di rilettura

p. 111 Patricia Chiantera, *Democrazia diretta e controllo del mercato? Un’antinomia del primo populismo americano*

p. 131 Stefano Visentin, “*Un popolo innumerevole*”. Frantz Fanon e l’invenzione di una nazione

p. 163 Alberto Toscano, *A Just People, or Just the People? Althusser, Foucault and Juridical Ideology*

## **Monografica (II) – Presenza e assenza del popolo nel dibattito politico contemporaneo**

- p. 185 Rocco Picciotto Maniscalco, *Popolo, domande sociali e istituzioni populiste. Populismo in e oltre Laclau*
- p. 201 Giorgio Cesarale, *Dal popolo ai suoi soggetti: cittadini, denizens, lavoratori nell'epoca neoliberista*
- p. 223 Roberta Ferrari, *Da Olympe de Gouges alla Rojava. La critica femminista del popolo tra differenza e uguaglianza*
- p. 251 Adalgiso Amendola, *I popoli mancati del momento populista e le sfide dell'eterogeneità*

## **Recensioni e segnalazioni**

- p. 263 Oscar Oddi, *Aldo Natoli. Storia di un comunista senza partito*
- p. 287 Roberto Finelli, *Una critica del capitale messa in versi: la poesia civile di Cristina Corradi. Recensione a Destini Capitali (Ensemble, 2020)*
- p. 299 Mattia Di Pierro, *Recensione a Filosofia sociale. Un'introduzione (Le Monnier, 2018)*
- p. 305 Catherine Dromelet, *Recensione a Entre nature et histoire : Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne (Classiques Garnier, 2017)*

## Editoriale

### “People have the power”

*I awakened to the cry  
That the people have the power  
To redeem the work of fools  
Upon the meek the graces shower  
It's decreed the people rule.  
Patti Smith, People have the power*

Con buona pace di Patti Smith e della sua splendida canzone, “il popolo ha il potere” non è un grido rivoluzionario che sveglia di sobbalzo gli uomini e le donne che vivono nel mondo globalizzato (il brano è del 1988), bensì costituisce uno dei capisaldi della politica occidentale (e non solo) da almeno due secoli; da quando, cioè, le due grandi rivoluzioni della fine del XVIII secolo generatesi nel Nordamerica e in Francia hanno stabilito, rispettivamente, che:

Noi teniamo per certo che queste verità siano di per se stesse evidenti: che tutti gli uomini sono creati eguali, che essi sono dotati dal loro Creatore di certi Diritti inalienabili, che tra questi vi siano la Vita, la Libertà ed il Perseguimento della Felicità. Che per assicurare questi diritti sono istituiti tra gli Uomini i Governi, i quali derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati. Che quando un qualsiasi Sistema di Governo diventa distruttivo di questi fini, è *Diritto del Popolo di alterarlo o di abolirlo e di istituire un nuovo Governo*, ponendone il fondamento su questi principi ed organizzandone i poteri in una forma tale che gli sembri la più adeguata per garantire la propria sicurezza e la propria Felicità<sup>1</sup>.

*I rappresentanti del popolo francese* costituiti in Assemblea Nazionale, considerando che l'ignoranza, l'oblio o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le uniche cause delle sciagure pubbliche e della corruzione dei governi, hanno stabilito di esporre, in una solenne dichiarazione, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo, affinché questa dichiarazione costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, rammenti loro incessantemente i loro diritti e i loro doveri; affinché maggior rispetto ritraggano gli atti del Potere legislativo e quelli del Potere esecutivo dal poter essere in ogni istante paragonati con il fine di ogni istituzione politica; affinché i reclami dei cittadini, fondati d'ora innanzi su dei principi semplici ed incontestabili, abbiano sempre per risultato il mantenimento della Costituzione e la felicità di tutti<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti*, in Bonazzi (1999, 7; corsivo mio).

<sup>2</sup> *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, in Sileoni (2008, 9; corsivo mio).

Nell'affermare da un lato l'indipendenza dei cittadini delle colonie nordamericane dall'Inghilterra, dall'altro la volontà di sovvertire la struttura del governo e della società francesi, queste due dichiarazioni fanno esplicito riferimento al popolo come fonte di legittimazione di una nuova sovranità, fondata su un potere costituente che travolge l'ordine preesistente per dare una nuova forma ai rapporti politici, sociali ed economici<sup>3</sup>. Se poi si volesse andare a cercare la genesi teorica di questo potere, occorrerebbe tornare indietro di oltre un secolo, all'opera di Thomas Hobbes e di altri pensatori del contrattualismo, che fanno del popolo il perno concettuale attorno al quale si sviluppa la forma politica moderna, cosicché si può ben affermare che non c'è Stato (moderno) senza popolo (sovrano)<sup>4</sup>.

Il popolo, dunque è il soggetto politico per eccellenza della modernità, e il concetto di sovranità popolare è la "parola magica"<sup>5</sup> che permette la fuoriuscita dalla crisi cinque-seicentesca dettata dalle guerre di religione e il superamento del pluralismo caotico e anti-economico dell'*Ancien Régime*. Pertanto, piuttosto che affermare che il popolo moderno detiene un potere politico assoluto, che interviene sulla società ricomponendone di continuo gli scarti e le tensioni generati dal rapporto di capitale, senz'altro più stimolante è tentare di comprendere come esso si costituisca e come operi, ovvero di che genere sia il potere che possiede; e qui le cose possono farsi oltremodo complicate. Soltanto per fare un esempio, tornando alla canzone di Patti Smith, essa attribuisce al popolo "il potere di sognare (*the power to dream*)": un potere formidabile, che riguarda il presente come il futuro, una forza rivoluzionaria che mette in gioco l'immaginazione collettiva, ma che tuttavia può facilmente rovesciarsi in incubo, e da sogno a occhi aperti diventare un orizzonte distopico popolato da sonnambuli<sup>6</sup>.

Il presente numero di «Consecutio Rerum» è pensato come una sequenza di sondaggi – che in parte dialogano tra loro – attorno alle vicissitudini del concetto di popolo dopo la sua "consacrazione" rivoluzionaria, a partire cioè dagli inizi del secolo XIX, per giungere fino ai dibattiti dei nostri giorni. Ovviamente non era possibile dare una rappresentazione minimamente esaustiva degli autori e delle correnti di pensiero che negli ultimi due secoli hanno affrontato un simile tema<sup>7</sup>; per questo si è voluto

<sup>3</sup> Cfr. Negri (2002); Ricciardi (2001).

<sup>4</sup> Per una lettura in chiave storico-costituzionale di questa vicenda teorica si vedano almeno Duso (1999) e Duso, Chignola (2008).

<sup>5</sup> Così Ricciardi (2020).

<sup>6</sup> Una stimolante riflessione su questo "rovesciamento" è presente in un romanzo di Wu Ming ambientato durante la Rivoluzione francese: cfr. Wu Ming (2014).

<sup>7</sup> Per una ricostruzione più ampia, che giunge fino alla conclusione della I guerra mondiale, cfr. Ruocco, Scuccimarra (2012); Bonaiuti, Ruocco, Scuccimarra (2014).



piuttosto provare a riflettere intorno ad alcuni plessi concettuali ritenuti particolarmente ricchi e problematici, cercandoli in momenti e in luoghi diversi, anche al di fuori della cornice europea; e, in un secondo momento, di dare conto di alcuni tratti della ripresa contemporanea di interesse per il popolo, soprattutto all'interno di e in relazione a determinate linee teorico-politiche, quali il femminismo, le nuove teorie della cittadinanza, il populismo, e infine gli aspetti politici del neoliberalismo.

Prima della sua concettualizzazione moderna, in età tardo-medievale e poi umanistico-rinascimentale il riferimento al popolo esprimeva perlopiù l'insieme composito dei governati, che mantenevano tuttavia una specifica presenza nella città o nel regno, nella misura in cui contribuivano in diversa misura e con differenti modalità alla produzione di una armonia tra le parti che componevano la comunità. Una perfetta descrizione iconica di questa "posizione" del popolo nello spazio politico è presente in un'opera pittorica molto nota, ovvero l'affresco di Ambrogio Lorenzetti su *Gli effetti del Buon Governo*, conservato nel Palazzo Pubblico di Siena e databile al 1338-1339: affresco peraltro già commentato da numerosi studiosi del pensiero politico<sup>8</sup>. In particolare, l'immagine di una corda che, partendo dalla mano destra dal governante, congiunge i 24 cittadini allineati ai suoi piedi (che rappresentano le diverse parti del popolo senese), per raggiungere la Concordia e infine la Giustizia, simboleggia l'unione armonica – la "*con-cordia*", appunto – che garantisce, ben oltre le virtù del governante, l'unità e la pace nella città. Come è ben noto, la composizione plurale e articolata del popolo tre-quattrocentesco subisce una radicale rivisitazione nella cosiddetta "dottrina degli umori" machiavelliana, dove non solo le componenti cittadine sono ridotte a due (i Grandi, cioè le famiglie aristocratiche, e il Popolo, ovvero l'insieme degli "ignobili"), ma esse si trovano in una posizione di conflittualità perenne e insuperabile, tale da rendere impossibile qualsiasi ricomposizione armonica<sup>9</sup>.

La lunga storia della costruzione filosofica (a partire dalla teoria hobbesiana della rappresentanza) e poi storico-politica (con le rivoluzioni moderne) del popolo come unità sulla quale si costituisce il potere sovrano dello Stato è anche, se non soprattutto, il tentativo di neutralizzare qualsiasi riemersione di questa eredità machiavelliana del popolo come parzialità, con il suo portato di faziosità che minaccia costantemente l'unità dell'ordine costituito. Sul rischio che il popolo generi al suo interno delle fazioni ingovernabili insistono due pensatori di importanza fondamentale per la

<sup>8</sup> Cfr. Skinner (1999); Schiera (2010).

<sup>9</sup> Cfr. Raimondi (2015); Visentin (2015).

trasformazione dell'evento rivoluzionario in ordinamento costituito: James Madison negli Stati Uniti, e l'abate Sieyès in Francia. Entrambi, pur senza citare Hobbes, individuano nel dispositivo della rappresentanza<sup>10</sup> lo strumento idoneo per cancellare qualsiasi elemento di parzialità che impedisca al popolo di presentarsi come principio unitario e omogeneo. Analogamente in Rousseau, secondo l'illuminante interpretazione althusseriana, il riferimento al contratto sociale diventa uno strumento di giuridicizzazione del popolo attraverso un eccesso di alienazione che permette di cancellare qualsiasi corpo intermedio esistente tra l'individuo e la totalità: "The individual can only rise to the collective as long as he is not ensnared in the group, as long as the immanent identification of citizen and people is not inhibited or deflected by other collective formations or investments"<sup>11</sup>.

Tuttavia quello che la storia del pensiero politico dei secoli XIX e XX – secoli che vedono il prepotente ingresso delle masse nella vita politica degli Stati – ci racconta è anche il riprodursi di un elemento di resistenza del popolo rispetto a se stesso: o, per meglio dire, l'emergenza discontinua ma costante di un elemento di parzialità che rilutta a farsi assorbire nel soggetto universale del popolo come unità rappresentativa. Questa resistenza assume nomi e significati diversi: la genesi del proletariato come un Quarto Stato in seno al Terzo, divenuto ormai detentore del potere sovrano<sup>12</sup>; la persistente "tensione tra il popolo sociologico e quello politico" nella Germania di metà '800<sup>13</sup>; la crisi del corpo sociale francese, culminata nella vicenda della Comune parigina, che viene interpretata da Gustave Le Bon come il divenire folla del popolo stesso, condannato così "ad oscillare continuamente dalla più furibonda anarchia al più pesante dispotismo"<sup>14</sup>; l'ambivalenza del riferimento al *plain people* nel populismo statunitense<sup>15</sup>; l'insorgenza del popolo algerino nei confronti del potere coloniale e la frattura dell'idea di un unico popolo gerarchicamente ordinato<sup>16</sup>, a lungo sognata dai governanti francesi, in due nazioni in lotta tra loro<sup>17</sup>.

In questa prospettiva, il riferimento al popolo si confronta di volta in volta con altre determinazioni storiche del soggetto collettivo, dando vita a inedite sovrapposizioni, parziali o totali (ad esempio quella già citata tra

---

<sup>10</sup> Cfr. il *Paper 10* di Madison in Hamilton, Jay, Madison (1997); Sieyès (2016, cap. V).

<sup>11</sup> Toscano (*infra*, 172).

<sup>12</sup> Cfr. Balsa (*infra*, 41-72).

<sup>13</sup> Ricciardi (*infra*, 19).

<sup>14</sup> Le Bon, citato da Palano (*infra*, 73-110)

<sup>15</sup> Chiantera (*infra*, 111-130)

<sup>16</sup> Su questa idea, coltivata soprattutto dal governo De Gaulle, cfr. Bras (2018).

<sup>17</sup> Visentin (*infra*, 135).

popolo e folla), o in altri casi a mutazioni e scivolamenti semantici rilevanti: caso paradigmatico è il significato che il nazional-popolare assume nella tradizione comunista francese e italiana successiva alla II guerra mondiale, e che subirà violenti attacchi da sinistra durante il “lungo ‘68”<sup>18</sup>. Altrettanto complesso e articolato risulta il contenuto che il popolo assume durante l’emergenza ottocentesca e primo-novecentesca dei nazionalismi<sup>19</sup>, o, viceversa, nella crisi del nesso popolo-Stato nazione indotta dalle lotte coloniali<sup>20</sup> e postcoloniali<sup>21</sup>, o ancora con quello sgretolarsi della cittadinanza welfarista durante gli anni ‘70 del secolo scorso che, se da un lato segna l’egemonia di un neoliberismo globale che gerarchizza la cittadinanza in una molteplicità di figure<sup>22</sup>, dall’altro apre spazi inediti di valorizzazione delle differenze inassimilabili all’universalismo astratto del popolo sovrano, come quelle agite dalla rivolta femminile<sup>23</sup> o dall’eterogenea moltitudine di nuove soggettività del lavoro<sup>24</sup>, *in primis* le soggettività migranti, nel loro duplice portato di assoggettamento e di rifiuto della gerarchizzazione operata dal combinato disposto del razzismo e dello sfruttamento capitalista.

La storia del concetto di popolo che emerge da questo numero, seppure nella sua inevitabile incompletezza, ci racconta dunque di una sua implicita polemicità, empirica prima ancora che teorica, che rilutta a lasciarsi pienamente sussumere nella costruzione storica del popolo sovrano: la storia di una forza che è anche un limite, ovvero di una compresenza di istanze costituenti dell’ordine statale e di spinte distruttive del medesimo ordine, queste ultime spesso lette attraverso il ritorno di un’immagine popolare segnata dallo scatenamento delle passioni, dominata dall’istinto e da una “scarsa attitudine al ragionamento”<sup>25</sup>; un riferimento alla dimensione affettiva e immaginativa che, al tempo stesso, può venire valorizzata come critica immanente alle contraddizioni della razionalità politica moderna – ad esempio nell’opera di Fanon<sup>26</sup>, o più recentemente in quella di Laclau<sup>27</sup> e di una parte significativa della critica femminista<sup>28</sup>. In questi ultimi casi,

<sup>18</sup> Toscano (*infra*, 163-184).

<sup>19</sup> Ricciardi (*infra*, 15-40).

<sup>20</sup> Cesarale (*infra*, 201-222) e Visentin (*infra*, 131-162).

<sup>21</sup> Maniscalco (*infra*, 185-200).

<sup>22</sup> Cesarale (*infra*, 205).

<sup>23</sup> Ferrari (*infra*, 223-250).

<sup>24</sup> Amendola (*infra*, 251-262).

<sup>25</sup> Ancora Le Bon, citato da Palano (*infra*, 86).

<sup>26</sup> Visentin (*infra*, 131-162).

<sup>27</sup> Maniscalco (*infra*, 185-200) e Amendola (*infra*, 251-262).

<sup>28</sup> Ferrari (*infra*, 223-250).

il richiamo al popolo diventa una potenza di interpellazione<sup>29</sup> che non trova adeguata risposta nel rinvio al principio della sovranità popolare dello Stato.

Alain Badiou ha osservato che “in quanto referente giuridico del processo rappresentativo, ‘popolo’ significa unicamente che lo Stato può e deve perseverare nel proprio essere, che consiste nella fedeltà alle necessità del Capitale”<sup>30</sup>. In effetti il nesso tra popolo e Stato è certamente inevitabile, e tuttavia tale congiunzione – che abbiamo visto collocarsi all’origine della modernità – è costantemente minacciata dalla possibilità che il popolo sfugga alla “cattura” della sua giuridificazione, e che così facendo esso si manifesti nelle molteplici istanze dell’insorgenza popolare – dove l’aggettivo segna un deciso scarto teorico e politico rispetto al sostantivo da cui deriva. Per pensare soltanto alle forme più recenti di tali insorgenze – peraltro non prive di oscillazioni e di ambivalenze – possiamo citare i tentativi di dare vita a nuove istituzioni<sup>31</sup> da parte dei populismi plurinazionali dell’America latina<sup>32</sup>, o a pratiche inedite di democratizzazione non statuali, come nella repubblica autonoma della Rojava<sup>33</sup>. Per altri versi, la crisi conclamata del popolo-nazione nell’epoca neolibérale e della cittadinanza sociale a cui esso era pervenuto<sup>34</sup> apre all’urgenza di una riflessione sulla dimensione transnazionale dei nuovi soggetti collettivi, la cui potenza costituente è oggi tutta da indagare. Ma per questo lavoro sarebbe necessario un altro numero della rivista, perlomeno.

Stefano Visentin\*

## Bibliografia

- Badiou A. (2014), *24 glosse sull’uso della parola “popolo”*, in Badiou A. et al., *Che cos’è un popolo*, Roma: DeriveApprodi, 5-19.
- Bonaiuti G., Ruocco G., Scuccimarra L. (a cura di), *Il governo del popolo. 3. Dalla Comune di Parigi alla Prima guerra mondiale*, Roma: Viella.

<sup>29</sup> Balsa (*infra*, 41-72).

<sup>30</sup> Badiou (2014, 8).

<sup>31</sup> Sul ritorno del tema istituzionale nel dibattito politico contemporaneo si veda almeno Di Pierro, Marchesi, Zaru (2020).

<sup>32</sup> Maniscalco (*infra*, 185-200).

<sup>33</sup> Ferrari (*infra*, 223-250).

<sup>34</sup> Cesarale (*infra*, 201-222).

\* Università di Urbino “Carlo Bo” (stefano.visentin@uniurb.it)

- Bonazzi T. (1999), *La dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America*, Venezia: Marsilio.
- Bras G. (2018), *Le voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*, Paris: Amsterdam Éditions.
- Di Pierro M., Marchesi F., Zaru E. (a cura di) (2020), *Istituzione*, Macerata: Quodlibet.
- Duso G. (1999), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari: Laterza.
- Duso G., Chignola S. (2008), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano: FrancoAngeli.
- Hamilton A., Jay J., Madison J. (1997), *Il Federalista*, a cura di Sacerdoti Mariani G., Torino: Giappichelli.
- Negri A. (2002), *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma: Manifestolibri
- Raimondi F. (2015), *Les "tumultes" dans Le Prince et dans Les Discours. Notes per un lexique machiavélien des luttes*, in Zarka Y.C., Ion C. (éds.), *Machiavel: le pouvoir et le peuple*, Paris: Mimesis, 157-174.
- Ricciardi M. (2001), *Rivoluzione*, Bologna: Il Mulino.
- Ricciardi M. (2020),
- Ruocco G., Scuccimarra L. (a cura di) (2012), *Il governo del popolo. 2. Dalla Restaurazione alla guerra franco-prussiana*, Roma: Viella.
- Schiera P. (2006), *Il Buongoverno "melancolico" di Ambrogio Lorenzetti e la "costituzionale faziosità" della città*, «Scienza & Politica», XVIII, 34: 93-108.
- Sieyès E.J. (2016), *Che cos'è il Terzo Stato?*, a cura di Cerroni U., Roma: Editori Riuniti.
- Sileoni S. (2008), *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Macerata: Liberilibri.
- Skinner Q. (1999), *Ambrogio Lorenzetti's Buon Governo Frescoes: Two Old Questions, Two New Answers*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», LXII: 1-28.
- Visentin S. (2015), *The Different Faces of the People: On Machiavelli's Political Topography*, in Del Lucchese F., Frosini F., Morfino V. (eds.), *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy, and Language*, Leiden-Boston: Brill, 368-389.
- Wu Ming (2014), *L'armata dei sonnambuli*, Torino: Einaudi.



# Politicizzare il popolo

## Semantiche del soggetto collettivo in Germania tra il 1848 e il nazionalsocialismo

Maurizio Ricciardi

**Abstract:** The essay analyses three specific ways in which the “people” is politicized in relation to the emergence of capitalist society, of its conflicts and divisions. The semantics of the collective subject is thus determined by its constant opposition to that of society. The first politicization is the one highlighted by the Hegelian left, particularly, by Arnold Ruge and Edgar Bauer. According to them, the “democratic people” is both an end in view and an alternative to the empiric people, and reproduces the distinction between the social and the political also in the middle of the 1848-1849 revolution. The “population construct” and the concept of nation establish a specific field of tension with that of the people (Bluntschli) in an attempt to maintain change within the consolidated order of the State and its doctrine. The reaction against the revolution and the establishment of industry triggers a refusal of the societal politicization of the people, that is of a conception of the people as a class society whose conflicts can be sociologically analyzed (Tönnies, Weber) and administratively neutralized (Stein). This refusal produces a conception of the people as a natural and artistic object that – particularly in Heinrich Riehl work – in the following decades has a long-lasting influence on the German culture. The outcome of the politicization of society proposed by Karl Lamprecht is an attempt to restore those corporative authorities that can support the policies for governing an increasingly dynamic society. The debacle of the Weimar Republic paves the way for the specifically racist and communitarian politicization of the people provided by National-Socialism. The concept of people is regarded as political insofar as it can express a non-representative configuration of the State and the law, based on the unconditional obedience to the *Führer*'s command.

**Keywords:** People; Capitalism; Collective subject; Hegelian left; Sociology; Classes.

### 1. Il popolo impossibile

Le rivoluzioni del 1848/49 sono state uno spartiacque nella storia del XIX secolo. La loro dimensione europea, il protagonismo definitivo dei ceti borghesi, quello nuovo ma anche più esplosivo di operai e proletari, il ruo-

---

\* Università di Bologna (maurizio.ricciardi@unibo.it)

lo strategico delle aree metropolitane, l'egemonia ormai indiscutibile della semantica politica e sociale emersa nelle rivoluzioni della fine del secolo precedente, tutti questi fattori hanno prodotto effetti che il pensiero politico europeo ha colto anche se con modalità e intensità differenti<sup>1</sup>. Il popolo era stato il protagonista indiscusso della Rivoluzione americana e di quella francese, ma in Germania esso viene considerato immaturo e quindi non ancora all'altezza del suo compito rivoluzionario di trasformazione dello Stato e più complessivamente dei rapporti politici. In realtà, il concetto stesso di popolo ha subito nel frattempo una ridefinizione che ne ha specificato i caratteri e la composizione, rendendo impossibile farvi riferimento in maniera astratta e indeterminata: il popolo è diventato una potenza politica che le rivendicazioni democratiche minacciano di far valere anche oltre l'affermazione della mera uguaglianza di diritto. Il 26 giugno 1848, nel pieno del dibattito costituzionale, lo storico Christoph Dahlmann ribatte a coloro che considerano la monarchia, nel migliore dei casi, come un male necessario: "se la vostra volontà dovesse avverarsi, tutta la storia dovrebbe essere riscritta [...]. Secondo il vostro discorso la sola costituzione degna dell'uomo è la repubblica. E quali prove adducete? Voi adducete delle prove solo attraverso un'unica parola magica: sovranità del popolo"<sup>2</sup>. Per Dahlmann uguaglianza davanti alla legge non significa in nessun caso sovranità popolare, perché la salute del popolo non dipenderebbe solo dalle sue condizioni materiali e nemmeno dal suo sviluppo intellettuale, ma solo dalle garanzie di libertà. Già nel 1848, tuttavia, non è l'astratto riferimento al popolo a produrre il terrore dei ceti dirigenti. Esso è diventato nel frattempo un concetto politico e sociale e non più solamente una moltitudine istituita in popolo dall'azione di un rappresentante sovrano. Esso è un insieme di figure sociali la cui conflittualità non richiama il fantasma dello stato di natura, ma la possibilità molto più presente e temuta di una rivoluzione. Popolo è dunque un concetto polemico: non solo perché la sua presenza si rivolge contro altre configurazioni costituzionali, ma anche perché, mentre se ne afferma l'inevitabile centralità, esso dimostra di essere attraversato da cesure e conflitti difficilmente governabili.

In Prussia, questa complessa mutazione comincia a delinarsi dopo la delusione per le mancate riforme vagheggiate con l'ascesa al trono di Federico Guglielmo VI nel 1840, quando lo scarto tra la determinazione empirica e quella universale del popolo diviene un punto centrale nel dibattito che, sebbene privo di fronti così nettamente delineati come la polemica

---

<sup>1</sup> Moggach, Stedman Jones (eds.) (2018).

<sup>2</sup> Dahlmann (1848, 523).



potrebbe far immaginare, contrappone la sinistra hegeliana alla scuola storica del diritto e al liberalismo, che già prima del 1848 aveva dovuto fare i conti con l'affermazione della società e con la sua capacità sempre più evidente di modificare i rapporti di potere<sup>3</sup>. La rioccupazione del concetto di popolo deve dunque misurarsi con la presenza del sociale superando in primo luogo e faticosamente quello hegeliano di plebe. Quest'ultima "non è il povero come tale", perché l'affermazione dell'industria assume il senso di una nobilitazione dell'intera umanità che, attraverso il lavoro, raggiunge una forma di agire generalizzato. La plebe viene piuttosto identificata con la "pigritia" e con la "radice non etica di una esistenza vegetativa"<sup>4</sup>. La concezione tutto sommato pienamente hegeliana del lavoro come compito etico culmina tuttavia in una comprensione dell'industria che non sottolinea gli effetti di trasformazione materiale, ma quelli intellettuali e spirituali, perché "il suo principio non è altro che quello dell'idealismo stesso"<sup>5</sup>. La spersonalizzazione e l'astrazione dei rapporti sociali non è la loro alienazione, ma l'eguale distanza rispetto al motivo ideale. Lo stesso denaro diviene concetto e generalità ed è perciò "un idealista". La conseguenza pressoché necessaria di questa comprensione dell'industria e del denaro può essere solo la democrazia, nonostante il terrore che il riferimento alla plebe continua a produrre all'interno del dibattito pubblico prussiano. "La plebe può essere superata attraverso la democrazia, attraverso la coraggiosa realizzazione dello Stato come ente pubblico (*öffentliches Wesen*)"<sup>6</sup>. La democrazia, tuttavia, non è tanto la forma di articolazione del potere del popolo in quanto suo specifico e originale soggetto, ma il punto di arrivo di un processo che stabilisce il dominio della libertà perché è l'inveramento del cristianesimo e dell'umanesimo. Essa nega la legittimità di ogni distinzione non solo in base al ceto, in quanto posizione sociale ascritta, ma anche in base alla determinazione materiale del lavoro svolto, perché non può essere il lavoro a decidere della partecipazione all'universale. Il diritto deve dunque registrare questa indifferenza rispetto tanto a ogni distinzione fondata sul lavoro, quanto alle differenze tra i diversi lavori. "Il principio del diritto nello Stato è l'universale, lo spirito, la dignità dell'uomo, non l'affare, non il lavoro della società civile"<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Ricciardi (2000).

<sup>4</sup> Ruge (1840, 183). Su Ruge cfr. da ultimo i saggi di C. Jansen, H. Reinhalter e S. Walter in Reinhalter (2010).

<sup>5</sup> Ruge (1840, 184).

<sup>6</sup> Ruge (1840, 186).

<sup>7</sup> Ruge (1840, 186).

La rivendicazione del carattere universale del diritto avviene in polemica con la Scuola storica del diritto e in particolare con Friedrich Karl von Savigny, il suo principale esponente. La sua opera sarebbe dominata dal tentativo di contrapporre i due principi espressi dalla Rivoluzione francese: il suo carattere popolare [*Volkstümlichkeit*] e il suo liberalismo<sup>8</sup>. Il primo verrebbe anzi utilizzato contro il dispiegamento del secondo, affermando l'immota e insondabile storicità del popolo per impedire qualsiasi codificazione e di conseguenza qualsiasi mutamento della società. Non si tratta dunque di giudicare la società in base alla sua legittimità storica, perché in questo caso lo Stato finisce per presentarsi come una "condizione impenetrabile, occultata, segreta e perciò estranea", mentre esso deve essere "il popolo ordinato e che si autodetermina in forme universali e razionali"<sup>9</sup>. Per Ruge il disordine del popolo non è sociale, ma dipende completamente dalla sua organizzazione politica che non riconosce l'uguaglianza di ognuno nella libertà di tutti. "Questo sentimento e questa indignazione per il proletariato" non sono dunque causati dalla configurazione della società, ma dalla forma dello Stato che non garantisce una forma pubblica all'espressione dei diversi interessi. Il problema che si pone non è dunque l'uguaglianza reale di tutti gli individui, ma la loro equiparazione e quindi la loro rappresentazione come unità. Come in tutta la tradizione della modernità politica a partire da Hobbes, il popolo esiste nel momento in cui viene messo in forma nello Stato, il quale da parte sua è "lo Stato nella forma dello Stato"<sup>10</sup> solo se consente l'espressione unitaria del popolo medesimo. Diversamente da quanto accade nella lettura marxiana della filosofia hegeliana del diritto pubblico, qui non c'è alcuna tensione tra il contenuto, l'elemento materiale e soggettivo, e la forma dello Stato. Ciò rimane vero per Ruge anche quando è costretto a registrare i limiti del liberalismo che, mentre affermava di voler incarnare quella visione dello Stato, ha ampiamente legittimato la costituzione attuale della società. Negando anche la necessità di un'uguaglianza formale, il liberalismo ha mostrato tutti i suoi limiti, rimanendo chiuso nel formalismo di una libertà che finisce per sancire la legittimità dei rapporti sociali esistenti. "Il liberalismo è la libertà di un popolo che è rimasto bloccato nella teoria"<sup>11</sup>. Riattivarne le potenzialità politiche impone di opporre la concezione democratica a quella liberale del popolo, attaccando di conseguenza tutta la configurazione sociale che ne fa un concetto d'ordine privo di una reale dinamica. "Il concetto di po-

<sup>8</sup> Ruge (1841a, 223).

<sup>9</sup> Ruge (1841b, 119).

<sup>10</sup> Ruge (1842, 448).

<sup>11</sup> Ruge (1843, 554).

polo è l'abolizione delle barriere di casta e di ceto, non solo quelle illusorie tra nobili e contadini, distinto e borghese [...], ma anche le vere barriere tra il sapiente e l'ignorante, da cui si può ottenere molto di più di quanto sembri a prima vista"<sup>12</sup>.

La tensione tra il popolo sociologico e quello politico è però evidente al punto che Edgar Bauer è costretto a prendere le distanze da coloro che "con popolo intendono solo quelle povere macchine dotate di organi da lavoro, che si guadagnano da vivere con il sudore della fronte, ma che non dovrebbero assolutamente avere tempo, nessuno stimolo a pensare"<sup>13</sup>. Affinché dunque questo popolo politico si possa affermare si deve spezzare il giogo simmetrico stabilito dal potere sociale dei ceti aristocratici con i loro privilegi [*Vorrechte*] e dai pregiudizi [*Vorurteile*] che impediscono alla critica di dispiegare i suoi effetti. Proprio perché rivendicano e praticano un diritto di precedenza evidenziato dal suffisso *vor*, essi impediscono il pieno dispiegamento della libertà e quindi l'affermazione dell'uomo. Il contrario del privilegio e del pregiudizio non è però l'uguaglianza, ma la libertà, con la conseguenza di tracciare una nuova linea di demarcazione all'interno del popolo che distingue coloro che effettivamente pensano da coloro che non lo fanno. Bauer non si rivolge indifferentemente a ogni individuo, ma "alla parte più nobile del popolo, alla sua testa, alla sua forza di pensiero non alla forza dei suoi muscoli, al suo cervello non al suo pugno". Il popolo viene così risolto completamente sul piano del pensiero, ovvero esso non è dato dagli individui materialmente presenti, ma è presente solo nel momento in cui quegli individui attraverso la loro riflessione dimostrano di essere liberi. Solo in questa condizione, infatti, può valere l'affermazione: "il popolo è fatto di uomini"<sup>14</sup>.

Esercitare il pensiero significa applicare la critica al nocciolo teologico-politico che fa del "principe la persona religiosa dello Stato", ma che in ultima istanza investe ogni Stato esistente, sia esso cristiano o meno, perché ogni "forma di Stato ha in sé un momento religioso"<sup>15</sup> che espropria gli individui della possibilità di giudicare complessivamente lo Stato stesso. La critica di questo mistero di Stato è la condizione di possibilità per far valere una rappresentanza del popolo che non si risolva nell'espropriazione della libertà dei singoli membri del popolo stesso. La libertà del popolo è il prodotto della sua autocoscienza, non della modificazione della condizione materiale dei suoi componenti, mentre proprio la persistenza di quel

<sup>12</sup> Ruge (1843, 560).

<sup>13</sup> Bauer (1843, 15-6).

<sup>14</sup> Bauer (1843, 20).

<sup>15</sup> Bauer (1843, 179).

nocciolo teologico-politico è la prova che il popolo ancora non c'è, perché esso altrimenti avrebbe la coscienza che gli affari dello Stato sono i suoi affari, che essi sono un interesse pubblico. Bauer ripone di conseguenza una notevole fiducia nelle capacità dell'opinione pubblica di diventare la vera espressione della critica che, nella sua tensione verso l'universale, agisce in nome dell'umanità, "in nome dell'uomo libero". Nel suo movimento, la critica si rivolge tanto contro la rappresentanza cetuale quanto contro la centralità riconosciuta al possesso quale titolo politico di accesso alla cittadinanza. Essa, allo stesso tempo, corregge la rivoluzione solo politica che "ha fatto della parola "popolo" la sua polena e ha dichiarato il popolo unico potere legittimo nello Stato"<sup>16</sup>. Questa decisa presa di distanza dalla Rivoluzione francese è motivata dalla diffidenza maturata nei confronti degli strati popolari, che vengono così rigettati nell'impotenza politica e dei quali si afferma il costante bisogno di politicizzazione. Il popolo esistente non può essere il fondamento della vera comunità "perché il nome non gli si addice più: il popolo è un concetto politico, una parola dell'anima: il popolo è la folla fiduciosa che si lascia guidare"<sup>17</sup>. Esso è sempre esposto al dominio di un tiranno o a seguire chi lo convoca. Definire popolo un concetto politico significa assegnargli un significato quasi deterioro, significa denunciarne il limite e la mancanza. Politico è l'istituzionalizzazione parziale di un potere legata alla sua composizione, al clima, al territorio, alle leggi che si è storicamente dato. Il popolo è in altri termini una parzialità che non può aspirare all'universale, perché è sempre unificato dall'esterno. Nel concetto di popolo non è dunque contenuto quello di libertà, che è invece per Bauer il fondamento del *Gemeinwesen*.

Risulta così chiaro che la critica non è l'espressione del popolo, ma lo assume come suo oggetto. Essa cerca di diventare popolare [*populär*], perché mira a penetrare nel popolo mostrandogli la sua attuale insufficienza e svolge il suo compito anche a costo di ignorare la situazione empirica del popolo stesso, perché esso è "quasi troppo stupido"<sup>18</sup>. D'altra parte, anche un democratico radicale come Gustav von Struve rileva che, sebbene sempre riferito agli uomini, il termine popolo può avere una doppia accezione. La prima riguarda lo Stato considerato nel suo territorio e nel suo diritto, mentre nella seconda accezione gli uomini sono solo oggetto dell'azione dello Stato stesso, al punto che come abitanti delle città essi sono il correlato dello Stato, ma come cittadini essi finiscono per esprimerne l'antitesi<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Bauer (1843, 257).

<sup>17</sup> Bauer (1843, 269).

<sup>18</sup> Bauer (1843, 283).

<sup>19</sup> Struve (1847, 75).

Qui la definizione di popolo è completamente politica e costantemente in tensione con quella di Stato, nel senso che considera i singoli individui come cittadini reali o impediti nella loro azione dalla forma stessa dello Stato. Siamo ancora al *Gesellschaftstrieb* che spinge gli uomini a unirsi in un popolo, in una comunità o in una famiglia. La società viene risolta nell'esito di una socialità naturale. D'altra parte, Struve è anche fermamente convinto che i limiti dell'agire sociale dei tedeschi, che impediscono loro di percepirsi come nazione, derivino dalla loro condizione politica. L'unità della nazione, infatti, si costituisce "nelle più importanti relazioni della vita pubblica", ma il tedesco ha "da una parte appena l'ombra di una vita pubblica e dall'altra parte non ha nemmeno la più vaga idea di una reale unità"<sup>20</sup>. La frammentazione statale della Germania è solo una causa dell'impossibile unità nazionale dei tedeschi, mentre la costituzione attuale di questi Stati, contribuisce, tanto per Struve quanto per Ruge, in maniera assai più rilevante all'espropriazione politica dei singoli cittadini.

## **2. Il popolo democratico e l'autorità**

Nella rivoluzione i democratici tedeschi sono costretti a fare almeno parzialmente i conti con le differenze che fino ad allora avevano ignorato. Non è solo la mancanza di unità tra i tedeschi a ostacolare l'avvento della democrazia pura, che non dovrebbe riconoscere alcuna differenza tra signori e servi, tra borghesi e proletari. Diviene invece evidente che la democrazia deve essere anche sociale, essendo cioè costituita da "uomini che si determinano politicamente e socialmente". L'irruzione del sociale riconfigura la possibilità stessa di intendere la democrazia semplicemente come "l'auto-governo del popolo", perché è sempre più complesso pensare quest'ultimo come una moltitudine che diviene popolo attraverso il lavoro dei suoi rappresentanti. All'opera della controrivoluzione – che ha "atrofizzato, depravato, ma non completamente spezzato la costituzione del popolo"<sup>21</sup> – deve essere opposta la possibilità di uno "Stato socialdemocratico libero" che cancelli materialmente e idealmente la possibilità della "schiavitù (anche economica)". In realtà, Ruge non arriva a pensare il popolo come società divisa e in conflitto, come da prospettive diverse fanno con sempre maggior precisione Marx e Lorenz von Stein. Non a caso, egli mobilita una semantica del sociale oscillante fino alla confusione, affinché il popolo democratico possa presentarsi senza divisioni inconciliabili, attraversando la

<sup>20</sup> Struve (1846, 60).

<sup>21</sup> Ruge (1849, 10).

condizione presente fino a raggiungere una sorta di libera associazione dei produttori. All'interno di questa costellazione, che fa esplicito riferimento a Proudhon, il salario è un problema in quanto forma di subordinazione che trasforma il lavoro in servizio reso a qualcuno. Esso cessa tuttavia di esserlo "non appena ognuno lavora direttamente per conto proprio, e questo è possibile solo nella società [*Societät*]". Nel momento in cui ogni lavoratore coopera all'"impresa della società [*Gesellschaft*]", si realizzerebbe poi "un'industria comunitaria [*gemeinschaftliche Industrie*]"<sup>22</sup>. L'equiparazione degli individui in quanto persone non più determinate dal rapporto con il lavoro e con la proprietà dovrebbe stabilire la base di uno Stato che continua a essere concepito come qualcosa di ulteriore rispetto alla società stessa. Emerge così la tensione profonda che investe i concetti politici e sociali durante la rivoluzione, al punto che la società stessa è duplicata sostituendo tanto il popolo quanto lo Stato come figura dell'universale. "Lo *stato sociale* [*socialer Staat*] è l'organizzazione del lavoro e del traffico, o della vita della società [*Gesellschaft*]: esso è democratico se "tutti sono egualmente consociati nella società [*Societät*]" . Lo "Stato politico [*politischer Staat*] – invece – è l'organizzazione etica e ideale dell'umanità, l'organizzazione dello spirito pubblico, della volontà, del pensiero, dell'idealizzazione o della politica, della scienza e delle arti"<sup>23</sup>.

Non siamo di fronte a una nuova e diversa politicizzazione del popolo attraversata dalle sue determinazioni sociali, ma al tentativo di riaffermare la possibilità di un soggetto universale nonostante quelle determinazioni. Lo Stato continua a rappresentare il punto di arrivo di un processo che consente al popolo di superare realmente tutte le differenze che lo attraversano, di presentarsi come soggetto politico unitario al di là tanto delle condizioni storiche che in Germania lo condannavano all'arretratezza politica, quanto della coazione dei nuovi rapporti societari. In realtà, come dimostra la presenza simultanea di una "società sociale" e di uno "Stato sociale", che dovrebbero infine congiuntamente produrre il *Volksstaat*, Ruge non viene mai veramente a capo dell'enigma del sociale. Non può dunque stupire se, dalla critica del nazionalismo e del patriottismo<sup>24</sup>, egli giunga a celebrare Bismarck e la monarchia prussiana quali interpreti della volontà politica del popolo, il quale sarebbe persino chiamato a ratificare la detronizzazione di tutti quei liberali e repubblicani che si oppongono alla politica del Cancelliere<sup>25</sup>. La parabola di Ruge è così significativa del

<sup>22</sup> Ruge (1849, 44).

<sup>23</sup> Ruge (1849, 67).

<sup>24</sup> Ruge (1847).

<sup>25</sup> Ruge (1869, 6).

fallimento del tentativo di politicizzare il popolo solo a partire dai rapporti politici nei quali si trova inserito, senza fare i conti con la sua dimensione sempre più chiaramente sociale.

Nel 1852, introducendo la seconda edizione della sua *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, anche Heinrich Heine sente la necessità di ritornare sull'intento "patriottico-democratico" che lo aveva portato a descrivere la "vera Germania, la grande Germania segreta, per così dire anonima, del popolo tedesco, del sovrano dormiente, con il cui scettro e con la cui corona giocano i cercopitechi"<sup>26</sup>. Nel frattempo, anch'egli ha tuttavia attraversato la sinistra hegeliana, modificando anche radicalmente le sue posizioni politiche, conoscendo e criticando quei *gottlose Selbstgötter*. Molte cose sono cambiate nei vent'anni che lo separano dalla prima edizione della sua opera, ma non la condizione della Germania che conferma la necessità di fare i conti con la persistente distanza tra il popolo e i *Gelehrte*, gli eruditi che pretendono di interpretarne i bisogni e le passioni<sup>27</sup>. Lo stesso concetto heiniano di popolo si è modificato cercando anch'esso di cogliere le cesure sociali che lo attraversano<sup>28</sup> e impediscono di ripetere: "io stesso sono popolo"<sup>29</sup>. In realtà la rivoluzione produce un paradossale effetto di negazione della centralità politica del popolo accusato di averla fatta e, allo stesso tempo, di averla persa. Nei suoi confronti si produce così una diffidenza che si somma a quella di coloro che ne continuano a negare la competenza politica e accusano di conseguenza la rivoluzione di aver operato con la violenza una "scissione tra il popolo e l'autorità"<sup>30</sup>. Questa scissione è altamente problematica e pericolosa, perché il popolo non può essere considerato il fondamento della sovranità, ma al contrario ha bisogno di un fondamento su cui basare e al quale riferire la propria azione. "Se con sovranità si intende, come il suo giusto concetto è, il potere supremo *all'interno* dell'organismo dello Stato, il potere centrale, che mette tutto in movimento e al tutto nuovamente ritorna per mantenere unità e ordine, allora la sovranità del popolo è effettivamente impossibile"<sup>31</sup>. Il popolo torna così a essere la moltitudine o, se si vuole, la massa degli individui indifferenti incapaci di azione politica e che quindi non possono nemmeno pretendere uno spostamento radicale del titolare della sovranità, che può così tornare a essere pensata come *superioritas* e *majestas*. Il sovrano è

<sup>26</sup> Heine (1852, 195).

<sup>27</sup> Borman (1998).

<sup>28</sup> Su-Yong Kim (1984, 135 ss.).

<sup>29</sup> Heine (1852, 201).

<sup>30</sup> Stahl (1848, 6).

<sup>31</sup> Stahl (1848, 49).



colui che dall'esterno governa e comanda la massa di individui e, proprio per questo, "con sovranità del popolo si può intendere solo una sovranità in senso improprio, cioè un potere *esterno*, cioè *sopra* l'organismo statale e le sue autorità costituzionali". Il popolo non è in alcun caso il titolare di un potere capace di espressione statale, ma solo di un potere talmente eterogeneo da non poter essere conciliato con il concetto stesso di Stato. Non si tratta solamente di riaffermare il potere tradizionale di una specifica configurazione dello Stato, ma di negare che sia possibile un diverso fondamento dell'autorità. Il popolo non può autorizzare alcun potere ed è per questo essenzialmente impolitico e tale è destinato a rimanere se non si accetta la sfida di pensarlo come società e non solo come soggetto universale che deve essere rappresentato e governato.

### 3. Nazione e popolazione

Se nella teoria una massa di uomini diviene un popolo "quando di fronte ad altri uomini si sente e riconosce come unità e come un tutto chiuso"<sup>32</sup>, nella realtà ciò succede con molta difficoltà, nonostante il supplemento di integrazione che dovrebbe garantire il riferimento al *Volkstum*, inteso come coscienza storica condivisa che il popolo in ogni momento dovrebbe esibire. L'instabilità del concetto di popolo è dovuta anche alla presenza dominante di quello di nazione, che dalla Rivoluzione francese incarna con sempre maggior successo il fondamento soggettivo dell'unità statale. Questo problema si pone in maniera sempre più stringente tanto nel campo delle nascenti scienze sociali<sup>33</sup> quanto in quello dell'organizzazione socialista<sup>34</sup> proprio perché il concetto di popolo è diventato un concetto polemico non in quanto rimanda a un suo opposto simmetrico, ma perché come società racchiude un conflitto sempre meno governabile. Da questo punto di vista colpisce che l'ampia ricostruzione di Reinhart Koselleck comprenda nazione, nazionalismo, e massa nel campo semantico-concettuale che ruota attorno a popolo, ma non società. Koselleck sostiene che, nei territori di lingua tedesca, popolo rimane "un concetto primariamente riferito allo Stato, mentre nazione rimane prevalentemente prepolitico"<sup>35</sup>. Politico assume così un reale significato solo se riferito allo Stato, mentre nel momento in cui, dopo la Rivoluzione francese, il concetto di "popolo"

---

<sup>32</sup> Hofmann (1848, 787).

<sup>33</sup> Ricciardi (1990).

<sup>34</sup> Ricciardi (2012).

<sup>35</sup> Koselleck (1992, 380).



perde la sua connotazione cetuale e basso-cetuale esso diviene “un concetto di integrazione sociale”<sup>36</sup>. In realtà, la capacità integrativa del concetto è a lungo complicata dalla polisemia che lo investe, come dimostra in primo luogo la distinzione tra popolo e nazione e quindi quella tra popolo e società. Johann K. Bluntschli, che è anche una delle fonti di Koselleck, non aveva ritenuto necessario dedicare una voce autonoma a popolo, trattandolo insieme a nazione<sup>37</sup> e registrando un dualismo che ancora a lungo sarà presente in ogni concettualizzazione del popolo e nel riferimento politico alla nazione<sup>38</sup>. Quest’ultima, infatti, viene considerata come il frutto di un processo psicologico che forma lentamente, in una massa di individui, il senso della comune appartenenza. La nazione è determinata da comunanze specifiche tra cui la religione, la lingua – tanto che essa appare come una “consociazione linguistica” – la comunione della residenza e della terra, dei compiti e del modo di vita, dei costumi. Essa è perciò un’“entità culturale”. La presenza di un popolo presuppone invece un “processo politico, una formazione di Stati” che può avvenire più facilmente ma non necessariamente su basi nazionali. La specifica politicità del popolo gli deriva quindi dal suo rapporto necessario con lo Stato. “Con popolo noi intendiamo di regola la comunità di tutti i consociati di Stato [*Staatsgenossen*] appartenente allo Stato e organizzata nello Stato”. La ripetizione quasi ossessiva del vincolo statale mostra chiaramente che l’unità a cui deve corrispondere il popolo è di tutt’altro tipo di quella nazionale, tanto che è possibile affermare “nessun popolo senza Stato”<sup>39</sup>.

Risulta così solo parzialmente vero quanto sostiene Koselleck, e cioè che la novità affermata da Bluntschli sia la “reciproca politicizzazione dei due concetti fino ad allora separati”<sup>40</sup>. Quando affronta la questione della società, Bluntschli non ha più il problema di coniugare due modalità di politicizzazione, ma deve partire dalla banale osservazione che tanto la società quanto il popolo sono composti dagli stessi individui. Al popolo viene certamente riconosciuta una “persona complessiva giuridica e statale”, i cui legami interni sono necessari, mentre la “società è l’unione contingente di molti singoli”. Questa situazione può costantemente produrre una tensione tra la società e lo Stato che spetta a quest’ultimo regolare e decidere. Per Bluntschli la costituzione cetuale è ormai definitivamente tramontata e, in maniera del tutto peculiare rispetto al modo in cui i ceti

<sup>36</sup> Koselleck (1992, 481).

<sup>37</sup> Bluntschli (1862).

<sup>38</sup> Neumann (1888).

<sup>39</sup> Bluntschli (1886, 96-7).

<sup>40</sup> Koselleck (1992, 388).

erano tradizionalmente legittimati in Germania, egli opera un radicale rovesciamento di prospettiva, sostenendo che le classi sono ordinate “da e per lo Stato”, mentre il fondamento dei ceti è posto “al di fuori dello Stato”. In questo modo egli legittima delle differenze sociali che non vengono più interpretate come una minaccia per l’unità dello Stato, ma semplicemente sono un’articolazione necessaria della sua esistenza. Se “le classi presuppongono l’unità del popolo”<sup>41</sup>, i ceti invece la ignorano, dividono lo Stato in una molteplicità di centri di potere concorrenti. Viene in questo modo riconfigurato il significato stesso delle relazioni politiche, dal momento che le classi sono riconosciute come “un prodotto razionale della saggezza organizzativa dello Stato”. Il concetto di classe utilizzato da Bluntschli non tende tuttavia a identificare le linee di classificazione e quindi di divisione sociale, ma è definito da una semantica di transizione che si colloca tra il vocabolario cetuale e quello governativo. Egli distingue dunque una classe di governo che comprende principi e funzionari burocratici, quella aristocratica che ha una posizione politica autonoma preminente, il Terzo stato composto all’autentico ceto medio, ovvero dalla borghesia di città e compagna, e infine le “grandi classi popolari”, ovvero i piccolo-borghesi, i contadini e gli operai. Sebbene egli consideri i sistemi di classe come un “fenomeno della cultura”, lo stesso modo in cui aveva definito la nazione, a essere ora in primo piano non è tanto la contrapposizione con quest’ultima, quanto piuttosto le articolazioni politiche e sociali interne al popolo, per la cui descrizione viene sempre più utilizzato il “costrutto popolazione”<sup>42</sup>. Esso è allo stesso tempo generale e delimitato e la sua affermazione avviene in contrapposizione a quella del concetto politico di classe e alla sua pretesa proiezione internazionale. “Popolazione” riconosce la centralità ormai assunta dai rapporti economici, ma li considera come relazioni non polemiche, perché avvengono tra individui ai quali sono attribuiti legami storici quando non addirittura dei vincoli razziali. Essa viene così costruita all’interno della scienza economica e della statistica per poi diventare oggetto di studi storici e di quelli antropologici ed eugenetici. Il “costrutto” popolazione è l’alternativa al concetto di società e alla sua comprensione sociologica, al quale si oppone radicalmente per la sua pretesa tipizzante, razionalistica e individualistica.

Il “costrutto” popolazione esibisce un ordine che si dà “in primo luogo nel mero rapporto corporeo dell’individuo, poi nel rapporto dei sessi e infine nei rapporti della vita economica, della società e dello Stato”<sup>43</sup>. Proprio que-

<sup>41</sup> Bluntschli (1886, 200).

<sup>42</sup> Mackensen, Reulecke (Hrsg.) (2001).

<sup>43</sup> Stein (1852, 89).

sto ordine presupposto consente peraltro lo sviluppo di una dottrina della popolazione che si concentra sulla vita materiale degli individui, mirando a includere nella dottrina della società anche gli aspetti che appaiono naturali e immediati. In questo modo la popolazione può divenire un oggetto della ricerca statistica che ne indaga i movimenti, la crescita e gli eventuali decrementi. In Lorenz von Stein l'indagine sulla popolazione è il complemento di quella sulla società e i suoi conflitti, mentre entrambe divengono parte della dottrina dell'amministrazione. Il "costrutto" popolazione inserisce anche la parte considerata ancora "naturale" all'interno dell'indagine scientifica del popolo e della sua società. La politicizzazione del popolo è così sistematicamente indirizzata alla gestione amministrativa che lo Stato e la società dispiegano sui comportamenti individuali e collettivi.

#### **4. La terra e la sua gente**

Contemporaneamente e contro questa comprensione "scientifica" del popolo si afferma tuttavia in Germania la pretesa solo apparentemente minore di indagarlo come oggetto artistico. Wilhelm H. Riehl, con una riflessione che avrà un impatto decisivo sull'"ideologia tedesca" dei decenni successivi, muove dalla considerazione del popolo come *Gesammperson*, sebbene il termine non venga usato all'interno di una semantica giuspolitica. Il popolo di Riehl non è il popolo dei giuristi e nemmeno quello delle scienze sociali. Esso è piuttosto l'espressione di un *Gesammparakter*, colto da coloro che "hanno dipinto il popolo tedesco come popolo"; esso non appare nella cultura ufficiale, quella dei *Gelehrte* che hanno sempre più potenziato il diritto pubblico come scienza centrale dello Stato, abbandonando alla scienza della società lo studio del popolo. Per Riehl "la scienza del popolo nella sua forma più pregnante che analizza in modo storico-naturale è una proprietà del mondo moderno e anzitutto di quello germanico"<sup>44</sup>. Essa relega al passato la filosofia politica e il diritto perché non risponderebbero al carattere essenzialmente storico dell'epoca contemporanea. Lo scopo della scienza del popolo è la ricostruzione della sua unità contro le divisioni partitiche che la vogliono distruggere. In realtà Riehl è interessato a riconvertire gli strumenti della nascente sociologia indirizzandoli non allo studio della società e della sua popolazione, ma all'indagine della vita del popolo "secondo i suoi gruppi locali, della struttura comunitaria, della configurazione dei ceti e delle professioni, nel piccolo e nel singolo". Non più

---

<sup>44</sup> Riehl (1883, 8).

dunque una statistica dei movimenti della popolazione, dello Stato e della *bürgerliche Gesellschaft*, ma una “storia naturale del popolo”, la cui massima fonte dovrebbe essere la *Landeskunde*, intesa come storia e geografia del territorio e della sua gente. Ciò è ancora più urgente dal momento che le trasformazioni economiche hanno imposto una questione sociale che ora, a sua volta, richiede un’“analisi storico-naturale” della condizione di una società caratterizzata dalla “naturale disuguaglianza degli uomini”, che non considera che “la più alta gloria della società affonda le sue radici in questa disuguaglianza di doni e professioni”. Scopo fondamentale della *Naturgeschichte des Volkes* è senza dubbio tornare a naturalizzare le disuguaglianze, legittimandole come esito di una storia che trova in luoghi ineffabili come il campo e il bosco la sua origine. Essi sarebbero la radice di quella condizione sociale che dimostra che i tedeschi “non sono un popolo impolitico; essi sono un popolo decisamente social-politico”<sup>45</sup>. La naturalizzazione del sociale è il modo per rispondere a quella che viene percepita come una disgregazione senza senso e senza fine. Il popolo in quanto oggetto d’arte è un ordine naturale e sociale che legittima la presenza dei ceti come fondamento dell’autorità, che attraverso una catena di mediazioni sociali diviene statale. Non si tratta di uno sguardo romanticamente rivolto al passato, ma di una specifica scelta politica rivolta completamente al presente e alle alternative che esso propone, ovvero contro il socialismo<sup>46</sup>.

Sebbene in maniera differente rispetto a Bluntschli, il riferimento normativo alla costituzione attuale del popolo permane centrale in buona parte del pensiero politico tedesco quale risposta allo sviluppo della società borghese e delle sue classi. Anche se il termine popolo viene impiegato raramente, come nella *Politik* di Treitschke, il sintagma *Land und Leute* lo sostituisce per significare i presupposti naturali – quindi geografici e razziali – della potenza dello Stato. “Lo Stato è il popolo come potenza indipendente unificato dal diritto. Con popolo intendiamo senz’altro una maggioranza di famiglie che convivono durevolmente”<sup>47</sup>. La traccia bodiniana serve a stabilire una comprensione naturalistica e patriarcale dello Stato che ne fa una necessità assoluta impedendo di ridurlo a una costruzione artificiale. Seguendo poi la lezione di Burke, Treitschke può affermare che “un popolo non comprende solamente gli uomini che vivono gli uni accanto agli altri, bensì anche le generazioni della stessa discendenza [*Stamm*] che vivono una dopo l’altra”<sup>48</sup>. La presenza sovrana dell’autorità,

<sup>45</sup> Riehl (1883, 19; 23).

<sup>46</sup> Riehl (1885, 34).

<sup>47</sup> Treitschke (1913, 13).

<sup>48</sup> Treitschke (1913, 23).

l'*Obrigkeit*, è legittimata dalla necessità di rappresentare una continuità nel tempo che altrimenti sfugge agli individui presenti occupati nelle loro molteplici attività. L'autorità dimostra agli uomini il carattere limitato del loro presente e ne impedisce la proiezione futura ancorandoli al passato. Per Treitschke la distinzione tra governanti e governati non è funzionale e tanto meno contingente: i primi hanno una "visione politica"<sup>49</sup> che li separata dai secondi che semplicemente non possono accedervi, essendo così esclusi da qualsiasi processo di politicizzazione.

## **5. Politicizzare la società**

All'interno di questa rimozione del concetto stesso di popolo si fa strada la sua identificazione sempre più precisa con la società, ovvero la sua riconcettualizzazione a partire dalle profonde modificazioni che essa sta conoscendo in campo economico e sociale. Se in Lorenz von Stein questa riconfigurazione assume la veste di una prognosi generale sulla necessità della mediazione amministrativa dello Stato, lo storico Karl Lamprecht la può verificare analizzando l'esperienza storica tedesca del XIX secolo. Anche Lamprecht afferma senza esitazioni che la politica tedesca è stata determinata dal "movimento sociale ed economico" che determina un nuovo significato anche della politica statale di potenza. Si è di conseguenza imposta una "democratizzazione della società", che sarebbe ben diversa da quella livellatrice che aveva caratterizzato i tempi della monarchia assoluta. Il democraticismo moderno è sociale nella misura in cui "il singolo si sente come soggetto che opera e che subisce"; un'infinità "di relazioni economiche collegano l'individuo con il tutto e con ogni altro individuo: in esse ognuno riconosce la propria opera nella convinzione che senza di essa il tutto non potrebbe mai esistere". Questo processo di democratizzazione si spinge fino al punto che sebbene il monarca appaia come un organo particolarmente importante dello Stato, a essere valorizzata è più la sua funzione che la sua persona: egli "è solo un soggetto sociale come il più basso dei cittadini"<sup>50</sup>. Per Lamprecht lo sviluppo tedesco dopo la fondazione del *Reich* è stato dunque il risultato del "tremendo scatenarsi delle forze del popolo". Nello scontro tra imprenditori e classe lavoratrice si sono progressivamente inserite altre figure sociali, come "i contadini, gli artigiani, persino certe professioni di lavoratori intellettuali", che hanno preteso il riconoscimento del loro valore sociale. Tutti questi "soggetti sociali" hanno

<sup>49</sup> Treitschke (1913, 142).

<sup>50</sup> Lamprecht (1913, 13-4).

messo in evidenza che ormai la storia si organizza attorno agli “elementi del passato e del futuro”. Dal punto di vista partitico il primo elemento è rappresentato soprattutto dai nazional-liberali, i quali tuttavia fanno riferimento a un liberalismo dottrinario ormai superato, che non riesce a comprendere le “nuove richieste dell’imprenditoria e quindi sperimenta una disgregazione della sua compattezza, una secessione nelle sua fila”. A partire dagli anni Novanta il futuro in quanto polarità specifica della vita della società mostra l’affermazione di motivi etici che sfuggono tanto al “modo di osservazione meramente sociale ed economico-sociale” quanto al dualismo tra liberalismo imprenditoriale e socialdemocrazia. Questo processo di moltiplicazione dei valori è alla base della proposta di “politicizzazione della società” avanzata da Lamprecht per rispondere al “tempo politicamente serio”, destinato a superare la contrapposizione tra conservatorismo e liberalismo imponendo una “visione politica corporativa”. La sua politicizzazione della società si risolve nel ristabilire le connessioni storiche fondate sulla “cura di tutti i doveri”<sup>51</sup>, in modo da conciliare la libertà individuale con l’organizzazione interna della società che in nessun caso può essere ridotta a una dispersione atomistica. La “futura politicizzazione della società”<sup>52</sup> dovrebbe quindi produrre una riforma che non espropri il popolo della sua storica capacità di autorganizzazione.

Lamprecht utilizza, probabilmente per la prima volta in tedesco<sup>53</sup>, il termine politicizzazione per presentare il popolo come una società storicamente istituzionalizzata allo scopo di impedire che i movimenti di quest’ultima abbiano un carattere distruttivo. La politicizzazione della società non è la sua democratizzazione, ma una strategia per ristabilire la continuità tra le autorità sociali e quella politica sempre più in difficoltà di fronte allo sviluppo capitalistico. La politicizzazione autoritaria di Lamprecht è distante non solo da quella amministrativa sostenuta da Lorenz von Stein, ma anche dalla politicizzazione societaria che stava proponendo la sociologia classica tedesca. La tensione fra quest’ultima e la comprensione della nazione e del popolo che si stava sempre più consolidando in Germania diviene evidente nel 1912, al II Congresso dei sociologi tedeschi che affronta direttamente i concetti di nazione e razza. La linea di discriminazione è stabilita dal rifiuto, soprattutto da parte di Ferdinand Tönnies e di Max Weber, di considerarli come presupposto di una sorta di politicizzazione naturale del popolo, con la statualità quale esito dato e necessario. “Quando un popolo è divenuto

<sup>51</sup> Lamprecht (1906).

<sup>52</sup> Lamprecht (1907).

<sup>53</sup> Cfr. Palonen (1986), ma anche Schorn-Schutte (1984, 225 ss.); vom Bruch (1980, 372-6); Schiera (2012).

una comunità di lingua e di traffico, esso pretende come complemento naturale l'unità giuridica dello Stato", afferma Ludo M. Hartmann, cercando di risolvere la mancata integrazione tra Stato e società. Con ancora maggior enfasi, Paul Barth sostiene il carattere istintuale dell'appartenenza alla nazionalità che altro non sarebbe che l'esito ultimo di un processo che fa del popolo l'"unica superiore unità per la quale [gli uomini] possono entusiasinarsi". Per Tönnies si tratta in primo luogo di ribadire che compito della sociologia è di "separare e chiarire concetti spesso confusi e intrecciati come popolo, tribù, nazione, nazionalità" e non assumerli come un dato assodato e necessario della cooperazione societaria. Max Weber da parte sua, rifiutando ogni "mistica della razza", mette anche in discussione la convinzione che "le qualità ereditarie siano formatrici di comunità"<sup>54</sup>. Quella che appare come una disputa metodologica sui concetti sociologici fondamentali anticipa una serie di linee di frattura lungo le quali il concetto di popolo si ridefinirà radicalmente dopo la sconfitta della repubblica di Weimar. In particolare, il concetto fondamentale di società viene criticato e alla fine sostituito da quello di comunità, quale forma di esistenza del popolo di cui sarebbe possibile dimostrare la realtà e la concretezza. Nella maniera più chiara e carica di conseguenze Hans Freyer punta a definire un concetto politico di popolo che accantoni il riferimento alla nazione, considerato l'esito della storia rivoluzionaria francese e quindi estraneo a quella tedesca, ma che contro le astrazioni della sociologia si deve fondare sullo specifico contenuto storico dei concetti. Se dunque "l'intensificazione dello storico è il politico", il problema è portare alle estreme conseguenze la convinzione che "ogni concetto sociologico ha in sé un contenuto politico". Contro Weber, non si tratta dunque di "comprendere" il suo contenuto oggettivo<sup>55</sup> ma di afferrare l'intima volontà che presiede allo sviluppo storico del concetto stesso. Solo valorizzando questa dinamica dei concetti, si può cogliere la specifica politicizzazione che la presenza del popolo imprime alla realtà storica. Non si tratta di ripercorrere la vicenda che dall'affermazione del Terzo stato porta a quella della nazione, perché in questo modo si produrrebbe solo una storia che connette in maniera del tutto astratta, ovvero presupponendo tacitamente un'infondata normatività storica, lo sviluppo della società borghese e il suo individualismo democratico con quello del liberalismo. Questa normatività straniera sarebbe la responsabile della spoliticizzazione del concetto di popolo, perché negherebbe la "vita sovraindividuale nella quale ci troviamo".

<sup>54</sup> *Verhandlungen* (1913, 49-52; 187 ss).

<sup>55</sup> Freyer (1933, 4); Freyer (1934).



## 6. I nomi del popolo

Nonostante la convergenza apparentemente quasi unanime negli anni Trenta sulla realtà concreta del *Volkstum* e della *Volkstümlichkeit*, le differenze divengono significative quando si tratta di determinarne il contenuto politico nel campo di tensione concettuale tra comunità e Stato. A essere messa in discussione è la politicizzazione amministrativa e societaria proposta nel secolo precedente da Lorenz von Stein, per il quale tuttavia la comunità giuridica non era il fondamento, ma il risultato dell'azione necessaria dello Stato che interviene per neutralizzare il conflitto della società, la quale è quindi il vero motore dello Stato e quindi anche il vero oggetto del diritto. Popolo continuava quindi a essere un concetto statale, proprio perché era definito dalla sua sociologia individualistica. La comunità di popolo non poteva essere un concetto giuridico, visto che Stein dichiarava chiaramente che “la semplice parola comunità [significa] solo il rapporto senza forma e senza figura [*gestalt- und formlose*] degli individui tra di loro”<sup>56</sup>. La *Volksgemeinschaft*<sup>57</sup>, secondo le stesse parole di Hitler, deve essere un “comunità attivamente agente, una comunità dell'azione”. Essa eccede dunque il concetto classico di diritto e anche quella di comunità giuridica, perché il suo riferimento è il *Führer* quale punto mediano dell'ordine giuridico del Reich: egli non rappresenta valori né individui, ma li guida ed essi gli sono fedeli, lo seguono. Questa specifica struttura di dominio si fonda sull'esistenza di un ordine concreto che non dovrebbe avere bisogno di mediazioni. Tutta la semantica della rappresentanza politica e della rappresentazione sociale viene di conseguenza dichiarata decaduta, mentre vengono ricercate forme e figure di immediata evidenza che non hanno bisogno di ulteriori rimandi e riferimenti. Il *Führer* non rappresenta l'unità del popolo, perché essa viene considerata già concretamente esistente. E, proprio per questo, il razzismo è un elemento costitutivo dello stesso concetto di popolo: esso stabilisce il piano di una condivisione oggettivamente presente, che precede e determina ogni sovrastruttura ideologica. “La razza è la custode della comunità”<sup>58</sup>. La comunità del popolo si oppone a ogni comunità giuridica che riproponga il ruolo centrale dello Stato e la sua distinzione anche solo operativa con la società.

In realtà negli anni Trenta il concetto di popolo è attraversato da tensioni evidenti che investono il ruolo dello Stato e della mediazione giuridica. Per Hans Freyer il segno dell'epoca deve essere la “volontà di rigenerare lo

<sup>56</sup> Stein (1869, 4).

<sup>57</sup> Gessner (2019).

<sup>58</sup> Höhn (1935, 78).



Stato”, mettendo in secondo piano anche la specifica politicizzazione del popolo fondata sulla razza o sul mito fusionale della comunità<sup>59</sup>. Questa “idea fondamentale statale” deve certamente riconoscere il ruolo esercitato dal *Führer*, la cui presenza dovrebbe revocare la vigenza del meccanismo rappresentativo, ponendosi come completamento e vertice dell’ordine societario. Per Otto Koellreutter “nel senso *völkisch* il popolo viene in primo luogo concepito come un’unità vitale, come una comunità naturale, per la quale il sangue e il suolo sono elementi costitutivi”. Non è dunque necessaria alcuna politicizzazione del popolo, perché la sua esistenza naturale è già una condizione sufficiente per accettare la subordinazione di ogni volontà individuale a quella collettiva incarnata dal *Führer*. Proprio per questo lo Stato “quale valore autonomo passa in secondo piano”, mentre “l’essenza dello Stato tedesco del *Führer* consiste nella disposizione autoritaria”<sup>60</sup> che i suoi membri condividono, così come accettano la sottomissione alla gerarchia sociale delle volontà che caratterizza il popolo. Le qualità richieste a questo popolo sono di conseguenza l’ubbidienza e la disposizione al sacrificio. Hitler stesso chiarisce che “la stragrande maggioranza del popolo ha una predisposizione e interessi talmente femminini che il suo pensiero e il suo agire non sono determinati tanto da una sobria riflessione, quanto dal sentimento emotivo”<sup>61</sup>. La *Volksgemeinschaft* esiste per “assicurare alle migliori teste la direzione e la suprema influenza”: essa “non edifica sul concetto di maggioranza, ma su quello di personalità”, che non annuncia qualità potenzialmente presenti in ogni individuo del popolo, ma la loro concentrazione in alcuni individui che dimostrano così la propria specifica forza. Lo Stato *völkisch*<sup>62</sup> privilegia la forza e muove dal presupposto che un uomo “fisicamente sano, con poca formazione scientifica è più prezioso per la comunità del popolo di uno debole ma pieno di spirito”<sup>63</sup>. Il *Volkstum*, inteso come carattere unico e originario del popolo, si trova nella paradossale posizione di essere sia il presupposto da sempre esistente della superiorità della razza sia, allo stesso tempo, quell’elemento che deve costantemente dimostrare di essere all’altezza della propria elezione.

La negazione di ogni conflitto all’interno del popolo stabilisce così le basi una politicizzazione razzista, virile e antintellettualistica grazie anche a una politica sociale che non avviene nel segno dell’uguaglianza, ma della sua differenziazione interna, perché appartenere alla razza è una promessa

<sup>59</sup> Così anche Larenz (1935, 139 ss.).

<sup>60</sup> Koellreutter (1935, 11-2; 16).

<sup>61</sup> Hitler (2016, I, 507).

<sup>62</sup> Sulle radici e lo sviluppo del movimento *völkisch* cfr. Breuer (2008).

<sup>63</sup> Hitler (2016, II, 1043).

di miglioramento delle condizioni economiche<sup>64</sup>. Tuttavia, come scrive lo stesso Hitler, se un popolo si accontentasse di “queste riforme, non avrebbe nessuna garanzia di vittoria nella lotta generale dei popoli”. Il parossismo dell’azione al quale il popolo è sempre esposto, compendiate nella figura della mobilitazione totale, contiene una tendenza alla costante deistituzionalizzazione delle decisioni politiche, ovvero alla negazione di ogni necessaria coerenza e continuità. La solo *ratio* è l’esistenza del popolo stesso, proprio perché “il presupposto per l’esistenza di un’umanità superiore non è lo Stato, ma il popolo che ne è capace”<sup>65</sup> ).

La specifica politicizzazione nazionalsocialista contiene di conseguenza una peculiare naturalizzazione del popolo, tanto che ogni sua storia è teleologicamente orientata al presente<sup>66</sup>. Si tratta dunque di una politicizzazione che attraversa vari registri normativi: da quello etico a quello storico, fino a quello razziale che grazie all’ancoraggio alla natura dovrebbe impedire ogni ulteriore e diversa politicizzazione. La presenza di questa pluralità di registri normativi rende il concetto di popolo multiforme e cangiante<sup>67</sup>, come è già chiaro dalla vera e propria esplosione della semantica che lo investe. *Volk, Volkstum, Volkstümlichkeit, Volksgemeinschaft, völkisch, volkshaft* e, infine, anche *Volkheit* dovrebbero cogliere questi registri per stabilire un’unità che dovrebbe essere però immediata. Esemparmente, la *Volkheit* viene definita come “un concetto sia naturale che etico, deve essere intesa tanto dal punto di vista etnico quanto da quello etico. Essa definisce il fatto che una legge diviene vivente come legge della vita. Essa definisce il miracolo del divenire natura dell’etico”<sup>68</sup>. Questa storia naturale del popolo lo identifica come “quell’opera complessiva che cresce e si eleva attraverso i secoli, dalla quale gli individui solo sbocciano come i fiori di un albero”<sup>69</sup>. In realtà il problema che deve essere continuamente risolto è quello di coniugare identità e differenza e ciò non può avvenire secondo canoni pienamente razionali. Il popolo come entità naturale rivela infatti l’esistenza di una legge interna che presiede al suo ordinato sviluppo vitale: la *Volkheit* dovrebbe essere proprio questa legge, anche se essa non può essere intesa secondo il

---

<sup>64</sup> Il *Volksstaat* hitleriano funziona come costruzione ideologica perché prevede una specifica struttura economica, tributaria e finanziaria di sfruttamento che viene sostenuta prima dall’espropriazione dei beni degli ebrei e subito dopo dalla massiccia rapina delle ricchezze dei paesi occupati dall’esercito tedesco. Fondamentale da questo punto di vista Aly (2007) il cui titolo originale è giustamente *Hitlers Volksstaat*.

<sup>65</sup> Hitler (2016, II, 1005).

<sup>66</sup> Esempare Stieve (1936).

<sup>67</sup> Wildt (2019).

<sup>68</sup> Stapel (1942, 49).

<sup>69</sup> Stapel (1942, 51).

canone classico della regolarità e della continuità, perché ciò impedirebbe il primato dichiarato della volontà, come irruzione di una sorta di irrazionalità creatrice. Il riferimento costante all'entità vivente non è solo parte di quel linguaggio organicistico o vitalistico che pervade ogni testo in epoca nazionalsocialista. Esso è politicamene necessario per sottrarre il popolo all'immobilità della sua identità con se stesso.

Nella sua dinamica storico-naturale il popolo rivela un principio d'ordine interno che corrisponde alla sua articolazione in gruppi ad alto contenuto di tradizione: stirpe, tribù, famiglia. La loro "successione vitale" esprime la presenza di gerarchie naturali, rispetto alle quali lo Stato può solo confermare che "il rapporto di sovra- e subordinazione è in qualche modo presente in ogni comunità"<sup>70</sup>. Non a caso, almeno da punto di vista simbolico, il rapporto a cui essa fa riferimento è quello tra servo e padrone, che la sottrae a ogni critica razionale dei ruoli, mentre fonda quello tra il *Führer* e il suo seguito [*Gefolgschaft*]. Lo specifico carattere politico di questa relazione non consiste in un'unificazione tramite rappresentazione e, a rigore, nemmeno nella costruzione di un'identità, quanto piuttosto in un "accumulo di volontà" che si concentra in chi detiene la posizione sovraordinata. "Senza l'accumulazione della singola volontà, cioè senza 'potenza' [*Macht*], cioè senza 'dominio' [*Herrschaft*] non è possibile alcuna cultura superiore"<sup>71</sup>. La statualità è a sua volta un'intensificazione di questa accumulazione che, a differenza di quanto avviene nelle democrazie liberali, non risponderebbe ad alcuna tensione organizzativa, logica e individualistica. Se infatti nel popolo si articola la pretesa del diritto, nello Stato domina invece la pretesa dell'adempimento del dovere verso la volontà sovraordinata, che diviene così l'elemento politicamente decisivo. Essendo la massima volontà vivente e presente, il *Führer* può pretendere che ogni azione sia un dovere, rendendo evidente ciò che è già iscritto nella storia naturale del popolo. Egli è davvero *monstro simile* dal momento che è un "funzionario della natura e perciò del destino" ma anche il "funzionario della volontà della comunità"<sup>72</sup>. Questa tensione a coniugare burocraticamente *Führerschaft*<sup>73</sup>, volontà, natura e comunità rende alla fine insostenibile la politicizzazione nazionalsocialista del popolo e ne prepara la catastrofe.

---

<sup>70</sup> Stapel (1942, 132).

<sup>71</sup> Stapel (1942, 138).

<sup>72</sup> Stapel (1942, 183).

<sup>73</sup> Ricciardi (2002).

## Bibliografia

- Aly G. (2007), *Lo stato sociale di Hitler. Rapina, guerra razziale e nazional-socialismo*, Torino: Einaudi.
- Bauer E. (1844), *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, Bern: Druck und Verlag bei Jenne, Sohn.
- Bluntschli J.K. (1862), *Nation und Volk, Nationalitätsprinzip*, in *Deutsches Staatswörterbuch*, Stuttgart und Leipzig: Expedition des Staats-Wörterbuchs, 152-160.
- Bluntschli J.K. (1875), *Lehre vom modernen Staat*, vol. I: *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart: Cotta.
- Borman A. von (1998), *Volks als Idee. Zur Semiotisierung des Volksbegriff*, in Borman A. von (Hrsg.), *Volk, Nation, Europa: Zur Romantisierung und Entromantisierung politischer Begriffe*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 35-56.
- Breuer S. (2008), *Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik*, Darmstadt: WBG.
- Bruch R. vom (1980), *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890-1914)*, Huum: Matthiesen.
- Dahlmann C. (1848), in Wigard F. Hrsg., *Stenographischer Bericht über den Verhandlungen der deutschen constituirenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main*, 9 voll., Leipzig: D. Sauerländer.
- Freyer H. (1933), *Der politische Begriff des Volkes*, Neumünster: Machholz.
- Freyer H. (1934), *Volkswerdung. Gedanken über den Standort und die Aufgaben der Soziologie*, in "Zeitschrift für deutsche Soziologie und Volkswissenschaft", 1: 5-11.
- Gessner D. (2019), *Volksgemeinschaft 1933 – 1945 Zur Entstehung und Bedeutung eines politischen Schlagwortes*, Wiesbaden: Springer.
- Heine H. (1834), *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in *Gesammelte Werke*, Berlin: Aufbau Verlag, 1951, vol. VI.
- Hitler A. (2016), *Mein Kampf. Eine kritische Edition*, im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte, München und Berlin: Institut für Zeitgeschichte.
- Höhn R. (1935), *Rechtsgemeinschaft und Volksgemeinschaft*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Hofmann H.K. (1848), *Volk, Volksthum*, in C. von Rotteck und C. Welcker Hrsg., *Das Staats-Lexikon. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, Altona: Hammerich, vol. XII, 786-789.

- Koellreutter O. (1935), *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft.
- Koselleck R. et al. (1992), *Volk, Nation, Nationalismus, Masse*, in Koselleck R., Conze W., Brunner O. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 7, Klett-Cotta, Stuttgart, 141-431.
- Larenz K. (1935), *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, Berlin: Junker und Donnhaupt.
- Mackensen R., Reulecke J. (Hrsg.) (2001), *Das Konstrukt „Bevölkerung“ vor, in und nach dem „Dritten Reich“*, Wiesbaden: Verlag für die Sozialwissenschaften.
- Lamprecht K. (1906), *Freiheit und Volkstum. Wort zur heutigen politischen Lage*, in Lamprecht K., *Ausgewählte Schriften zur Wirtschafts- und Kulturgeschichte und zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, Aalen: Scientia Verlag, 1974, 605-615.
- Lamprecht K. (1907), *Die künftige Politisierung der Gesellschaft*, in “Der Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung”, 15.01.1907.
- Lamprecht K. (1913), *Deutsche Geschichte: Zur jüngsten deutschen Vergangenheit*, vol. 2.2: *Innere Politik – Äußere Politik*, III ed., Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Moggach D., Stedman Jones G. (eds.) (2018), *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Neumann Fr. J. (1888), *Volk und Nation. Eine Studie*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Palonen H. (1986), *Korrekturen zur Geschichte von ‘Politisierung’*, in “Archiv für Begriffsgeschichte”, 30: 224-234.
- Reinhalter H. Hrsg. (2010), *Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ricciardi M. (1990), *Linee storiche sul concetto di popolo*, in “Annali dell’istituto storico italo-germanico in Trento”, 16, pp. 303-369.
- Ricciardi M. (2000), *L’enigma del sociale. Crisi e transizione nel liberalismo tedesco del Vormärz*, in “Il pensiero politico”, 33: 212-241.
- Ricciardi M. (2002), *Tra carisma e funzione. La “Führerschaft” di Adolf Hitler*, in “Ricerche di storia politica”, 5, 3: 365-375.
- Ricciardi M. (2012), *La società di tutto il popolo. Linee storiche sui concetti politici del socialismo tedesco dopo il 1848*, in Ruocco G., Scuccimarra L. (a cura di), *Il governo del popolo 2. Dalla Restaurazione alla guerra franco-prussiana*, Roma: Viella, 289-309.

- Riehl W.H. (1883), *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik*, vol. I: *Land und Leute*, VIII ed., Stuttgart: Cotta.
- Riehl W.H. (1885), *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik*, vol. II: *Die bürgerliche Gesellschaft*, VIII ed., Stuttgart: Cotta.
- Ruge A. (1840), *Erinnerungen aus dem äußeren Leben, von Ernst Moritz Arndt*, Leipzig: Verlag der Weidmannschen Buchhandlung.
- Ruge A. (1841a), *Zur Charakteristik Savigny's*, in A. Ruge, *Werke und Briefe*, vol. IV: *Politischen Kritiken 1838-1846*, Aalen: Scientia Verlag, 1988, 219-249.
- Ruge A. (1841b), *Vorwort zum Jahrgang 1841 der Hallischen Jahrbücher*, in *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig: Reclam, 1985, 200-211.
- Ruge A. (1842), *Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit. Erster Artikel*, in *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig: Reclam, 1985, 443-472.
- Ruge A. (1843), *Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus. Der vorige Jahrgang*, in *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig: Reclam, 1985, 546-573.
- Ruge A. (1847), *Der Patriotismus*, Frankfurt am Main: Insel Taschenbuch, 1968.
- Ruge A. (1849), *Die Gründung der Demokratie oder der Volksstaat und der social-demokratischer Freistaat*, Leipzig: Verlagsbureau.
- Ruge A. (1869), *An's Volk und an Politiker. Zur Förderung des Umschwungs seit 1866*, Berlin: Verlad der Stuhe'schen Buch- und Kunstbuchhandlung.
- Schiera P. (2012), *Storia di cultura e storia della cultura. Karl Lamprecht e l'imperialismo della scienza tedesca*, in Schiera P., *Profili di storia costituzionale. II. Potere e legittimità*, Brescia: Morcelliniana, 341-357.
- Schorn-Schutte L. (1984), *Karl Lamprecht: Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik*, Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stahl F.J. (1848), *Die Revolution und die constitutionelle Monarchie*, Berlin: Wilhelm Herz.
- Stapel W. (1942), *Volk. Untersuchungen über Volkheit und Volkstum*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Stein L. von (1852), *System der Staatswissenschaft*, vol. I: *System der Statistik, der Populationistik und der Volkswirtschaftslehre*, Stuttgart und Tübingen: J.B. Cotta'scher Verlag.

- Stein L. von (1869), *Die Verwaltungslehre*, vol. I, Stuttgart und Tübingen: J.B. Cotta'scher Verlag.
- Stieve F. (1936), *Geschichte des deutschen Volkes*, Oldenburg: München und Berlin.
- Struve G. von (1846), *Deutsche Nationalität, deutsches Spießbürgerthum und Deutscher Zunfgeist*, in Struve G. von, *Politisches Taschenbuch für das deutsche Volk*, Frankfurt am Main: Literarische Anstalt, 58-64.
- Struve G. von (1847), *Grundzüge der Staatswissenschaft, I: Von dem Wesen des Staats oder allgemeines Staatsrecht*, Mannheim: Selbstverlag des Verfassers.
- Su-Yong Kim (1984), *Heinrich Heine soziale Begriffe. Gesellschaftsentwicklung und Bedeutungswandel*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Treitschke H. von (1913), *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin*, III ed., Leipzig: Hirzel.
- Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages vom 20.—22. Oktober 1912 in Berlin*, Tübingen: Mohr, 1913.
- Wildt M. (2019), *Die Ambivalenz des Volkes. Der Nationalsozialismus als Gesellschaftsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.





# Il popolo in Marx

## (dal giovane Marx al *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*)

Javier Balsa

**Abstract:** This article analyzes the use of the concept of “people” during Karl Marx’s first decade of intellectual work. In his first writings, it was a main concept. However, the signifier “people” quickly lost presence and practically disappeared in the texts of the second half of the 1840s. In the works dedicated to the French conjuncture from 1848 to 1851, Marx made a direct criticism of the use of the concept of “people” because it veils the perception of the class struggle. However, a careful analysis of these writings shows that Marx continued to use the signifier “people”. The hypothesis is that this continuity is due to two functions present throughout all the texts analyzed. First, the term “people” would make it possible to describe in a unitary manner a diversified set of actors that make up the popular sectors and, in this way, could contribute to their political unity. And, secondly, “people” are at the center of the rhetoric of a democratic proposal conceived as “sovereignty of the people”. Hence this signifier has an interpellative force and a rhetoric function that, beyond the problems that its ambiguity may generate, can hardly be replaced by another.

**Keywords:** People; Marx; Volksgeist; Sovereignty; Classes.

### 1. Introduzione

In *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850 e Il Brumaio di Luigi Bonaparte*, Karl Marx opera una dura critica all’utilizzo del concetto di *popolo*, poiché esso *vela* la percezione della lotta di classe, su cui dovremmo concentrare le nostre analisi. Forse a causa di questa obiezione, ci sono state pochissime ricerche che hanno studiato il ruolo del *popolo* nell’opera di Marx<sup>1</sup>, e molte segnano solo l’*errore* in cui cadde quando lo ha usato, e cioè fino a quando *non* riuscì a sviluppare una prospettiva *veramente marxista*<sup>2</sup>.

Tuttavia, la preoccupazione per il *popolo* non ha mai abbandonato il pensiero e l’azione marxista, come possiamo vedere dalle significative ri-

---

\* Universidad Nacional de Quilmes, Argentina (jjbalsa@unq.edu.ar)

<sup>1</sup> Tra le eccezioni si vedano il lavoro di Tomasello (2012) e quello di Garo (2016).

<sup>2</sup> Per citare solo due esempi: Gonçalves da Paixão (2017) e Salgado (2017).

flessioni fatte negli anni '30 da Arthur Rosenberg<sup>3</sup> e Antonio Gramsci<sup>4</sup>. In termini politici, la questione sembrava risolversi, nello stesso decennio, con la strategia dei fronti popolari, anche se senza molta chiarezza teorica; e se Mao Tse-tung<sup>5</sup> dava centralità al concetto di *popolo*, egli tuttavia basava la sua definizione su posizioni ideologiche a priori. La rinascita di uno sguardo populista, in gran parte della sinistra latinoamericana, ha messo in luce solo la leggerezza teorica con cui il problema era stato affrontato. L'*espulsione* del concetto di *popolo* neutralizza la sua enorme capacità interpellativa, ma la sua eccessiva centralità e il suo uso acritico rendono difficile comprendere la realtà e definire strategie politiche.

Per questi motivi ritengo importante contribuire alla teoria del concetto di *popolo*, e in questo articolo inizierò con l'analisi del suo uso nelle opere del primo decennio della carriera intellettuale di Marx: dai suoi primi articoli di giornalista<sup>6</sup> a *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*<sup>7</sup>. La nostra prospettiva, riprendendo Étienne Balibar<sup>8</sup>, è che nel lavoro di Marx vi sia "una pluralità almeno virtuale di dottrine" e non un sistema unificato. Inoltre, non trascureremo i primi scritti in cui la politica ha un chiaro potere istituzionale, come ha osservato Miguel Abensour<sup>9</sup>. La preoccupazione per queste tematiche ricorre dunque in tutta l'opera marxiana.

Infine, non faremo una particolare distinzione tra un uso *concettuale* (nel senso di esplicitamente articolato in un apparato teorico) e un impiego *empirico* o *descrittivo* del significante *popolo*. Spesso, la costruzione dei significati viene eseguita solo in modo contestuale, attraverso l'uso dei significanti in molteplici affermazioni, in maniera che non sono sempre chiari per gli autori stessi<sup>10</sup>.

In questa prospettiva, abbiamo lavorato con le traduzioni in spagnolo e abbiamo consultato l'uso di alcune parole chiave nelle edizioni nelle lingue originali (tedesco e, in un caso, francese), tutte elencate nell'elenco alla fine dell'articolo. Il primo numero di pagina che inseriamo nei riferimenti è quello della traduzione spagnola e quello seguente dell'edizione

---

<sup>3</sup> Rosenberg (1938).

<sup>4</sup> Gramsci (1975).

<sup>5</sup> Mao Tse-tung (1957).

<sup>6</sup> Marx (1842).

<sup>7</sup> Marx (1852).

<sup>8</sup> Balibar (2000, 8).

<sup>9</sup> Abensour (1998).

<sup>10</sup> Vedi a questo proposito le elaborazioni di Voloshinov e Foucault e un tentativo di sistematizzazione in Balsa (2017).

nella lingua originale<sup>11</sup>. Ogni volta che inseriamo *popolo* nel testo, la parola in tedesco originale usata da Marx sarà *Volk*, o il suo plurale *Völk*, o una delle sue declinazioni. Laddove Marx ha usato una parola composta (come *Volksgeist* [spirito popolare]), li abbiamo sempre registrati anche nella loro sceneggiatura originale. Nelle traduzioni, a volte il lemma “*del popolo*” è stato sostituito con “*popolare*”. In questi casi abbiamo anche registrato l’originale in tedesco, in modo da poter differenziare questa traduzione da quando Marx usava la parola “*populär*”, poiché è una parola tedesca che non ha un significato sempre legato a *popolo*, ma, in generale, a “*noto*” o ad “*accessibile a tutti*”.

D’altra parte, nell’opera di Marx il significante *popolo* viene spesso usato per riferirsi all’insieme di tutti gli abitanti di un paese (senza fare distinzioni tra i suoi diversi settori sociali, né con una connotazione politica). Questo significato di *popolo* era la prima accezione data alla parola *Volk* in uno dei principali dizionari enciclopedici tedeschi dell’epoca<sup>12</sup>. Non ritengo che questo significato meriti un’ulteriore analisi, poiché non ha implicazioni teoriche, almeno nei testi del periodo analizzato<sup>13</sup>.

## **2. La *Gazzetta Renana* e l’articolo negli *Aneddoti* (1842 e inizio 1843)**

Durante il suo primo anno come giornalista, Marx pubblica numerosi articoli, quasi tutti nella *Gazzetta Renana* [*Rheinische Zeitung*], facendo gene-

---

<sup>11</sup> Per la traduzione italiana, abbiamo usato le edizioni disponibili sul Internet (indicate anche nella lista finale). Sfortunatamente, nessuna ha le indicazioni dell’impaginazione delle pubblicazioni da dove sono state prese, motivo per cui è stato impossibile inserirle nel testo.

<sup>12</sup> *Volk*: “gruppo di persone che formano un tutt’uno in qualsiasi relazione, specialmente se hanno la stessa discendenza, quindi anche della stessa lingua, maniere e costumi, che hanno anche alcune caratteristiche di base di carattere e formazione del corpo in comune e quelle che predominano le stesse idee; cfr. nazione” (*Universal-Lexikon der Vergangenheit e Gegenwart di Pierer e Neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, Altenburg, Berlangsbuchhandlung von S. V. Pierer, 1857; Volume 18, p. 653).

<sup>13</sup> Va notato che questa non è l’opinione di Isabelle Garo, per la quale Marx, specialmente nella sua ultima tappa, assume il termine *popolo* “per pensare alle lotte nazionali del suo tempo, quando stanno cercando di conquistare l’indipendenza contro i poteri colonizzatori” (Garo 2016, 99). Inoltre, il suo uso è legato alla “sempre più raffinata riflessione di Marx sui percorsi di sviluppo non capitalista” (Garo 2016, 105-108). Per questo motivo, “non scompare dal vocabolario marxiano”. Tuttavia, Garo deve riconoscere che già nel *Manifesto del Partito Comunista* “l’idea della nazione tende a sostituire l’idea precedente del popolo” (Garo 2016, 104).

ralmente riferimento ai dibattiti nella dieta Renana. In essi, il significante *popolo* è costruito discorsivamente in opposizione al “governo”, così come alla “nobiltà”. Marx scrive, nel suo primo scritto politico, che il governo tedesco, promuovendo le leggi sulla censura, “si oppone di principio al popolo”<sup>14</sup> e che il rappresentante dei principi “polemizzò infine contro i popoli, biasimando con nobile sdegno la libertà di stampa quale l’indelicato, indiscreto linguaggio d’un popolo rivolto contro se stesso”<sup>15</sup>.

Questa distanza essenziale tra il popolo e i sovrani è un altro dei significati forniti dal suddetto dizionario: “gli abitanti di un paese che si oppongono razzialmente a quella del sovrano [*Landesherrn*]”<sup>16</sup>. Ora, *Landesherr* può anche essere interpretato sia come *signore*, sia come *proprietario terriero*, e questa stessa duplicità semantica può essere trovata in questi scritti di Marx. Isabelle Garo propone che *popolo* contenga sempre in Marx una componente di differenziazione sociale, poiché è un termine “che è direttamente ereditato dalla Rivoluzione francese e dalle opere politiche che la incorniciano, da Rousseau a Babeuf e Buonarroti”, e pertanto esso “designa i gruppi sociali contrari all’aristocrazia”<sup>17</sup>. Inoltre, possiamo riconoscere che, a volte, anche la “borghesia” è esclusa dal “popolo”. Per Marx, questa esclusione è il prodotto del suo atteggiamento, poiché essa non si considera parte del popolo tedesco, dell’intera cittadinanza: la sua posizione è quella “del *bourgeois*, non del *citoyen*”<sup>18</sup>.

Questo popolo possiede una “ragione popolare [*Volksvernunft*]”, che si distingueva da ciò che facevano “i piaggiatori, i parassiti e gli adulatori”<sup>19</sup>. E, a volte, esso raggiunge una entità ipostatizzata che possiede un proprio “spirito” o “*Volksgeist*”, i quali “ripugnano all’oratore dell’ordine dei principi”<sup>20</sup>, mentre al contrario per Marx i governi lo dovrebbero sostenere risolutamente<sup>21</sup>.

Il significante *spirito del popolo* appare una mezza dozzina di volte in questi articoli pubblicati. Era un concetto caro alla tradizione romantica tedesca, che lo caratterizzava come una specie di germe nativo o di sviluppo naturale<sup>22</sup>. In Hegel è la manifestazione dello spirito del mondo a un

<sup>14</sup> Marx (OI: 159-160/15-16).

<sup>15</sup> Marx (DS: 185/41).

<sup>16</sup> *Pierer’s...*, p. 653.

<sup>17</sup> Garo (2016, 100).

<sup>18</sup> Marx (DS: 207/65).

<sup>19</sup> Marx (DS: 178/33).

<sup>20</sup> Marx (DS: 184/39).

<sup>21</sup> Marx (DS: 181/37).

<sup>22</sup> Alonso Olea (1978, 142).

certo stadio del suo sviluppo storico, che alla fine viene riassunto in uno spirito universale<sup>23</sup>. Verso la metà del XIX secolo, il *Volksgeist* fu ripreso dalla *Historische Schule*, che però lo concepì più come uno sviluppo naturale<sup>24</sup>, privandolo dell'aspetto metafisico che aveva in Hegel<sup>25</sup>.

Il *Volksgeist* di Marx contiene quattro caratteristiche distintive. In primo luogo, la storicità, perché esso esiste all'interno di un processo evolutivo: è "giovane" quando "si è appena risvegliato", ma può diventare "grande e forte"<sup>26</sup>. Per dispiegare questo processo, è necessaria la "libera stampa", che diventa "l'occhio dello spirito popolare aperto su tutto, la fiducia incarnata di un popolo in se stesso"<sup>27</sup>.

La seconda caratteristica è che il *Volksgeist* include il "pensiero politico", cosicché la sua stessa evoluzione dipenderà dalle "lotte politiche"<sup>28</sup>. In terzo luogo, non è una realtà omogenea, in quanto presenta molteplici "vere sfaccettature", una pluralità di voci che la "stampa popolare [*Volkspresse*]" dovrà mostrare e proteggere armoniosamente, "come in ogni petalo della rosa è presente il suo profumo e la sua anima"<sup>29</sup>. Questa eterogeneità probabilmente portò Marx ad abbandonare il concetto di *Volksgeist* negli scritti del 1843, dove esso invece avrebbe assunto un'idea di forte omogeneità.

La quarta e ultima caratteristica è il suo carattere "santo" o "sacro [*den heiligen Geist der Völker*]" contro il quale il "materialismo abietto" avrebbe peccato. Questo peccato contro lo spirito santo dei popoli e dell'umanità è una conseguenza immediata di "quella dottrina che la *Gazzetta di Stato Prussiana* predica al legislatore: per una legge sulla legna, si deve pensare solo alla legna e alla foresta, e non sciogliere i singoli problemi materiali politicamente, cioè non in relazione all'intero senso morale dello Stato"<sup>30</sup>. Il fatto è che, in questi articoli, Marx pensa allo Stato come ideale distinto dal governo, quello che Abensour descrive come la nuova "utopia dello Stato razionale" o "realizzazione della ragione"<sup>31</sup>.

Questo Stato deve difendere l'"interesse generale". Pertanto, Marx denuncia la rappresentanza attraverso le delegazioni degli ordini in quanto

---

<sup>23</sup> Alonso Olea (1978, 148) e Ferrater Mora (1979, 1014).

<sup>24</sup> Marcuse (1999, 432).

<sup>25</sup> Ferrater Mora (1979, 1015).

<sup>26</sup> Marx (PH: 297-298/153).

<sup>27</sup> Marx (DS: 203/61).

<sup>28</sup> Marx (PH: 297-298/153).

<sup>29</sup> Marx (PG: 299/155).

<sup>30</sup> Marx (DL: 283/147).

<sup>31</sup> Abensour (1998, 33 e 41).

basata sui “bisogni d’interessi privati” ed “egoistici”<sup>32</sup>. Più specificamente, la “ragione organica dello Stato” dovrebbe essere imposta alla “proprietà privata”, e “la proprietà immobiliare dovrebbe essere regolata secondo le massime dello Stato e non le massime dello Stato secondo le proprietà immobiliari”<sup>33</sup>. Questo sarà raggiunto solo con l’“autorappresentazione” del popolo, che garantirà “la generalità [del] contenuto” di questa rappresentazione e dello Stato<sup>34</sup>. È il “popolo”, attraverso la sua “volontà”, che deve creare la legislazione e, in questo modo, lo “spirito del popolo” può diventare lo “spirito dello Stato”. In questo caso, “la legge rappresenta l’espressione cosciente della volontà del popolo [*Volkswillens*]”<sup>35</sup> e, quindi, “il libro della legge è la sacra scrittura della libertà di un popolo”<sup>36</sup>.

Come abbiamo potuto osservare, Marx pone la figura del popolo al centro delle sue riflessioni e aspettative di trasformazione, mentre è profondamente coinvolto negli schemi concettuali neohegeliani, come osservano Michael Lowy<sup>37</sup> e Federico Tomasello<sup>38</sup>. Tuttavia, Maximilien Rubel<sup>39</sup> afferma che Marx si sarebbe già liberato, almeno, dalla concezione hegeliana dello Stato. Analogamente, Abensour sottolinea che, sebbene la sua “matrice speculativa” sia “hegeliana”, “la sfera politica, che in Hegel rimane relativizzata dalla sua subordinazione alla conoscenza dello spirito assoluto, è elevata da Marx alla condizione di assoluto”. Per questo motivo, Abensour chiama questa fase degli anni 1842 e 1843 come il “momento machiavelliano” di Marx<sup>40</sup>.

Personalmente, ritengo che valga anche la pena notare che questo primato del politico e della logica statale dell’interesse generale apre la strada alla trasformazione sociale, imponendosi sulla “proprietà privata”, in un processo di “autodeterminazione popolare”, che Marx svilupperà più esplicitamente nei suoi successivi scritti.

---

<sup>32</sup> Marx (AG: 257). Ricordiamo che la Dieta Renana aveva una rappresentazione per ordini: quella dei principi o delle antiche famiglie al potere nell’Impero tedesco; quello della nobiltà; quello delle città e quello dei comuni rurali.

<sup>33</sup> Marx (AG: 258-259).

<sup>34</sup> Marx (AG: 260). Per Rubel (1970, 41) il non riferimento alla *democrazia* era dovuto al fatto che il testo doveva passare la censura statale. Maggiori dettagli sulle tensioni tra gli azionisti borghesi della *Rheinische Zeitung* (favorevoli alla conciliazione) e i suoi scrittori (in genere, hegeliani di sinistra) sono reperibili in Lowy (1973, 57-59).

<sup>35</sup> Marx (PD: 291/150).

<sup>36</sup> Marx (DS: 201-202/58). Come analizza Gonçalves da Paixão (2017, 40), al momento Marx mostra una piena fiducia nella legge positiva.

<sup>37</sup> Lowy (1973, 42-43).

<sup>38</sup> Tomasello (2012, 262).

<sup>39</sup> Rubel (1970, 39).

<sup>40</sup> Abensour (1998, 46 e 18).

Va chiarito che, per Marx, non vi è alcuna garanzia che questa “autorappresentazione” del popolo si materializzerà. Al contrario, un governo, con i suoi atti “illegali” (come le leggi contro la libertà di stampa), può “uccidere” lo “spirito animatore dello Stato” e confondere il “popolo”<sup>41</sup>. In questo caso, “Il popolo dal canto suo si abbandona in parte alla superstizione politica, in parte alla incredulità politica, o si allontana completamente dalla vita dello Stato e diviene plebe [*Privatpöbel*]”<sup>42</sup>.

In ogni caso, per Marx il popolo “non è facilmente ingannato”<sup>43</sup> e, attraverso la stampa libera, ha sempre la possibilità di sviluppare la propria coscienza [*Volksbewusstsein*], fino a trasformarla in una “totalmente nuova, più profonda, più sviluppata e più libera”<sup>44</sup>. Quindi, il popolo può reclamare, “come tutti i popoli dei tempi migliori”, “il diritto di pensare e di esprimere la verità”, oppure può diventare “un popolo servo e privo di individualità”, se solo rivendica questo diritto per mezzo di “buffoni”<sup>45</sup>.

Per finire questa analisi dell’uso del concetto di *popolo* negli articoli della *Gazzetta Renana*, possiamo aggiungere che esiste anche un impiego che riconduce in maniera esplicita il suo significato ai settori popolari o ai “poveri”, in particolare negli articoli dedicati ad analizzare il dibattito sul divieto di furto di legna. In questo senso, qui Marx non parla del popolo come di un ideale, ma come di un attore concreto, e stabilisce una certa equivalenza tra “popolo” e “i poveri”. Va notato che egli qualifica l’accesso e l’uso dei rami caduti come “diritti consuetudinari dei poveri” o “della povertà [*Armut*]”, ma anche come un diritto “popolare [*volkstümliche*, sebbene la traduzione italiana ometta questo aggettivo]”, in opposizione ai “diritti consuetudinari della nobiltà [*vornehmheit*, cioè ‘degli stati privilegiati’]”, e che sono normalmente già inseriti nei codici giuridici<sup>46</sup>. Marx utilizza anche la parola “classe”, riferendosi a “la classe povera [*armen Klasse*]”<sup>47</sup>. Fino ad allora, egli aveva usato il termine *classe*, nel suo senso sociale,

---

<sup>41</sup> Marx (DS: 206/64).

<sup>42</sup> Marx (DS: 206/63-64). “Plebe” era un altro dei significati della parola *Volk* nel summenzionato dizionario dell’epoca: «Plebe [Pöbel], con usanze rozze e atteggiamenti o sentimenti ignobili» (*Pierer’s...*, p. 653).

<sup>43</sup> Marx (PH: 297-298/153).

<sup>44</sup> Marx (OH: 284-285).

<sup>45</sup> Marx (DS: 178/33).

<sup>46</sup> Marx (DL: 255/117 e 258/120).

<sup>47</sup> Marx (DL: 256/118 e 257/119). Questo è un altro dei significati che *Volk* presenta nel dizionario enciclopedico consultato: “classe inferiore [*die untere Klasse*], che dipende dalla produzione manuale ed è meno istruita” (*Pierer’s*, p. 653).



solo in modo molto generico<sup>48</sup> o in riferimento ai discorsi pronunciati in un congresso comunista<sup>49</sup>.

### 3. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico (1843)

Marx ha prodotto un manoscritto, mai pubblicato in vita, con note critiche a una serie di paragrafi dei *Grundlinien der Philosophie des Rechts* di Hegel. Alcuni termini potrebbero non essere specifici di Marx, anche se non sempre riprendono tutti i concetti di Hegel. Va notato che il significante *Volksgeist* o la frase *Geist eines Volkes*, impiegati nei suoi articoli nella *Gazzetta Renana*, non vengono usati qui, anche quando si trovano nei frammenti hegeliani trascritti. Allo stesso tempo, solo una volta *Volk* viene utilizzato per indicare un popolo-nazione. Sembra dunque che Marx avesse scelto di riservare questo significante per un impiego con chiare connotazioni politiche, ma non più associato a uno *spirito del popolo* eccessivamente romantico o hegeliano.

In particolare, Marx critica Hegel per non aver colto la realtà concreta del popolo: “lo Stato è un astratto. Soltanto il popolo è il concreto”<sup>50</sup>. Come commenta Gonçalves da Paixão<sup>51</sup>, Marx critica Hegel per non essere partito dal “soggetto reale”, ma da un soggetto astratto. Tomasello sottolinea che questo “fondamento reale” è “il popolo”, un “corpo omogeneo latore dell’interesse pubblico” e un “agente collettivo dotato di propria razionalità e volontà”<sup>52</sup>. Come possiamo vedere, Marx sta articolando il linguaggio hegeliano con elementi del pensiero politico democratico, a cui aveva dedicato la lettura nel corso dello stesso anno (Rousseau, Montesquieu e Machiavelli, tra gli altri). Ciononostante, ha già rotto con l’idea hegeliana dell’universalità dello Stato come qualcosa di astratto e alienato, e si interroga sulle cause di questa situazione<sup>53</sup>.

Quando si riferisce al “reale”, Marx usa il termine tedesco *Wirklichkeit*, che nella tradizione hegeliana ha un significato forte che corrisponde alla realtà intersoggettiva, alle realtà vere e, quindi, a quelle razionali, a differenza del sostantivo *Realität*, che si riferisce a qualsiasi fatto empirico<sup>54</sup>.

---

<sup>48</sup> Marx (OI: 160/16).

<sup>49</sup> Marx (CA: 245/106).

<sup>50</sup> Marx (CF: 341/229).

<sup>51</sup> Paixão (2017, 54).

<sup>52</sup> Tomasello (2012, 267).

<sup>53</sup> Lowy (1973, 64).

<sup>54</sup> Dri (2003, 216).



Questa è la base della sua critica: “non è da biasimare Hegel perché egli descrive l’essere dello Stato moderno tale qual è, ma perché spaccia ciò che è come la *essenza dello Stato*”<sup>55</sup>.

Per avanzare questa critica, Marx deve introdurre il concetto di “reale interesse del popolo [*wirkliches Interesse des Volkes*]”<sup>56</sup>, sostenendo che esso può esistere solo “formalmente” nello “Stato costituzionale” (monarchico), come semplice “cerimonia”, perché, “l’elemento *costituente* è la menzogna *sanzionata, legale*, degli Stati costituzionali: che lo *Stato è l’interesse del popolo, o che il popolo è l’interesse dello Stato*”<sup>57</sup>. Così, la rappresentazione degli stati [*Stände*] significherebbe solo “l’*illusoria esistenza* degli affari dello Stato come affare del popolo [*Volksache*]”<sup>58</sup>. Sebbene sia d’accordo con Hegel sul fatto che il popolo, negli stati, “comincia a partecipare allo Stato” e che, in questo modo, “lo Stato entra per tal modo nella coscienza soggettiva del popolo”, Marx critica lo “spacciare questo inizio per la piena realtà”<sup>59</sup>.

Ciò che preoccupa Marx è che di fronte a questa “illusione” della rappresentazione non c’è necessariamente una reazione da parte dal popolo, dal momento che tale rappresentazione può essere adattata o “già predisposta [*zubereitet*]”, il che renderebbe possibile la perdita della capacità decisionale del popolo stesso, o il suo “carattere deciso [*entschiedenen*]”<sup>60</sup>. Questa illusione è rafforzata perché gli stati possono funzionare, secondo quanto scrive Hegel, collocandosi “fra il governo in genere da una parte, e dall’altra il popolo risolto [*aufgelösten Volk*] nelle sfere e negli individui particolari”<sup>61</sup>. Marx osserva che gli stati sono presentati come “il popolo contro il governo”, ma a loro volta,

sono il governo contro il popolo, ma il governo ampliato [*die amplifizierte Regierung*]. È la loro posizione conservatrice. Essi stessi sono parte del governo contro il popolo, ma in modo che essi hanno contemporaneamente il significato di essere il popolo contro il governo (CF: 381/272).<sup>62</sup>

<sup>55</sup> Marx (CF: 375-376/266).

<sup>56</sup> Il concetto di *interesse reale*, successivamente trasformato in *interesse oggettivo* (non più del popolo, ma delle classi), ha una centralità nella teoria marxiana che, sfortunatamente, è stata trascurata negli ultimi decenni.

<sup>57</sup> Marx (CF: 377/267).

<sup>58</sup> Marx (CF: 374/265).

<sup>59</sup> Marx (CF: 378/270).

<sup>60</sup> Marx (CF: 381-382/273).

<sup>61</sup> Marx (CF: 381/272).

<sup>62</sup> È interessante osservare le notevoli somiglianze di questa idea di “governo amplificato” attraverso il sostegno delle organizzazioni della società civile (in questo caso, gli stati), con il concetto gramsciano di “Stato integrale” e l’idea generale di allargamento dello Stato (Liguori, 2006). Tuttavia, Gramsci non poté accedere a questo manoscritto.

Questo rischio di adattamento, “di alienazione”, raggiungerebbe la sua “espressione finita” nella monarchia costituzionale, dove la costituzione politica si è formata al di fuori della “reale vita popolare [*dem wirklichen Volksleben*]”<sup>63</sup>. Differenziandosi dal Medioevo, quando “vita del popolo [*Volksleben*] e vita dello Stato sono identiche”<sup>64</sup>. Lo Stato come l’insieme dell’esistenza di un popolo si concretizzerà solo nella “democrazia”. Quindi se “nella monarchia abbiamo il popolo della costituzione [*Volk der Verfassung*]”, “nella democrazia” abbiamo “la costituzione del popolo [*die Verfassung des Volkes*]”<sup>65</sup>. In democrazia saranno raggiunti “l’autodeterminazione del popolo [*Selbstbestimmung des Volkes*]” e la scomparsa dello Stato politico, perché la costituzione, la legge e lo Stato stesso saranno ridotti a solo “un elemento di esistenza del popolo”<sup>66</sup>, o “un momento dell’intero *demos*”<sup>67</sup>; questa è la prima volta che Marx si serve di questo significante greco. Come dice Rubel, la democrazia “è la riconquista dell’essere sociale dell’uomo”<sup>68</sup>, ma si tratta di una democrazia intesa in modo diverso dalle teorie politiche allora esistenti. Secondo Pogrebinschi, Marx sostiene che in una “vera democrazia” si ottiene la scomparsa dello Stato<sup>69</sup>.

In questo manoscritto, la “democrazia” risulta essenziale per garantire la “sovranità popolare [*Volksouveränität*]”, intesa come concettualmente diversa dalla “sovranità del monarca”<sup>70</sup>. Marx dimostra che “in Hegel la sovranità popolare è ridotta e identificata con la sovranità nazionale esterna”<sup>71</sup>. Tuttavia, Pogrebinschi interpreta questo passo affermando che, già in questo testo, la “sovranità del popolo” inizia a trasformarsi in “autodeterminazione del popolo”, poiché la nozione di *sovranità* è troppo astratta e fondata su una base giuridica<sup>72</sup>.

Rubel afferma che, dove Hegel aveva visto una “folla atomizzata”, “Marx riconosce un popolo che, per affermarsi politicamente, deve impegnarsi in un vero atto di transustanziazione, svuotandosi di tutta la natura sociale”,

---

to di Marx: fu pubblicato solo nel 1927, e l’edizione francese con i primi tre volumi delle sue *Oeuvres philosophiques*, che Gramsci riuscì ad avere nella sua prigione, non aveva questo testo, pubblicato nel 1935 all’interno del quarto volume.

<sup>63</sup> Marx (CF: 345-346/233-234).

<sup>64</sup> Marx (CF: 343-344/232-233).

<sup>65</sup> Marx (CF: 343/231).

<sup>66</sup> Marx (CF: 343/232).

<sup>67</sup> Marx (CF: 342/230).

<sup>68</sup> Rubel (1970, 55-56).

<sup>69</sup> Pogrebinschi (2009, 43-44).

<sup>70</sup> Marx (CF: 341-342/229-230).

<sup>71</sup> Cerroni (1980, 57).

<sup>72</sup> Pogrebinschi (2009, 222-224).

e l'individuo, come cittadino, deve abbandonare la sua realtà civile<sup>73</sup>. Questo "popolo" è all'interno di un processo di "sviluppo popolare [*Volksentwicklung*]"<sup>74</sup>, quindi, come sottolinea Abensour, "l'autocostituzione del popolo" non è fissata in qualsiasi patto o contratto, né "esiste un esserci sociale del popolo" come "una realtà sociologica preesistente all'istituzione democratica"<sup>75</sup>. Secondo Pogrebinski, invece di gestire un contratto, si avrà una "associazione" (termine che Marx usa più avanti) che istituirebbe la "comunità reale" come luogo di "autogoverno"<sup>76</sup>.

Al di là di questa invocazione della democrazia, sorge la domanda su quale sarebbe, per Marx, il processo che garantirebbe questa autodeterminazione del popolo. Analizzando proprio il manoscritto, ritengo che sia possibile identificare due linee d'azione per ottenere questa garanzia. In primo luogo, sarebbe necessario raggiungere una forma politica in cui coloro che assumono funzioni collettive non si autonomizzano dai loro mandanti popolari. Marx riprende una critica, radicata in Rousseau, alla rappresentazione come elemento di dominio, come costituzione di un potere estraneo ai cittadini. Potere che invece Hegel rivendica con due argomenti: (1) perché il rappresentato avrebbe "fiducia" nel fatto che i rappresentanti "s'intendano di questi affari [generali] meglio dei mandanti", il che significa, per Marx, che essi smettono di essere semplici "mandatari"<sup>77</sup>; e (2) perché quando i delegati sono costituiti come "assemblea", quest'ultima diventa "la reale esistenza politica e volontà della società civile", separando lo "Stato politico dalla società civile"<sup>78</sup>. Una separazione che Marx critica, secondo Cerroni, riprendendo la tradizione rousseauiana secondo la quale la "sovranità popolare [...] prevale sul governo", "organo di mediazione del popolo con se stesso e, quindi, [...] revocabile"<sup>79</sup>. In ogni caso, è solo dopo le nuove pratiche politiche stabilite dalla Comune di Parigi del 1871 che Marx sarà in grado di avanzare risposte concrete a questo problema. Quella stessa esperienza gli permetterà anche di affrontare un altro problema legato alla rappresentazione: l'autonomia della burocrazia statale<sup>80</sup>. Hegel non solo non era riuscito a identificare questo problema, ma aveva postulato che la burocrazia costituiva uno stato che protegge "l'immaginaria particolarità dell'interesse generale, suo proprio

<sup>73</sup> Rubel (1970, 61-62).

<sup>74</sup> Marx (CF: 391/282).

<sup>75</sup> Abensour (1998, 82 e 107).

<sup>76</sup> Pogrebinski (2009, 118-120).

<sup>77</sup> Marx (CF: 433/328).

<sup>78</sup> Marx (CF: 434/329).

<sup>79</sup> Cerroni (1980, 65). Per Pogrebinski (2009, 229-265) in Marx c'è una critica totale all'idea di *rappresentazione* e una sua sostituzione con il concetto di *autogoverno*.

<sup>80</sup> Questione sviluppata più tardi in *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*.

spirito”<sup>81</sup>, e che funziona anche “come rappresentanza del popolo”<sup>82</sup>. D’altra parte, per Marx, “il superamento della burocrazia” avverrà solo quando esisterà un “vero Stato”, “cioè lo Stato di ogni cittadino”<sup>83</sup>.

In secondo luogo, sarebbe necessario dispiegare un processo di politicizzazione egualitaria in cui si andasse “dall’*estensione* e dalla *generalizzazione* al massimo possibile dell’elezione, sia del diritto di suffragio *attivo* che di quello *passivo*”<sup>84</sup>, in modo che “la società civile si solleva *realmente* all’astrazione da se stessa, all’esistenza *politica* come sua vera esistenza generale, essenziale”<sup>85</sup>. Avendo raggiunto questo punto nell’argomento, Marx introduce una svolta notevole. Da questa postulazione della “sua *esistenza politica* come la sua *vera* esistenza”, come “la vera esistenza politica”, la società civile “supera” se stessa e si dissolve, “posto la sua esistenza civile, nella sua distinzione da quella politica, come *inessenziale*”. Possiamo considerare che una partecipazione “attiva” garantirebbe non solo lo scioglimento dello “*Stato politico astratto*”, dissociato dal popolo, ma anche lo “*scioglimento della società civile*”, con l’assorbimento degli interessi privati da parte dell’interesse generale<sup>86</sup>. Per questo, il cittadino dovrebbe “abbandonare il suo stato, la società civile, lo *stato privato*, per pervenire a significato e attività politiche, ché precisamente questo stato sta fra l’*individuo* e lo *Stato politico*”<sup>87</sup>. Già in questo testo, Marx identifica un settore o una “situazione sociale” che si troverebbe in quella condizione, dal momento che non costituisce uno stato stesso: coloro la cui unica caratteristica è “la *mancaza di beni*”, e quelli che svolgono “lavoro diretto”, “lavoro concreto” e, così, costituiscono le basi della società<sup>88</sup>.

#### 4. Dagli *Annali franco-tedeschi*

##### 4.1. Lettere da Marx a Ruge (1843, pubblicate nel 1844)

In queste due lettere, Marx si propone di recuperare una certa idea di virtù repubblicana-democratica, un “sentimento” di “libertà”, in modo che

---

<sup>81</sup> Marx (CF: 358-359/247-249).

<sup>82</sup> Marx (CF: 435/330). Pogrebinschi (2009, 267) analizza che Hegel non usa il termine *burocrazia*, ma è piuttosto Marx che lo introduce.

<sup>83</sup> Marx (CF: 363/253).

<sup>84</sup> Marx (CF: 431/326).

<sup>85</sup> Marx (CF: 432/326).

<sup>86</sup> Marx (CF: 432/326-327). Sul concetto di *dissoluzione* o *dissolvenza* [*Aufhebung*] dello Stato, vedi Pogrebinschi (2009, 99-107).

<sup>87</sup> Marx (CF: 390/282).

<sup>88</sup> Marx (CF: 393/285).

“il popolo” possa “un giorno, anche dopo molti anni, per un improvviso scatto di intelligenza adempire a tutti i suoi pii desideri”<sup>89</sup>. Pogrebinski sottolinea che qui Marx presenta questa “libertà” come un “sentimento proprio per gli uomini”, che diventerebbe “azione” per ricostituirsi come “comunità”<sup>90</sup>.

D'altra parte, Marx ribadisce che la differenza tra il sistema politico degli stati e quello rappresentativo è l'espressione, “nella forma politica”, della differenza che esiste tra il potere della proprietà privata e quello del potere dell'uomo. Pertanto, “il critico così, oltre a potere, deve affrontare i problemi politici” e collegarsi con le lotte popolari e dare loro “coscienza”<sup>91</sup>, in un processo in cui, come sottolinea Lowy, non deve cercare di imporre un nuovo sistema dogmatico, ma deve iniziare dalle sue stesse azioni<sup>92</sup>.

#### **4.2. Sulla questione ebraica**

In questo testo Marx dichiara che è “il popolo” che riesce a “liberarsi”, come nella Rivoluzione francese, e che quindi “incomincia [...] ad abbattere tutte le barriere tra i diversi membri del popolo, a fondare una comunità politica”. Così esso ha giocato un ruolo attivo nella “rivoluzione politica” che “innalzò gli affari dello Stato ad affari del popolo [*Volk-sangelegenheiten*]”, e ha rotto le “separazioni del popolo dalla sua comunità [*Gemeinwesen*]”<sup>93</sup>. In altre parole, il popolo ha separato dallo Stato dell’“organizzazione della vita del popolo [*Organization des Volkslebens*]”, “il possesso o il lavoro”, portando al “compimento del materialismo della società civile”<sup>94</sup>.

Tuttavia, nel resto di questo articolo, affrontando la questione della “emancipazione umana” come un processo diverso della “emancipazione politica”, Marx ha smesso di usare il termine *popolo*, mentre è diventato centrale il concetto di “società civile”. Questo concetto, secondo Tomasello, “*emerge dunque come figura forte della totalità e si pone in questo senso di fronte a quella di popolo*”<sup>95</sup>.

---

<sup>89</sup> Marx (MR1: 445/22).

<sup>90</sup> Pogrebinski (2009, 374-376).

<sup>91</sup> Marx (MA2: 458-459/38).

<sup>92</sup> Lowy (1973, 75-76).

<sup>93</sup> Marx (QE: 482/368).

<sup>94</sup> Marx (QE: 481-482/368).

<sup>95</sup> Tomasello (2012, 270).

### 4.3. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione

In questo articolo, appare un popolo che ha una “illusoria felicità [*illusorischen Glücks des Volkes*]” che è la religione, che funziona come “oppio del popolo”. Di fronte a essa, una “felicità reale” deve essere richiesta, che tuttavia non può essere ridotta a rimuovere la religione, ma deve passare alla critica della politica, deve “smascherare l’autoestranazione *nelle sue figure profane*”<sup>96</sup>. Una critica nel senso di una “teoria [che] viene realizzata in un popolo soltanto nella misura in cui essa ne realizza i bisogni”<sup>97</sup>. Ma, per avanzare in qualsiasi processo rivoluzionario, anche in uno “soltanto politico”, è necessario che “una parte della *società civile*”, una classe, stabilisca il suo “dominio *generale*”, e il collettivo che unifica questa universalità non sarà più il popolo, ma la “società”<sup>98</sup>; così questa classe “fraternizza e confluisce nella società in generale [...] come sua *rappresentante universale*”<sup>99</sup>. E, per questo, “bisogna che una particolare sfera sociale [un’altra classe] equivalga alla *manifesta criminalità* dell’intera società, cosicché la liberazione da questa sfera appaia come la universale autoliberazione”<sup>100</sup>.

Solo due volte in questa analisi delle caratteristiche dei processi rivoluzionari Marx usa il significante “popolo”, affermando che “la *rivoluzione di un popolo*” deve coincidere con “la *emancipazione di una classe particolare della società civile*”<sup>101</sup>, e che ciò accadrà “una volta che il lampo del pensiero sia penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare [*Volk-sboden*]”<sup>102</sup>. Ma è il proletariato l’attore centrale in questo nuovo processo di emancipazione<sup>103</sup>. Per Pogrebinschi, se fino al 1843, l’“essenza generica [*Gattungswesen*]” dell’uomo era pensata come “popolo”, ora è già considerata come “proletariato”<sup>104</sup>: “la forma di soggettività politica che l’uomo

<sup>96</sup> Marx (IC: 491-492/378).

<sup>97</sup> Marx (IC: 498/386).

<sup>98</sup> Marx (IC: 499/388).

<sup>99</sup> Marx (IC: 500/388).

<sup>100</sup> Marx (IC: 500/388).

<sup>101</sup> Marx (IC: 500/389).

<sup>102</sup> Marx (IC: 502/390-391). A questo proposito Lowy (1973, 91) sottolinea che Marx colloca ancora l’elemento attivo all’interno della filosofia.

<sup>103</sup> Esistono altri due impieghi di “popolo”, ma legati a realtà nazionali concrete: l’“anima del popolo [*Volkseele*]”, in Germania (IC: 500/388) e “ogni classe del popolo [*Volkssklasse*]” in Francia (IC: 501/390). Il termine *Volkssklasse* è stato trovato nel sottotitolo della rivista *Gesellschaftsspiegel*, una pubblicazione in cui Marx ha pubblicato all’inizio del 1846 il suo articolo *Contro il critico industriale Bruno Bauer*. Il sottotitolo completo era “organo a difesa delle classi popolari espropriate [*besitzlosen Volksklassen*]” e per chiarire gli stati sociali del nostro tempo”.

<sup>104</sup> Pogrebinschi (2009, 350).

come essere generico assume per trovare la propria identità di classe e rispondere alle esigenze materiali del suo tempo”. Tuttavia, secondo questa autrice, ciò non implica che altri soggetti, come i contadini, non possano occupare quel posto, come osservato nella corrispondenza successiva di Marx con Vera Zasulich<sup>105</sup>.

### **5. Delle Glosse marginali di critica all'articolo “Il re di Prussia e la riforma sociale, firmato: un Prussiano” (1844) a Lavoro salariato e capitale (1849)**

Nella maggior parte dei testi pubblicati (o scritti) tra il 1844 e il 1849 la riduzione dell'uso del termine *popolo* è notevole. In alcuni scritti Marx proprio non lo utilizza<sup>106</sup>, mentre in altri, come *L'ideologia tedesca* (1845-46, pubblicata solo nel 1932), *Miseria della filosofia* (1847) o il *Manifesto del Partito Comunista* (1848), lo presenta quasi sempre con il significato della nazione nel suo insieme. In quest'ultimo testo, come ha sottolineato Garo<sup>107</sup>, “nazione” sostituisce direttamente “popolo” per spiegare le dinamiche politiche. Così, Marx scrive che quello che “il proletario deve fare è di conquistarsi il dominio politico, di elevarsi a classe nazionale, di costituire se stesso in nazione...”<sup>108</sup>.

A volte, il “popolo” è usato per fare riferimento ai settori popolari, ma quasi sempre in riferimento al Medioevo<sup>109</sup>, o alla transizione dal feudalesimo al capitalismo.<sup>110</sup> Solo in quattro testi il “popolo” con questo significato appare molto brevemente per descrivere l'era contemporanea. Nella lettera ad Annenkov (pubblicata negli *Appendici di Miseria della filosofia*), il “popolo”, che ha “sofferenze [*douleurs du peuple*]”, è posto di fronte alla “borghesia”, mentre “il piccolo borghese” crede “di aver trovato l'equilibrio giusto” tra i due<sup>111</sup>. Nel *Discorso sul libero scambio* (anch'esso negli stessi *Appendici*) il popolo presenta una certa capacità di comprensione: “il popolo vede chiaramente [*le peuple voit*]” i loro nemici.<sup>112</sup> In *La critica moraleg-*

<sup>105</sup> Pogrebinski (2009, 350-351).

<sup>106</sup> È il caso dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (pubblicati solo nel 1927 e nel 1932), delle *Tesi su Feuerbach* (1845, pubblicati nel 1888) e del *Lavoro salariato e capitale* (1849), tranne in un paio di impieghi molto generali nel primo di questi scritti.

<sup>107</sup> Garo (2016, 104).

<sup>108</sup> Marx (MPC: 54/479).

<sup>109</sup> Marx (IT: 202/160).

<sup>110</sup> Marx (MF 90/91).

<sup>111</sup> Marx (MF: 143).

<sup>112</sup> Marx (MF: 144/128).



*gigante e la morale criticante* (1847), appare “il popolo” che agisce in modo decisivo attraverso un “sanguinoso intervento” (riferendosi al Terrore nella Rivoluzione francese), in un atteggiamento contrario alla “borghesia”, con le sue “concezioni timorose e troppo conciliante”, anche se poi Marx sottolinea che, in questo modo, “non fece altro che preparare il terreno” per la stessa borghesia<sup>113</sup>. E, nell’articolo *I comunisti del “Rheinischer Beobachter”* (1847), sottolinea che “di tutti gli elementi politici, il popolo è di gran lunga il più pericoloso per un re”, “il popolo reale”, che sarebbe costituito da “i proletari, i piccoli contadini e la plebe”, “che non consente ai re [...] di trarre vantaggio da lui”<sup>114</sup>. Ma, come sottolinea Salgado, in questo testo Marx definisce “popolo” anche come un’“espressione vaga e ampia”<sup>115</sup>, che egli propone di sostituire “con una definita, il proletariato”<sup>116</sup>. In ogni caso, “la grande maggioranza del popolo è costituita da proletari”<sup>117</sup>, e viene descritta, in *La sacra famiglia* (1845), come l’insieme delle “classi popolari inferiori [*der niedern Volksklassen*]”, che non avrebbe avuto bisogno dell’aiuto della “Critica critica” di Bruno Bauer e dei suoi colleghi per la sua “elevazione spirituale”<sup>118</sup>. Più specificamente, nelle *Glosse marginali...*, Marx afferma che il “popolo” può ritrovare soltanto “nel proletariato l’elemento attivo della sua liberazione”<sup>119</sup>, e sarà la loro lotta che gli fornirà “l’intelletto *politico*”<sup>120</sup>.

La costante in tutti questi scritti della seconda metà del 1840 è data dal fatto che il ruolo di attore chiave nel futuro processo di emancipazione è ormai riservato al “proletariato”. Un soggetto considerato non nella sua esistenza attuale, ma guardando a “ciò che [il proletariato] è e di ciò che sarà costretto a fare storicamente conforme a questo essere”<sup>121</sup>. In modo sintomatico, quando, nella *Miseria della filosofia*, Marx sviluppa il concetto di classe, della sua costituzione per sé e degli interessi di classe, il termine *popolo* non viene mai usato (in ogni caso usa “massa [*masse*]”), così come quando deve spiegare l’intero processo di emancipazione e l’abolizione di tutte le classi.

---

<sup>113</sup> Marx (CMMC: 243/339).

<sup>114</sup> Marx (CRB: 233/202).

<sup>115</sup> Salgado (2017, 74).

<sup>116</sup> Marx (CRB: 222/193).

<sup>117</sup> Marx (CRB: 227/196).

<sup>118</sup> Marx (SF: 201/142).

<sup>119</sup> Marx (GC: 517/405).

<sup>120</sup> Marx (CG: 519/408). Lowy (1973, 94) sottolinea che è in questo articolo del *Vorwärts* che Marx abbandona l’ideale del “proletariato passivo”.

<sup>121</sup> Marx (SF: 102/38).



E, se in *L'ideologia tedesca* riappare il concetto di “spirito popolare”, quest'ultimo non fa più parte del discorso marxiano, ma al contrario ne viene criticato l'uso da parte di Max Stirner: è uno dei suoi “fantasmi”, che genera “idee ‘orribili’”<sup>122</sup>. Inoltre, Marx ed Engels criticano anche il fatto che Stirner considerava che fosse “il concetto di popolo, o l'essenza del popolo” a generare da sé questi interessi [materiali]<sup>123</sup>.

Infine, vale la pena notare che un impiego che questo significante manterrà anche in questi scritti sarà il riferimento alla “sovranità del popolo [*Souveränität des Volkes*]”, a esempio quando Marx ed Engels criticano i “dottrinari” francesi per essersi opposti a questa idea della “sovranità della ragione” che cercava di “escludere la massa e governare da soli”<sup>124</sup>.

## **6. Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850 e Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte**

In *Le lotte di classe* c'è una critica all'uso del concetto di *popolo* come illusione, come “popolo immaginario [*eingebildeten Volkes*]”, tipico dell'ideologia dei “repubblicani di vecchio stampo”. Per loro, il “popolo” è la “maggioranza dei francesi, essi vedevano dei *citoyens* con gli stessi interessi, le identiche vedute, ecc.”. La base di questo errore di percezione è che i repubblicani hanno professato un “culto del popolo [*Volkskultus*]”, quindi non possono osservare il “popolo vero [*wirkliche Volk*]” diviso in “diverse classi”<sup>125</sup>. In un senso simile, in *Il 18 Brumaio* Marx afferma che i democratici rappresentano la piccola borghesia e, quindi, sebbene “riconoscano di aver davanti a sé una classe privilegiata”, nondimeno pensano che, con il resto della nazione, essi costituiscano un “popolo indivisibile”, con “il diritto del popolo [*Volksrecht*]” e “l'interesse del popolo [*Volksinteresse*]”<sup>126</sup>.

Analizzando diversi frammenti di entrambi i testi è possibile mettere a fuoco quattro diversi problemi che, secondo Marx, sarebbero generati dall'uso del concetto di *popolo*, con i suoi conseguenti errori nell'analisi e nella progettazione della strategia politica. In primo luogo, tale concetto non permette di distinguere tra le classi e i loro diversi interessi, “nasconde la lotta di classe”<sup>127</sup>. La posizione centrale della piccola borghesia provoca

<sup>122</sup> Marx (IT: 179/142).

<sup>123</sup> Marx (IT: 180/142-143).

<sup>124</sup> Marx (SF: 151/90).

<sup>125</sup> Marx (LCF: 65/29).

<sup>126</sup> Marx (18B: 45/144).

<sup>127</sup> Marx (18B: 38/138).

questa prospettiva errata. Di fronte a questo errore, Marx propone un linguaggio che spieghi la realtà classista e i problemi della rappresentazione degli interessi di ogni classe o frazione<sup>128</sup>.

In secondo luogo, il concetto di *popolo* ci porta a pensarlo come un attore “indivisibile”, che avrebbe sempre agito in modo unificato. Questa caratteristica, aggiunta all’idea che, per il suo peso numerico, esso possedeva “inesauribili risorse”, porta al terzo errore: pensare che la classe popolare avrebbe sempre assicurata la vittoria, e che pertanto non è necessario “saggiare gli interessi e le posizioni delle diverse classi”, e quindi “nessun partito più del democratico esagera la forza dei propri mezzi, nessuno s’inganna con maggior leggerezza circa la situazione”<sup>129</sup>.

In quarto luogo, le idee di *popolo* e di “sovranità popolare” tendono a generare una valutazione altamente ottimistica della capacità del ramo legislativo d’imporre le sue decisioni al ramo esecutivo e all’apparato burocratico statale. Un fenomeno che Marx definisce come “cretinismo parlamentare”<sup>130</sup>.

Ma queste critiche non implicavano il fatto che Marx abbandonasse il significativo *popolo* in questi due testi. Al contrario, come vedremo, egli lo usa in molte occasioni per spiegare un attore con limiti vaghi, ma con una propria specifica capacità d’azione. Se non esiste una definizione esplicita della composizione sociale del *popolo*, dall’impiego contestuale possiamo vedere che esso esclude la borghesia<sup>131</sup> e la “classe media [*Mittelstand*]”<sup>132</sup>. Almeno una volta Marx lascia chiaramente fuori del popolo anche la piccola borghesia, quando descrive la vittoria ottenuta da esso “in unione coi piccoli borghesi”<sup>133</sup>. Possiamo quindi assimilare il “popolo” ai settori popolari o alla “massa del popolo [*Volksmasse*]”, che comprende anche i contadini, i quali ne costituiscono la maggioranza<sup>134</sup>. Marx è consapevole del fatto che, senza il supporto di questo gruppo eterogeneo, il proletariato non sarà mai in grado d’imporsi politicamente. Pertanto, solo unendosi ai

---

<sup>128</sup> Sulla questione del linguaggio in *Il 18 Brumaio*, ci riferiamo a Balsa (2019a) e sul problema della rappresentazione, può essere consultato Balsa (2019b).

<sup>129</sup> Marx (18B: 45-46/144-145).

<sup>130</sup> Marx (18B: 78 e 98/173 e 191). Questo fenomeno raggiunse esiti tragici nel caso dell’Assemblea nazionale tedesca, che approvò risoluzioni che nessun governo eseguì (Engels, 1851-1852).

<sup>131</sup> Marx (LCF: 64/28).

<sup>132</sup> Marx (18B: 114-115/205).

<sup>133</sup> Marx (LCF: 151/98).

<sup>134</sup> Marx (LCF: 60/25 e 18B: 106/198).

“contadini francesi”, “la rivoluzione proletaria sostiene il coro, senza il quale il suo assolo diviene in tutte le nazioni contadine un canto funebre”<sup>135</sup>.

Questo “popolo” è un attore che possiede una “fantasia popolare [*Volkspohantasie*]” che “si ribellava”<sup>136</sup> e un “odio”, a esempio, contro l’Assemblea costituente<sup>137</sup> o contro la tassa sul vino<sup>138</sup>, descritto anche come odio diffuso o “popolare [*der populäre Haß*]”<sup>139</sup>. È anche un popolo che ha momenti di “entusiasmo [*Volksehtusiasmus*]” e “passioni popolari [*Volkseiden-schaften*]”, che sono le chiavi del successo nella lotta, ma è sempre possibile che esse “si consumassero in questo nuovo effimero episodio elettorale” e “in piccoli intrighi, in vuote azioni e in movimenti fittizi”<sup>140</sup>. È un popolo che può anche essere impegnato “in una lotta illusoria”<sup>141</sup>, che riduce “la tensione del popolo [*die Spannkraft des Volks*]”<sup>142</sup>.

D’altra parte, il “popolo” è un attore che può prendere coscienza, sviluppare idee rivoluzionarie e alzare la voce. Così, la “scuola” del suffragio universale genera la consapevolezza dei suoi interessi<sup>143</sup>. In alcune occasioni, una insurrezione “agì come una scossa elettrica sulla massa popolare [*Volksmasse*] paralizzata, ne risvegliò i grandi ricordi e le passioni rivoluzionarie”<sup>144</sup>. Perfino in altri frangenti questo “popolo” può pensare “di riconquistarla [l’autorità]”<sup>145</sup>. Inoltre, esso potrebbe avere una voce che gli permette di “gridare”<sup>146</sup> e “fare proclami”<sup>147</sup>.

Il “popolo” inoltre può agire persino in modo decisivo, come quando “il popolo e l’esercito vennero allo scontro”<sup>148</sup>, o quando esso “salì sulle barricate” e riuscì a far fuggire la monarchia<sup>149</sup>. Marx arriva al punto di scrivere che è stato “il popolo”, con i suoi “alleati”, che “aveva fatto il suo febbraio

---

<sup>135</sup> Marx (18B, edizione Anteo: 141-142). Questo estratto, che era una nota a piè di pagina nella prima edizione (del 1852), fu escluso da Marx nella seconda edizione del 1869. Forse Marx aveva già capito che i contadini non erano stati ancora pienamente disillusi dal capitalismo.

<sup>136</sup> Marx (LCF: 47/15).

<sup>137</sup> Marx (LCF: 100/58).

<sup>138</sup> Marx (LCF: 129-130/81).

<sup>139</sup> Marx (LCF: 130/82).

<sup>140</sup> Marx (18B: 59/156).

<sup>141</sup> Marx (18B: 60/157).

<sup>142</sup> Marx (LCF: 151/98).

<sup>143</sup> Marx (LCF: 153/100).

<sup>144</sup> Marx (LCF: 48/15).

<sup>145</sup> Marx (18B: 82/177).

<sup>146</sup> Marx (LCF: 47/15).

<sup>147</sup> Marx (18B: 13/118).

<sup>148</sup> Marx (LCF: 49/16).

<sup>149</sup> Marx (18B: 17/120).

[rivoluzione]”<sup>150</sup>. Inoltre, “le guerre tra i popoli [*Völkerschlachten*]” sono presentate come essenziali per aver portato la “società borghese” nel mondo”.<sup>151</sup> A volte, invece, il popolo non sa reagire, come nel caso del colpo di Stato del 2 dicembre 1851<sup>152</sup>.

Sembra che Marx, dovendo descrivere le dinamiche politiche, non riesca ad abbandonare il significante “popolo”, poiché è essenziale per spiegare le azioni congiunte dei settori popolari. Inoltre, è possibile notare la mancanza di questo significante, o di qualche suo equivalente, quando Marx cerca di rendere conto di questo insieme ma senza dargli un nome e, allo stesso tempo, di differenziare le diverse classi che lo compongono:

Abbiamo visto i contadini, i piccoli borghesi, i ceti medi in generale, schierarsi a poco a poco accanto al proletariato, spinti a entrare in aperto contrasto con la repubblica ufficiale, trattati da questa come avversari. *Rivolta contro la dittatura borghese; necessità di una trasformazione della società, mantenimento delle istituzioni repubblicane democratiche così come degli organi motori di questa trasformazione, concentrazione intorno al proletariato come alla forza rivoluzionaria decisiva*: questi sono i tratti caratteristici comuni del cosiddetto partito della socialdemocrazia, del partito della repubblica rossa (LCF: 137-138/87-88).

In questo paragrafo, possiamo osservare che questo programma socialdemocratico articola la “rivolta contro la dittatura borghese” e la “trasformazione della società” con il “mantenimento delle istituzioni repubblicane democratiche”. Questo ci porta ad analizzare l’altro uso del “popolo” presente in queste due opere di Marx, diverso dalla denotazione dei settori popolari. Si tratta della funzione base del concetto di *popolo* nella costruzione del discorso democratico-repubblicano, la cui fondazione è la “volontà popolare sovrana [*des souveränen Volkswillens*]”<sup>153</sup>. Posto in questa prospettiva, Marx descrive l’Assemblea nazionale come “espressione costituzionalmente organizzata del popolo”<sup>154</sup>. Inoltre egli analizza come, più sottilmente, la Costituzione generi effetti a causa delle costruzioni immaginarie che produce. A esempio, il riferimento al popolo garantisce un maggiore riconoscimento al potere presidenziale, poiché “egli è l’eletto della nazione, e l’atto della sua elezione è la briscola che il popolo sovrano gioca una volta ogni quattro anni”, in modo che incarni lo “spirito nazionale”, unitariamente. Questo ha anche “molteplici aspetti”, rappresentati, in questo caso,

---

<sup>150</sup> Marx (LCF: 69/32).

<sup>151</sup> Marx (18B: 11/116).

<sup>152</sup> Marx (18B: 15/119).

<sup>153</sup> Marx (LCF: 144/93).

<sup>154</sup> Marx (18B: 32/133).

da ognuno dei rappresentanti della Assemblée nazionale<sup>155</sup>. Va notato che Marx non usa più il termine *Volksgeist*, ma *Nationalgeist*, prendendo una maggiore distanza con la tradizione hegeliana che manteneva nei suoi articoli della *Gazzetta Renana*. In ogni caso, il “popolo” riappare nel paragrafo seguente, sottolineando che il presidente “possiede rispetto all’Assemblée una specie di diritto divino; egli è per grazia del popolo [*von Volkes Gnaden*]”<sup>156</sup>.

Poiché la sovranità del popolo è la fonte della legittimità, tutti gli attori politici fanno appello a essa<sup>157</sup>. Perfino il “proletariato” ha dovuto fare appello a questa sovranità popolare per dare un’entità alle sue proposte politiche, che sono state presentate appunto come “intimazione del popolo”<sup>158</sup>. L’appello al “popolo” può funzionare come base del “dominio borghese”, facendolo apparire “come emanazione e risultato del suffragio universale, come espressione della volontà popolare sovrana [*des souveränen Volkswillens*]”<sup>159</sup>. In questo modo, nella “*repubblica borghese* [...]”, deve dominare in nome del popolo la totalità della borghesia<sup>160</sup>. Così, a esempio, la vittoria elettorale del Partito dell’Ordine fece “apparire il suo dominio come volontà del popolo”<sup>161</sup>.

Tuttavia, Marx descrive come le stesse dinamiche di sviluppo del “dominio di fatto della borghesia” le stavano facendo perdere “l’autorità morale della borghesia sulle masse popolari [*Volksmassen*]”<sup>162</sup>. Il nucleo centrale di questa contraddizione tra la forma repubblicana di governo e il dominio borghese erano il suffragio universale e la Costituzione stessa, poiché “le classi la cui schiavitù sociale essa deve eternare, proletariato, contadini, piccoli borghesi, sono messe, mediante il suffragio universale, nel possesso del potere politico”, mentre alla “classe il cui vecchio potere sociale essa

---

<sup>155</sup> Marx (18B: 26/128).

<sup>156</sup> Marx (18B: 26/128).

<sup>157</sup> Nei casi in cui gli attori non riescono ad attrarre l’adesione delle reali maggioranze popolari, i politici montano la farsa della rappresentanza popolare, come fece Luigi Bonaparte: “10.000 straccioni che debbono rappresentare il popolo” (Marx 18B: 64/161), o gruppi che nei loro viaggi dovevano “simulare l’entusiasmo pubblico [*öffentlichen*; o popolare]” (Marx 18B: 65/162).

<sup>158</sup> Marx (LCF: 51/17).

<sup>159</sup> Marx (LCF: 144/93).

<sup>160</sup> Marx (18B: 18/121).

<sup>161</sup> Marx (18B: 37/137).

<sup>162</sup> Marx (18B: 61/158).

sanziona, alla borghesia, sottrae le garanzie politiche di questo potere”, mettendo “in questione le basi stesse della società borghese”<sup>163</sup>.

Inoltre, le stesse “libertà civili”, forgiate dalla borghesia “contro il feudalesimo” erodono il suo dominio<sup>164</sup>. L’esibizione della coscienza critica è legata alla libera espressione dell’“opinione pubblica [*Volksmeinung*; o del popolo]” che sarebbe inerente al “*regime parlamentare*”, poiché “vive della discussione” e, pertanto, deve fare appello a questa opinione e “rimette tutto alla decisione delle maggioranze”<sup>165</sup>. Questa associazione, tra la libertà di espressione, l’opinione della gente e la possibilità che la stragrande maggioranza prenda il controllo dello Stato e trasformi la società alle sue radici, presenta notevoli continuità con ciò che Marx ha scritto nei suoi primi articoli sulla libertà della stampa che abbiamo già analizzato<sup>166</sup>.

Quindi, la repubblica democratica non implica sempre una finzione del governo del popolo, fintanto che esiste la possibilità che prevalgano le maggioranze popolari. In effetti, Marx scrive che la borghesia e i suoi rappresentanti “speravano di ridurre il potere politico delle masse popolari a un potere illusorio”<sup>167</sup> che avevano cercato di escluderle dalla lotta politica<sup>168</sup>. Alla fine, essa abolì il suffragio universale e ricostituì quello censitario, cercando di “per far passare alla chetichella l’elezione del presidente dalle mani del popolo alle mani dell’Assemblea nazionale”<sup>169</sup>. Ma, in questo modo, si giunse alla realtà della dittatura di classe che si instaurava “*contro la volontà popolare [Volkswillen]*”<sup>170</sup>. L’Assemblea nazionale “confermava ancora una volta di essersi trasformata, da rappresentanza liberamente eletta di un popolo [*der freigewählten Repräsentation des Volkes*], in Parlamento usurpatore di una classe”<sup>171</sup>.

---

<sup>163</sup> Marx (LCF: 82/43). Maggiori dettagli sulla tensione tra il dominio borghese e il sistema repubblicano, che Marx descrive talvolta come “la forma rivoluzionaria della distruzione della società borghese”, si possono trovare in Balsa (2019c).

<sup>164</sup> Marx (18B: 55/153).

<sup>165</sup> Marx (18B: 56/154).

<sup>166</sup> In questo senso, non osserviamo quel completo abbandono della nozione di *sovranità popolare* che, come già accennato, evidenzia invece Pogrebinschi (2009).

<sup>167</sup> Marx (LCF: 83/43).

<sup>168</sup> Marx (LCF: 81/40).

<sup>169</sup> Marx (18B: 61/158).

<sup>170</sup> Marx (LCF: 145/93).

<sup>171</sup> Marx (18B: 97/190). Stefano Visentin (2018: 39) afferma che la democrazia rappresentativa sembrava insufficiente alla borghesia per difendere i suoi interessi, e Francesca Antonini (2012: 142) sottolinea che, sebbene “Marx è ben consapevole delle possibili derive del suffragio universale; dall’altro, però, egli crede di poter utilmente sfruttare le modalità democratiche di esercizio del potere per avvicinarsi quanto più possibile alla realizzazione del proprio ideale”.

Queste difficoltà nel consolidare il dominio borghese in seno alla democrazia hanno portato a persecuzioni politiche e infine a un'aperta repressione. Pertanto, la borghesia, i repubblicani o il Partito dell'Ordine hanno agito "contro il popolo" sanzionando i decreti della "proibizione degli assembramenti popolari [*Volkszusammenscharungen*]"<sup>172</sup>, al punto da porre "le riunioni popolari [*Volksversammlungen*] sotto il controllo della polizia" e affidare "ai preti l'istruzione popolare [*Volksunterricht*]"<sup>173</sup>. Più specificamente, "la borghesia batte i maestri di scuola" che hanno contribuito allo sviluppo della "coscienza moderna" nei contadini<sup>174</sup>, attacca "i sindaci" che erano alla base della loro rappresentazione; opera "instaurando un sistema di spionaggio"<sup>175</sup> e, in generale, "li punì con gli stati d'assedio e con le vendite all'asta"<sup>176</sup>.

Nondimeno in diverse occasioni la borghesia fece appello alla provocazione al popolo<sup>177</sup>, al fine di giustificare in seguito la sua repressione diretta, mettendo le baionette "spianate contro il popolo"<sup>178</sup>, come nei giorni sanguinosi del giugno 1848. Come sottolinea Carver, il messaggio di Marx potrebbe essere che nella politica borghese vi è un flirt incorporato con l'autoritarismo e il potere militare<sup>179</sup>, che la spinge a ricorrere costantemente allo "stato d'assedio" "per comprimerle il cervello [della società francese] e farla diventare una persona tranquilla"<sup>180</sup>.

## 7. Conclusioni

Siamo stati in grado di osservare la centralità del significante *popolo* nei primi articoli giornalistici scritti da Marx e nelle sue elaborazioni critiche sulla filosofia del diritto di Hegel. Tuttavia, tale significante perse rapidamente importanza, fino a quando praticamente non scomparve nei testi della seconda metà della decade del 1840. Successivamente, i due testi sulla congiuntura francese dal 1848 al 1851 includevano critiche molto chiare

---

<sup>172</sup> Marx (LCF: 67/31).

<sup>173</sup> Marx (18B: 102/194).

<sup>174</sup> Marx (18B: 108/199-200).

<sup>175</sup> Marx (18B: 54/152).

<sup>176</sup> Marx (18B: 108/200). Per maggiori dettagli sulla percezione di Marx delle dinamiche politiche dei contadini in questa congiuntura, a differenza della maggior parte delle analisi semplificatrici, si veda Balsa (2019b: 94-96).

<sup>177</sup> Marx (LCF: 141/90).

<sup>178</sup> Marx (18B: 27/129).

<sup>179</sup> Carver (2003: 10-11).

<sup>180</sup> Marx (18B: 28/129).



sul suo uso. Ma, nonostante ciò, il significante *popolo* riappare continuamente in queste due opere. Ritengo che questa persistenza sia dovuta a due funzioni che sono presenti, con diverse modulazioni, in quasi tutti gli scritti di questo primo decennio della carriera intellettuale di Marx.

In primo luogo, il *popolo* serve a dare un nome a una serie molto diversificata di attori che compongono i settori popolari e che, quindi, contribuiscono alla loro articolazione. Tuttavia, non è che la vaghezza del suo significato impedisca la creazione di confini. Sebbene vi sia un significato di *popolo* equivalente a tutti gli abitanti di una nazione, questo non è l'uso politico che Marx ne fa (come fanno oggi le forze politiche di destra e di estrema destra). Egli parla sempre del "popolo" in opposizione a "quelli dall'alto", che si tratti del "governo" (sia esso monarchico o borghese-repubblicano), "la nobiltà" o "la borghesia". Il significante ha una funzione descrittiva, ma anche, come ogni affermazione, costruisce discorsivamente una realtà<sup>181</sup>. In questo caso, fa appello a un'unità popolare in opposizione ai suoi nemici, in modo che, anche postulando la direzione del proletariato, il significante *popolo* acquisisce una funzione interpellativa quasi inevitabile, poiché è solo da questo luogo che diventa possibile rappresentare e parlare *in nome del popolo* (scivolando così alla sua seconda funzione).

In secondo luogo, il *popolo* è al centro delle proposte democratiche, e questa è una costante in tutte le opere di Marx analizzate. La richiesta di "sovranità del popolo" è sempre presente in questi scritti, e si oppone alle misure repressive e dittatoriali adottate dalle classi dirigenti.

Questa dualità, di critica e allo stesso tempo di un implicito riconoscimento del potere del significante *popolo*, è ben presente nella *Introduzione* che Frederick Engels scrisse nel 1895 a *La lotta di classe in Francia*<sup>182</sup>. La sua consapevolezza si osserva nelle difficoltà che un discorso incentrato esclusivamente sulla classe operaia doveva garantire al loro trionfo insurrezionale: "Il popolo' apparirà quindi sempre diviso, e verrà perciò a mancare una leva potente che fu tanto efficace nel 1848". Ciò avrà anche un impatto sulla dinamica militare-insurrezionale, perché "il soldato non vedeva più dietro a essa [la barricata] 'il popolo' ma ribelli, mestatori, saccheggiatori, spartitori di bottino, la feccia della società", e non aveva alcuna difficoltà a reprimerle<sup>183</sup>.

Sfortunatamente, né Marx né Engels furono in grado di ricavare le conseguenze teoriche e pratiche derivate dalla rinuncia al significante *popolo*

<sup>181</sup> Marx era chiaramente a conoscenza di questa funzione, vedi Balsa (2019a).

<sup>182</sup> Oviña (2007) può essere consultato su questa Introduzione e sulle vicissitudini della sua pubblicazione.

<sup>183</sup> Engels (1895, 32-33/521-522).



(che, in realtà, non avevano mai completamente abbandonato nei loro scritti). Questo ci porta a una domanda più generale: come affrontare il problema dell'utilizzo di significanti ambigui di grande capacità interpellativa per costruire collettivi di maggioranza e reinventare la sovranità popolare, senza perdere la capacità di analisi critica sulla diversità degli interessi che sono uniti intorno a loro. In particolare, ritengo che sarebbe necessario sapere come recuperare il significante *popolo* in un modo che non nasconda contraddizioni di classe, ma che invece sappia sfruttare le tradizioni popolari, il senso di separazione dalla borghesia e l'ambiguità semantica del *popolo* come *populus* e come *plebs*<sup>184</sup>. Più in generale, rimane aperta la questione dell'inevitabile tensione tra l'ambiguità retorica e la necessaria chiarezza della politica di emancipazione<sup>185</sup>.

## **Elenco di testi di Marx, o di Marx e Engels**

OI = *Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura*, in K. Marx, *Escritos de juventud*, traduzione di W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 149-169. *Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion*, in Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin. Band 1. Berlin/DDR. 1976, pp. 3-25. Scritto tra il 15 di gennaio e il 10 di febbraio del 1842, pubblicato nel 1843, nelle *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, Bd. I.

DS = *Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la dieta*, in *Escritos...*, pp. 173-219. *Debatten über Pressefreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, in *Werke...*, Band 1, pp. 28-77. Pubblicato nella *Rheinische Zeitung*, n. 125, 128, 130, 132, 135 e 139, nel maggio del 1842. *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla Dieta*, in K. Marx, *Antologia di Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino 1950, disponibile in <http://www.nilalienum.it/Sezioni/Marx/Opere/MarxSG.html>

EC = *El editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia*, in *Escritos...*, pp. 220-236. *Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung*, in *Werke...*, Band 1, pp. 86-104. Pubblicato nella *Rheinische Zeitung*, n. 191, 193 y 195, nel luglio del 1842.

<sup>184</sup> Sulla forza interpellativa e dirompente di questa logica del populismo, Cfr. Balsa (2010).

<sup>185</sup> Su questi temi, Cfr. Balsa (2019d).

- ME = *El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del Derecho*, in *Escritos...*, pp. 237-243. *Das philosophische Manifest der historischen Rechtschule*, in *Werke...*, Band 1, pp. 78-85. Publicado nella *Rheinische Zeitung*, n. 221, nell'agosto del 1842.
- CA = *El comunismo y la "Gaceta general de Augsburgo"*, *Escritos...*, pp. 244-247. Der Kommunismus und die Augsburger "Allgemeine Zeitung", in *Werke...*, Band 1, pp. 105-108. Publicado nella *Rheinische Zeitung*, n. 289, in ottobre del 1842. *Il comunismo e la "Gazzetta Generale di Augusta"*, in K. Marx, *Antologia di Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino 1950, disponibile in <http://www.nilalienum.it/Sezioni/Marx/Opere/MarxSG.html>
- DL = *Debates sobre la ley castigando los robos de leña*, in *Escritos...*, pp. 248-283. *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*, in *Werke...*, Band 1, pp. 109-147. Publicado nella *Rheinische Zeitung*, n. 298, 300, 303, 305 y 307, nell'ottobre e nel novembre del 1842. *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, disponibile in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1842/furti.htm>
- OH = *La "oposición liberal" en Hannover*, in *Escritos...*, pp. 284-285. *Die "liberale Opposition" in Hannover*, in *Sozialistische Klassiker 2.0* [<https://sites.google.com/site/sozialistischeklassiker2punkt0/karl-marx/1842/karl-marx-die-liberale-opposition-in-hannover>]. Publicado nella *Rheinische Zeitung*, n. 312, Supplemento, novembre de 1842.
- AG = *Los artículos de los n. 335 y 336 de la "Gaceta General de Augsburgo" sobre las comisiones testamentarias de Prusia*, in Karl Marx, *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana (1842-1843)*, traducción e note di Juan Luis Vermal, Valencia, Fernando Torres editor, 1983. Publicado nella *Rheinische Zeitung*, n. 345, 354 y 365, nel dicembre del 1842.
- PD = *El proyecto de ley sobre el divorcio*, in *Escritos...*, pp. 289-291. *Der Ehescheidungsgesetzentwurf*, in *Werke...*, pp. 148-151. Publicado nella *Rheinische Zeitung*, n. 353, nel dicembre del 1842.
- PH = *La prohibición de la "Gaceta General de Leipzig" dentro del Estado prusiano*, in *Escritos...*, pp. 296-298. *Das Verbot der "Leipziger Allgemeinen Zeitung" für den preußischen Staat*, in *Werke...*, Band 1, pp. 152-154. Publicado nella *Rheinische Zeitung*, n. 1, nel gennaio del 1843.
- PG = *La "Gaceta de Colonia" y la prohibición de la "Gaceta General de Leipzig"*, in *Escritos...*, pp. 298-299. *Die "Kölnische Zeitung" und das Ver-*

bot der "Leipziger Allgemeinen Zeitung", in *Werke...*, Band 1, pp. 154-155. Pubblicato nella *Rheinische Zeitung*, n. 4, nel gennaio del 1843.

- CF = *De la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Crítica del derecho del Estado de Hegel §§ 261-313*, in *Escritos...*, pp. 319-438. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in *Werke...*, Band 1, pp. 203-33. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, traduzione e note di Galvano della Volpe, Roma: Riuniti, 1950.
- MR1 = *Carta de Marx a Ruge*, Colonia, maggio 1843 [publicata in *Anales Franco-Alemanes*], in *Escritos...*, pp. 445-450. *Deutsch-französische Jahrbücher*, Ausgaben 1-2, pp. 22-27, riproduzione facsimile disponibile in <https://books.google.com.ar/books?id=WA8uAAAAMAAJ> *Karl Marx ad Arnold Ruge*. Colonia, maggio 1843, disponibile in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/Carteggio1843.htm>
- MR2 = *Carta de Marx a Ruge*, Kreuznach, settembre 1843 [publicata in *Anales Franco-Alemanes*] in *Escritos...*, pp. 457-460. *Deutsch-französische Jahrbücher*, Ausgaben 1-2, pp. 36-40, riproduzione facsimile disponibile in <https://books.google.com.ar/books?id=WA8uAAAAMAAJ> *Karl Marx ad Arnold Ruge*. Kreuznach, settembre 1843, disponibile in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/Carteggio1843.htm>
- QE = *Sobre la Cuestión Judía*, en *Anales Franco-Alemanes*, in *Escritos...*, pp. 463-490. *Zur Judenfrage*, in *Werke...*, Band 1, pp. 347-377. *Sulla questione ebraica*, disponibili in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/questioneebraica.htm>
- IC = *En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, in *Escritos...*, pp. 491-502. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in *Werke...*, Band 1, pp. 378-391. *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, disponibile in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/criticahegel.htm>
- GC = *Glosas críticas al artículo "El rey de Prusia y la reforma social"*, publicado in *Vorwärts!*, in *Escritos...*, pp. 505-521. *Kritische Randglossen zu dem Artikel Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen*, in *Werke...*, Band 1, pp. 392-409. *Glosse marginali di critica all'articolo "Il re di Prussia e la riforma sociale, firmato: un*

- Prussiano*”, disponibile in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/8/glosse.htm>
- SF = [scritto con F. Engels], *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, traduzione W. Roces, México: Grijalbo, 1967. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten*, in *Werke...*, Band 2, pp. 3-223 *La sacra famiglia*, disponibile in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/sacra-famiglia/index.htm>
- IT = [scritto con F. Engels], *La ideologia alemana*, Montevideo-Barcelona: Pueblos Unidos-Grijalbo, 1974. *Die deutsche Ideologie, Werke*, Band 3, pp. 5-530. *L'ideologia tedesca*, Roma: Riuniti, 1975, disponibile in <https://storiadellafilosofia.jimdofree.com/moderna/karl-marx/l-ideologia-tesdesca/>
- MF = *Miseria de la filosofia, respuesta a la filosofia de la miséria de Proudhon*, México, Siglo Veintiuno, 1987. *Misère de la Philosophie, Réponse à la Philosophie de la Misère de Proudhon*, Chicoutimi: Université du Québec, 2002. *Miseria della Filosofia*, disponibile in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1847/miseria-filosofia/index.htm> Per la lettera ad Annenkov: *Lettre de Karl Marx à Pavel Vasilyevich Annenkov* disponibile in <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1846/12/kmfe18461228.htm#1>
- CRB = *The Communism of the “Rheinischer Beobachter”*, in Marx & Engels, *Collected Works*, Lawrence & Wishart, 2010, Vol. 6, pp. 220-234. *Der Kommunismus des “Rheinischen Beobachters”*, in *Werke...*, Band 4, pp. 191-203. Pubblicato nel *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, il 12 settembre del 1847. Abbiamo usato la traduzione inglese.
- CMMR = *La crítica moralizante o la moral crítica*, in F. Engels y C. Marx, *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica*, Buenos Aires: Claridad, 1971, pp. 239-263. *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral*, in *Werke*, Band 4, pp. 331-359. Pubblicato nel *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, nel novembre del 1847.
- MPC = [scritto con F. Engels], *Manifesto del Partido Comunista*, México, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, 2011. *Manifest der Kommunistischen Partei*, in *Werke...*, Band 4, pp. 459-493. *Il Manifesto del Partito Comunista*, disponibile in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1848/manifesto/index.htm>

- LCF = *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2015. *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850, in Werke...*, Band 7, pp. 9-107. *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, disponibile in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1850/lottecf/index.htm>
- 18B = *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003. Avviamo anche impiegato la edizione di Anteo, Buenos Aires, 1973. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Werke...*, Band 8, pp. 111-207. *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, disponibile in <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1852/brumaio/index.htm>

### **Bibliografía:**

- Abensour, M. (1998), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires: Colihue.
- Alonso Olea, M. (1978), *Una nota sobre "El espíritu del pueblo"*, in "Revista de estudios políticos", 2: 141-152.
- Antonini, F. (2012), *Suffragio universale, uguaglianza, democrazia: due contrapposte letture delle opere storiche marxiane e un problema ancora attuale*, in "Marxismo Oggi", numero speciale: 111-139.
- Balibar, É. (2000), *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balsa, J. (2010), *Las dos lógicas del populismo, su disruptividad y la estrategia socialista*, in "Revista de Ciencias Sociales", Universidad Nacional de Quilmes, 17: 7-27.
- Balsa, J. (2017), *Formaciones y estrategias discursivas*, y su dinámica en la construcción de la hegemonía. Propuesta metodológica con una aplicación a las disputas por la cuestión agraria en la Argentina de 1920 a 1943, in "Papeles de trabajo", UNSAM, 11, 19: 231-260.
- Balsa, J. (2019a), *Lenguaje y política en "El 18 Brumario de Luis Bonaparte" de Karl Marx*, in "Marx e o Marxismo", 7, 13: 319-343.
- Balsa, J. (2019b), *La cuestión de la representación en "El 18 Brumario de Luis Bonaparte" de Karl Marx*, in "Materialismo Storico", VI, 1: 76-107.
- Balsa, J. (2019c), *La metáfora de la política como escenario y la valoración de la república parlamentaria en "La lucha de clases en Francia" y en "El 18 Brumario de Luis Bonaparte" de Karl Marx*, in "Utopía y praxis latinoamericana", 85: 220-238.
- Balsa, J. (2019d), *La retórica en Laclau: perspectiva y tensiones*, in "Simbiótica", 6, 2: 51-73.

- Basso, L. (2008), *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*. Roma: Carocci.
- Carver, T. (2003), *Marx's "Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte" - Eliding 150 Years*, "Strategies", 16, 1: 5-11.
- Cerroni, U. (1980), *La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público*, in Altieri, A. et al., a cura di, *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Dri, R. (2003), *La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado*, in Borón, A., a cura di, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires: CLACSO, 213-245.
- Engels, F. (1895), *Introducción a La lucha de clases en Francia, 1848-1850*, Madrid, Ed. F. Engels. *Einleitung* [zu Karl Marx' *Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* (1895)], Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*. Dietz Verlag, Berlin. Band 22, 3. Auflage 1972, 509-527.
- Ferrater Mora, J. (1979), *Espíritu del pueblo*, in *Diccionario de filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1014-1015.
- Frosini, F. (2009), *Da Gramsci a Marx. Ideología, verità e politica*. Roma: DeriveApprodi.
- Frosini, F. (2020), *Egemonia borghese ed egemonia proletaria nei "Quaderni del carcere": una proposta di riconsiderazione*, in Francioni, G. e Giasi, F, a cura di, *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, Roma: Viella, 279-300.
- Garo, I. (2016), *El pueblo en Marx, entre proletariado y nación*, in "Viento Sur", 146: 99-108.
- Gonçalves da Paixão, B. (2017), *A política em Marx*, São Paulo: Instituto Lukács.
- Gramsci, A. (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Torino: Giulio Einaudi editore.
- Liguori, G. (2006), *Sentieri gramsciani*. Roma: Carocci.
- Lowy, M. (1973), *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Madrid: Siglo Veintiuno.
- Mao Tse-Tung (1957), *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*, in *Acerca de la contradicción y otras obras*, Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1974.
- Marcuse, H. (1999), *Razón y revolución*, Madrid: Alianza.
- Ouviña, H. (2007), *Reforma y revolución. A propósito del 'testamento político' de Engels*, in Thwaites Rey, M., a cura di, *Estado y marxismo: un siglo y medio de debates*, Buenos Aires: Prometeo.

- Pogrebinski, T. (2009), *O enigma do político. Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Rosenberg, A. (1938), *Democracia y socialismo*. México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1983.
- Rubel, M. (1970), *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Buenos Aires: Paidós.
- Salgado, M. (2017), *¿Clase o pueblo?: una crítica científica desde el marxismo*, Santiago (Chile): Ariadna ediciones.
- Tomasello, F. (2012), *Dal popolo al proletariato Marx e la costruzione del soggetto rivoluzionario*, in Ruocco, G. e Scuccimarra, L., a cura di, *Il governo del Popolo*. Volume 2. Dalla Restaurazione alla guerra franco-prussiana. Roma: Viella, 261-287.
- Visentin, S. (2018). *La critica dei soggetti collettivi tra “L’Ideologia tedesca” e “Il 18 Brumaio”*, in Basso, L., Basso, M., Raimondi, F. e Visentin, S., a cura di, *Marx: la produzione del soggetto*, Roma: DeriveApprodi, 23-48.





# “Sotto la vernice lucente delle civiltà moderne” “Razza”, “popolo” e “folla” nella psicologia collettiva di Gustave Le Bon: appunti di rilettura

Damiano Palano

**Abstract:** This article offers a new reading of Gustave Le Bon's thought, in particular regarding his conceptions of “crowd”, “race” and “people”. This paper tries to show the inconsistencies in the vision of the “crowd” proposed by Le Bon's in his books *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894) and *Psychologie des foules* (1895). In fact, until 1894 Le Bon excluded that it was possible to arrest the process of degeneration of Latin races, and moreover he used the words “crowd”, “people” and “race” as substantially equivalent. On the contrary, in *Psychologie des foules*, he not only distinguished between “crowd”, “people” and “race”, but he also believed that it was possible to govern the masses by psychological manipulation. In order to carry out this radical revision, and to present himself as a Machiavelli of the “age des foules”, Le Bon must however modify some important points of his former conception of the psychology of people.

**Keywords:** Gustave Le Bon; Crowd Psychology; Race; People Psychology; Degeneration.

## 1. Introduzione

Erigendo mattone dopo mattone la monumentale saga dei Rougon-Macquart, Emile Zola non si propose semplicemente di dipingere un grande affresco della vita durante il Secondo Impero, ma cercò soprattutto di fornire una sorta di illustrazione scientifica del processo di decadenza della Francia. Modificando il suo progetto originario, Zola allargò infatti progressivamente la prospettiva della sua analisi e trasformò il ciclo in un'indagine sulle radici malessere esploso in modo clamoroso con la sconfitta nella guerra contro la Prussia. La disfatta militare e la tragedia della Comune suggerirono così al romanziere l'idea che la storia della famiglia che aveva progettato dovesse anche registrare l'evoluzione delle patologie del corpo sociale, con il ricorso a quelle scoperte medico-scientifiche che neppure gli artisti potevano più ignorare nella loro attività. Dopo avere ritratto la

---

\* Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano (damiano.palano@unicatt.it)

Parigi trasformata dalla rivoluzione urbanistica in romanzi come *La curée* (1872) e *Le ventre de Paris* (1873), la corruzione del ceto politico in *Son Excellence Eugène Rougon* (1876), la piaga dell'alcolismo nell'*Assommoir* (1877), lo spettacolo rutilante delle merci esposte nei grandi magazzini in *Au Bonheur des dames* (1883), la miseria delle classi lavoratrici in *Germinal* (1885) e la speculazione finanziaria nell'*Argent* (1891), il ciclo si sarebbe concluso con il *Docteur Pascal* (1893) e una celebrazione del ruolo della scienza (non priva di qualche ombra). Ma Zola non mancò di dedicare un intero romanzo alla grande disfatta della guerra, alla capitolazione di Luigi Bonaparte e alle giornate della Comune. Nelle pagine della *Débâcle*, e in particolare nell'uccisione sulle barricate del comunardo Maurice Levasseur da parte del versagliese Jean Macquart, diede così una rappresentazione plastica alle convulsioni che avevano lacerato la vecchia nazione, ma non rinunciò comunque a vedere in quelle tragiche vicende la premessa di una rinascita. Benché dipingesse un quadro ambivalente della Comune, per Zola le giornate dell'insurrezione segnarono infatti la conclusione di un lungo processo di degenerazione, cui proprio la grande crisi del 1870-71 aveva impresso una netta inversione di marcia. Dalle ceneri dell'incendio di Parigi e dalle macerie di una sconfitta totale e priva di qualsiasi attenuante, la nazione, secondo Zola, era uscita rigenerata nel corpo e nello spirito. E dietro dietro la catastrofe, come scriveva, si poteva così intravedere "il perenne ringiovanire dell'eterna natura, dell'eterna umanità, il rinnovamento promesso a chi spera e lavora, l'albero che manda fuori un nuovo virgulto possente quando è stato tagliato il ramo imputridito, la cui linfa avvelenata faceva ingiallire le foglie"<sup>1</sup>.

Come Zola, molti altri osservatori dell'Europa *fin de siècle* videro nelle trasformazioni sociali di quegli anni i contorni di un processo di degenerazione, più o meno inevitabile<sup>2</sup>. L'idea che il corpo sociale fosse minato da tare ereditarie rappresentava d'altronde, negli ultimi decenni dell'Ottocento, un motivo largamente coltivato, declinato in molteplici varianti, che miravano a coinvolgere, di volta in volta, anomalie psichiche, deviazioni morali e un catalogo di mostruosità in continua espansione. E a quella riflessione diede un contributo importante anche Gustave Le Bon, nonostante il suo nome sia legato soprattutto alla psicologia collettiva e alla sua celebre *Psychologie des foules*, pubblicata a Parigi nel 1895, in cui l'eclettico scrittore annunciò l'ormai irreversibile ingresso nell'"era delle folle". Anche per Le Bon, come per Zola, la disfatta nella guerra contro la Prussia aveva

---

<sup>1</sup> Zola (1998).

<sup>2</sup> Pick (1989).

infatti rappresentato uno shock traumatico, soprattutto perché gli aveva fornito la conferma inoppugnabile della decadenza della Francia. La sua riflessione fu così pressoché costantemente rivolta a decifrare quali fossero i motivi della degenerazione della “razza” francese, e anche la sua indagine sulla psicologia collettiva – destinata a rimanere l’episodio più noto della sua carriera intellettuale – scaturì proprio dal tentativo di trovare strumenti per frenare, per quanto possibile, quel processo. Fin dalle prime pagine delle *Lois psychologiques de l’évolution des peuples* – un libro apparso nel 1894, solo un anno prima del *pamphlet* sulla *Psychologie des foules* – Le Bon scrisse infatti che si stavano erodendo le basi psicologiche delle razze europee e in particolare delle razze latine. La causa principale andava rinvenuta, oltre che nel lusso eccessivo e nella lunga condizione di pace, nelle implicazioni distruttive che le nuove scoperte scientifiche avevano avuto sulle credenze religiose. Abbattendo illusioni millenarie, le nuove acquisizioni della conoscenza avevano “prodotto inquietanti conflitti nelle anime”: nei “cervelli ordinari” avevano infatti “provocato quello stato di anarchia delle idee che sembra la caratteristica dell’uomo moderno”<sup>3</sup>. Erodendo ogni certezza, il relativismo morale divorava così le basi stesse sui cui si fondavano le civiltà europee. E in questa condizione, le “folle” e l’uomo moderno – non casualmente affiancati nelle parole di Le Bon – si trovavano a vagare senza meta, in preda al mutare delle correnti:

Simile alla nave che ha perduto la bussola ed era alla ventura in balia del vento, l’uomo moderno va errando in balia del caso negli spazi che gli dei popolavano una volta e che la scienza ha resi deserti. Ha perduto la fede e insieme la speranza. Divenute impressionabili e mobili all’eccesso, le folle, che nessuna barriera trattiene più, sembrano condannate a oscillare continuamente dalla più furibonda anarchia al più pesante dispotismo. Vengono ribellate con parole, ma le loro divinità d’un solo giorno sono presto le vittime. Sembrano desiderare ardentemente la libertà; in realtà la respingono sempre e chiedono allo Stato di metterle in catene. Obbediscono ciecamente ai più oscuri settari, ai più meschini despoti. I retori che credono di guidare le moltitudini ma generalmente le seguono, confondono l’impazienza e il nervosismo, che incitano continuamente a mutar padrone, col vero spirito d’indipendenza che impedisce di sopportare qualsiasi padrone<sup>4</sup>.

Naturalmente l’attività di Le Bon e i suoi libri sono stati considerati in modo approfondito da coloro che hanno ricostruito la genesi della psicologia collettiva di fine Ottocento<sup>5</sup>. Inoltre, la personalità del singolare

<sup>3</sup> Le Bon (1894, 181).

<sup>4</sup> Le Bon (1894, 183-184).

<sup>5</sup> Cfr. per esempio Apfelbaum (1981, 1995); Apfelbaum – McGuire (1986); Barrows (1981); Curti – Moroni (2011); Geiger (1975, 1981); Moscovici (1985); Nacci

intellettuale francese è stata opportunamente collocata nello scenario della Terza Repubblica da studi che ne hanno mostrato l'influenza sugli ambienti della nuova destra del tempo<sup>6</sup>. Ma, concentrandosi sulla *Psychologie des foules*, molti lettori di Le Bon hanno visto nel poliedrico scrittore francese solo il precursore – più o meno abile, e più o meno creativo, a seconda dei giudizi – delle tecniche di propaganda di massa sviluppate nei decenni seguenti, oltre che, in qualche caso, l'ispiratore dei totalitarismi del Novecento. Il successo dell'opera più nota del "Faust di Rue Vignon" – come Le Bon venne definito da una delle sue ammiratrici<sup>7</sup> – ha così almeno in parte impedito di riconoscere i contorni di una riflessione ben più complessa, benché tutt'altro che coerente. Con l'obiettivo di collocare la *Psychologie des foules* all'interno di un più articolato quadro teorico, le pagine che seguono si propongono di delineare un ritratto più preciso del pensatore francese, focalizzandosi in special modo su una rilettura delle *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* e su un sintetico confronto con le tesi sostenute nel più celebre saggio sulle folle. In particolare, le considerazioni sviluppate in questo testo cercano di mostrare come la grande ambizione del "Faust di Rue Vignon" – ossia il proposito di consegnare ai principi del XXI secolo gli strumenti per dominare le masse – fosse in realtà l'esito di un'operazione piuttosto velleitaria, con la quale Le Bon, occultando le incoerenze sotto una retorica suggestiva, giustappose alla propria visione della psicologia dei popoli, centrata sull'idea dell'"anima della razza", alcune nuove ipotesi tratte in gran parte dalla riflessione criminologica di matrice lombrosiana. Così, se nelle opere precedenti aveva escluso la possibilità di arginare il processo di degenerazione delle razze latine, nella *Psychologie des foules* procedette in una direzione opposta, proponendo se stesso come una sorta di Machiavelli dell'"era delle folle".

## 2. La psicologia comparata dei popoli

Quando nel 1895 pubblicò il suo saggio più famoso sulla psicologia delle folle, Gustave Le Bon, nato a Nogent-le-Rotrou nel 1841, aveva ormai cinquantaquattro anni e una serie cospicua di pubblicazioni alle spal-

---

(2019); Nye (1973, 1975); Palano (2002; 2010); Rouvier (1986); Rubio (2008); Thiec (1981); Thiec – Théanthon (1983); Van Ginneken (1979, 1992); Widener (1979).

<sup>6</sup> Si vedano per esempio gli accenni di Battini (1995); Birbaum (1977; 1982; 1986); De Felice (1965, 467; 1968, 369); Mosse (1975, 39); Doise (1986); Sternhell (1978).

<sup>7</sup> Bibesco (1937).

le<sup>8</sup>. Dopo la guerra, aveva abbandonato definitivamente l'attività medica, per dedicarsi agli interessi scientifici, con l'obiettivo di conquistare una reputazione accademica. Già in quel periodo aveva iniziato a progettare un'opera che ambiva a contribuire alla rigenerazione della Francia e dunque a rispondere alla crisi del suo ordinamento sociale. Come aveva scritto nella prefazione a *La vie*, edito nel 1872, la causa principale della decadenza andava rinvenuta nella Rivoluzione dell'Ottantanove e nel successo che avevano ottenuto le parole d'ordine sulla libertà, sulla fraternità, sulla giustizia e sui diritti dei cittadini: quando si prometteva di garantire l'istruzione alle masse, aveva ammonito, la conseguenza era diventare vittime di illusioni in contrasto con le conoscenze scientifiche sull'effettiva natura umana e sulle leggi relative agli istinti e alle passioni degli esseri umani<sup>9</sup>. Negli anni seguenti, pur senza abbandonare l'attività pubblicistica, Le Bon si era dedicato inoltre allo sviluppo delle tecniche antropometriche<sup>10</sup>. E, sulla scorta delle misurazioni condotte in quel periodo, nel 1881 aveva anche dato alle stampe un ponderoso trattato in due volumi, *L'homme et la société*<sup>11</sup>, accolto con grandi critiche<sup>12</sup>. Senza rinunciare all'ambizione di essere riconosciuto dall'ambiente accademico, Le Bon, indirizzando i propri interessi verso un ambito parzialmente differente, aveva in seguito progettato un'opera monumentale in dieci volumi, che doveva delineare le sequenze fondamentali del processo di civilizzazione. Dopo aver compiuto spedizioni nei paesi arabi e in India, aveva tratto da quei viaggi i volumi *La civilisations des Arabes*<sup>13</sup> e *La civilisation de l'Inde*<sup>14</sup>, oltre che i due tomi di materiale iconografico *Les levers photographiques et la photographie en voyage*<sup>15</sup>. Anche in questo caso l'accoglienza tra gli studiosi era stata però pessima, e in particolare Ernst Renan aveva inferto il colpo definitivo alle aspirazioni accademiche di Le Bon<sup>16</sup>. Abbandonate le speranze di gloria scientifica, il saggista aveva allora iniziato a ricercare esclusivamente nel pubblico dei lettori quel riconoscimento che la scienza ufficiale gli aveva ancora una volta negato, avviando un lavoro di divulgazione della psicologia della razza di cui aveva abbozzato gli elementi in *L'homme et les sociétés*.

---

<sup>8</sup> Tra i suoi lavori precedenti, cfr. Le Bon (1862; 1866; 1868; 1872; 1873; 1880).

<sup>9</sup> Le Bon (1872).

<sup>10</sup> Le Bon (1879).

<sup>11</sup> Le Bon (1881).

<sup>12</sup> Nye (1975, 34).

<sup>13</sup> Le Bon (1883a).

<sup>14</sup> Le Bon (1883b).

<sup>15</sup> Le Bon (1888-1889).

<sup>16</sup> Nye (1975, 48).

Oltre a una serie di articoli polemici su temi di attualità<sup>17</sup>, i principali frutti del ritorno alla divulgazione furono dapprima un volume sulle antiche civiltà orientali e, alcuni anni dopo, le *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, il primo episodio di una fortunata serie di *pamphlet* culminata nella *Psicologia delle folle*. Nelle *Prime civiltà*<sup>18</sup> e soprattutto nelle *Leggi psicologiche*<sup>19</sup>, Le Bon riprendeva ed esponeva sinteticamente i risultati di un ventennio di ricerche, ma conferiva al materiale accumulato nel corso di quel periodo una coerenza via via maggiore e sempre più esplicitamente volta all'interpretazione delle dinamiche della società di fine secolo. Il modello di indagine scientifica che emergeva dalle *Prime civiltà* era esplicitamente elaborato sul calco delle scienze biologiche e naturali, e infatti Le Bon, affrontando la ricostruzione storica delle antiche civiltà orientali, si proponeva di illustrare le leggi evolutive che ne avevano determinato la nascita, lo sviluppo e infine la decadenza. Era infatti dai progressi compiuti dalle scienze naturali che derivavano l'idea che anche gli aggregati sociali fossero soggetti a leggi costanti, e l'intuizione secondo cui, per comprendere il presente di una società, era necessario scrutare nel suo passato: come esisteva un'embriologia animale, così la storia avrebbe dovuto diventare una vera e propria "embriologia sociale", in grado di trovare nelle forme ancestrali l'origine delle idee, delle istituzioni e delle credenze contemporanee. In altre parole, secondo una simile prospettiva, sia gli esseri viventi sia le società si modificavano solo molto lentamente, e così, prima di arrivare a forme superiori, anche le società dovevano attraversare una serie di fasi evolutive intermedie. Proprio applicando il principio della legge generale dell'evoluzione, ad avviso di Le Bon era possibile comprendere le cause della nascita e dello sviluppo delle civiltà, e l'"embriologia sociale" avrebbe dovuto mostrare le tappe di evoluzione percorse dalle diverse società umane e i risultati di volta in volta raggiunti. "Il metodo che lo scienziato moderno applica al giorno d'oggi alla storia", scriveva per esempio, "è identico a quello che il naturalista suol applicare nel suo laboratorio", tanto che ogni società poteva essere considerata come "un organismo in via di svolgimento"<sup>20</sup>. Più che a Darwin, l'"embriologia sociale" di Le Bon pareva comunque guardare alla teoria di Ernst Haeckel, secondo il quale il feto umano, dal momento del concepimento a quello della nascita, ripercorreva fedelmente gli stadi evolutivi precedentemente toccati dalla specie: nei primi mesi della gestazione, l'embrione umano mostrava perciò analogie

<sup>17</sup> Le Bon (1886a; 1886b; 1887; 1889b).

<sup>18</sup> Le Bon (1889a).

<sup>19</sup> Le Bon (1894).

<sup>20</sup> Le Bon (1889a, 15-16).

dapprima con quello dei pesci, poi con quello degli anfibi e, più tardi, con quello dei mammiferi (inizialmente inferiori e in seguito superiori). Le Bon estendeva questa ipotesi dallo sviluppo fetale all'evoluzione intellettuale dell'individuo: “dopo la nascita”, scriveva, “la maggior parte degli organi ha raggiunto la sua forma definitiva, ma il cervello, l'intelligenza, continuano a evolversi ancora”<sup>21</sup>. Perciò, nelle diverse fasi della crescita, l'individuo era destinato a ripercorrere le tappe dell'evoluzione intellettuale della specie, giungendo a livelli più o meno elevati a seconda del grado evolutivo raggiunto dalla propria “razza”<sup>22</sup>.

L'estensione dello schema embriologico di Haeckel era particolarmente utile a Le Bon per la forte impronta psicologica che egli dava alla propria teoria. Nella ricostruzione delle origini delle civiltà il poliedrico intellettuale francese considerava anche i fattori ambientali e climatici che avevano condotto alla differenziazione dei caratteri fisici delle diverse razze, ma non attribuiva a questi elementi un valore esplicativo particolarmente rilevante: certamente, sottolineava, le condizioni termiche e l'umidità avevano un'influenza notevole nel determinare il carattere di un popolo, favorendo per esempio l'attitudine al lavoro o, al contrario, la pigrizia, ma si trattava comunque di fattori che si scontravano con l'azione di altri elementi. L'influenza dell'ambiente era infatti lentissima e, una volta fissati dell'eredità, i caratteri fisici non mutavano neppure se esposti al contatto prolungato con nuove condizioni climatiche. Gli incroci tra razze diverse, inoltre, rendevano l'influenza dell'ambiente molto più incerta e difficilmente identificabile in sede di analisi storica. Per tutti questi motivi, Le Bon reputava scarsamente affidabili le classificazioni delle razze condotte solo sulla base dei tratti anatomici: “il colore della pelle o dei capelli, la forma o il volume del cranio”, scriveva, non davano “che divisioni assai grossolane”<sup>23</sup>. Tornando sulla questione, nelle *Leggi psicologiche* avrebbe sostenuto che le distinzioni anatomiche potevano evidenziare soltanto i caratteri distintivi delle diverse “specie” umane, ma non quelle esistenti fra “razze” appartenenti a una stessa “specie”<sup>24</sup>. L'unico strumento in grado di stabilire con certezza e rigore il discrimine fra razze anatomicamente simili era pertanto fornito dalla psicologia comparata, ed era proprio in questa chiave che l'estensione dell'ipotesi embriologica di Haeckel si mostrava particolarmente efficace. Applicando l'idea di Haeckel all'evoluzione intellettuale, Le Bon poteva infatti considerare, per esempio, i suoni elementari pronunciati (ancora

<sup>21</sup> Le Bon (1889a, 26).

<sup>22</sup> Le Bon (1889a, 26-27).

<sup>23</sup> Le Bon (1889a, 142).

<sup>24</sup> Le Bon (1894, 18).



in modo scarsamente distinto) dai neonati, come una affidabile riproduzione del linguaggio degli uomini primitivi, o i timori infantili come testimonianze della paura ancestrale alle origini delle credenze religiose più elementari. Ma l'ipotesi embriologica consentiva a Le Bon soprattutto di saldare le proprie nozioni psicologiche allo studio dell'evoluzione umana, connettendo il piano individuale a quello più generale della specie e della razza, e di abbandonare anche, almeno parzialmente, la rigida impostazione frenologica degli inizi.

Il tentativo teorico di Le Bon aveva alle spalle un'immagine della mente umana che riprendeva elementi provenienti da diverse riflessioni. Se nelle grandi opere sulla storia della civilizzazione questa immagine era già in gran parte definita, essa venne compiutamente esposta soprattutto nelle *Leggi psicologiche*. Qui Le Bon scriveva che ogni razza possedeva una "costituzione mentale altrettanto fissa quanto la sua costituzione anatomica"<sup>25</sup>, e che ciascun individuo, nel proprio modo di pensare e nelle proprie più radicate convinzioni e credenze, non poteva mai liberarsi completamente da questa pesante eredità: "i caratteri morali e intellettuali, la cui associazione forma l'anima d'un popolo" – scriveva chiarendo la propria definizione della "costituzione mentale" – "rappresentano la sintesi del suo passato, l'eredità dei suoi antenati, i motivi della sua condotta"<sup>26</sup>. Inoltre, benché i caratteri apparissero talvolta estremamente variabili anche negli individui di una stessa razza, un "attento studio" era in grado di provare che "la maggioranza degli individui di questa razza possiede sempre un certo tipo di tratti psicologici comuni, altrettanto stabili quanto i caratteri anatomici"<sup>27</sup>, che consentivano di classificare le specie. L'insieme di questi caratteri – che Le Bon definiva indistintamente come "anima nazionale" o come "carattere nazionale" – si trasmetteva per via ereditaria di generazione in generazione, e consentiva perciò di ricostruire il "tipo ideale" di ciascuna razza secondo un criterio analogo a quello utilizzato dai naturalisti nello studio delle specie animali. L'identità nella costituzione mentale dei membri d'una razza (o quantomeno della loro maggioranza) si fondava per Le Bon su "semplicissime ragioni fisiologiche"<sup>28</sup>, e cioè sul fatto che ciascun individuo discendeva, a un tempo, dai propri genitori, da una lunga sequela di antenati e infine dalla propria razza: questa pesante eredità finiva col determinare gran parte dei comportamenti individuali, in modo molto più rilevante rispetto al clima e agli altri fattori ambientali. Prodotto della tra-

<sup>25</sup> Le Bon (1894, 19).

<sup>26</sup> Le Bon (1894, 19).

<sup>27</sup> Le Bon (1894, 19).

<sup>28</sup> Le Bon (1894, 21).



missione ereditaria non solo di tratti anatomici, ma soprattutto di credenze e fattori emotivi (radicati secondo Le Bon proprio nella “costituzione mentale”), la razza era così rilevante da poter essere considerata come una sorta di “essere permanente, indipendente dal tempo”, risultato “non solo degli individui viventi che lo costituiscono a un dato momento, ma pure della lunga serie dei morti che ne furono gli antenati”<sup>29</sup>. La razza, dunque, poteva essere intesa come una sorta di organismo dalla lunghissima durata, le cui cellule, destinate a morire rapidamente e a essere continuamente sostituite, erano rappresentate dai singoli individui<sup>30</sup>.

L'immagine della razza come corpo vivente e duraturo, alimentato dalla vita dei suoi figli, non era nuova né, di per sé, particolarmente originale nel campo delle scienze sociali fine Ottocento<sup>31</sup>. Le indicazioni in questa direzione di Hippolyte Taine avevano d'altronde influenzato l'elaborazione della destra conservatrice e nazionalista di fine secolo<sup>32</sup>. Negli stessi anni in cui Le Bon elaborava la propria psicologia della razza, la riflessione di Alfred Fouillée aveva inoltre imboccato una direzione in gran parte analoga, utilizzando la teoria dell'“ideo-dinamismo” per interpretare la psicologia del popolo francese e dell'intero popolo europeo<sup>33</sup>. Però, dopo aver evocato la figura di un organismo collettivo superindividuale, Le Bon – ed era questo l'aspetto più originale della sua psicologia dei popoli – la utilizzava per rappresentare la psiche individuale, o meglio, per raffigurare la sua base, il suo strato più profondo e nascosto. E, riprendendo una metafora consolidata nella storia del pensiero politico, ne faceva il presupposto implicito della propria immagine della psiche:

Per comprendere il vero significato della razza, bisogna prolungarla tanto nel passato quanto nell'avvenire. Infinitamente più numerosi dei vivi, i morti sono anche infinitamente più potenti di loro. Reggono l'immenso dominio dell'incoscienza, quest'impero invisibile da cui dipendono tutte le manifestazioni dell'intelligenza e del carattere. Un popolo è guidato molto più dai suoi morti, che dai suoi vivi. Una razza vien fondata soltanto da quelli. Secolo per secolo. Quelli hanno creato le nostre idee e i nostri sentimenti, e quindi tutti i motivi della nostra condotta. Le generazioni estinte non c'impongono soltanto la loro costituzione fisica; c'impongono anche i loro pensieri. I morti sono i soli padroni indiscussi dei vivi. Noi portiamo il peso delle loro colpe, riceviamo la ricompensa delle loro virtù<sup>34</sup>.

---

<sup>29</sup> Le Bon (1894, 22-23).

<sup>30</sup> Le Bon (1894, 22).

<sup>31</sup> Ruocco (2017).

<sup>32</sup> Sternhell (1978); Battini (1995).

<sup>33</sup> Fouillée (1890; 1892-1893; 1898; 1903).

<sup>34</sup> Le Bon (1894, 23).

Non si trattava semplicemente di un occasionale espediente retorico, ma di una metafora cruciale nel modello allestito da Le Bon, e ciò era dimostrato anche dal fatto che l'inconscio (e cioè l'insieme di quei fattori che determinavano la condotta individuale imponendosi su ogni componente razionale) era costantemente definito come la base della costituzione mentale, depositata sul fondo della psiche. La "comunanza di sentimenti, d'idee, di credenze e d'interessi, creata da lente accumulazioni ereditarie"<sup>35</sup>, dava infatti coerenza e stabilità alla costituzione mentale di un popolo, e dunque, attribuiva a ciascun membro della razza una base comune. L'"anima del popolo" (o della "razza"), era secondo Le Bon il prodotto della fusione di razze precedenti, che col tempo potevano conseguire una certa omogeneità: proprio in virtù di una fusione, il popolo francese aveva "finito con acquistare solidamente le tre basi fondamentali dell'anima di un popolo: sentimenti comuni, interessi comuni, credenze comuni. Quando una nazione è arrivata a tal punto, un accordo istintivo unisce tutti i suoi membri su tutte le più gravi questioni e i dissensi seri non nascono più in seno a essa"<sup>36</sup>. Inoltre, se idee e credenze condivise erano sempre esistite, era stato il grado della loro diffusione a variare: "ristretta dapprima alla famiglia e gradualmente propagata al villaggio, alla città, alla provincia"<sup>37</sup>, l'anima collettiva si era estesa a interi paesi solo piuttosto tardi. Alla fine dell'Ottocento, secondo Le Bon, era però una realtà ormai sostanzialmente definita.

La formazione dell'anima collettiva e dunque il consolidamento della struttura psicologica di una razza erano naturalmente processi molto lunghi, e le loro trasformazioni non potevano che avvenire per effetto di lentissime e apparentemente impercettibili evoluzioni ereditarie. Secondo Le Bon i fattori capaci di incidere sulla costituzione mentale (e di indurre le graduali trasformazioni all'origine dell'evoluzione di una razza), erano di diverso ordine, e comprendevano, tra gli altri, i bisogni, la concorrenza vitale, l'azione di certi ambienti, i progressi delle scienze e delle industrie, l'educazione e le credenze<sup>38</sup>. Il punto fondamentale su cui insisteva era però che questi fattori avevano un'influenza solo indiretta: essi infatti non determinavano linearmente il comportamento umano, ma agivano piuttosto sulla costituzione psicologica, inducendo lente trasformazioni che con il trascorrere dei secoli potevano diventare ereditarie e guidare così – a livello inconscio – la condotta individuale. In questo senso, con una formula apparentemente in contraddizione con la propria impostazione positivista, nelle *Prime civiltà*

<sup>35</sup> Le Bon (1894, 25).

<sup>36</sup> Le Bon (1894, pp. 24-25).

<sup>37</sup> Le Bon (1894, 25).

<sup>38</sup> Le Bon (1894, 144).

aveva potuto scrivere enfaticamente: “Sono, in fondo, le idee che guidano il mondo. Esse nascono dapprima sotto forme vaghe e ondeggiando nell’aria, cangiando lentamente d’aspetto, fino al giorno in cui appaiono d’un tratto sotto la forma d’un grand’uomo o d’un gran fatto<sup>39</sup>. Non si trattava però di una concessione alla vecchia tradizione idealistica né, tanto meno, alla fiducia illuminista nelle capacità della ragione, perché in realtà Le Bon radicava il proprio ragionamento in un ben preciso modello psichico, sostanzialmente determinista, fondato su una bipartizione della mente in due aree, una “stabile” e inconscia, una “mobile” e cosciente:

Le idee non possono avere una reale azione sull’anima dei popoli se non quando, in seguito a un’elaborazione lentissima, sono discese dalle regioni mobili del pensiero in quella regione stabile e inconsciente dei sentimenti dove si elaborano i motivi delle nostre azioni. Diventano allora elementi del carattere e possono agire sulla condotta. Il carattere è in parte formato da una stratificazione d’idee inconscienti. Quando le idee hanno subito questa lenta elaborazione, la loro potenza è notevole, perché la ragione cessa di far presa su di esse<sup>40</sup>.

In ogni popolo il numero delle idee fondamentali, “stratificate” nel carattere della razza, era sempre piuttosto ridotto. “Lo studio delle varie civiltà”, scriveva, “ci dimostra ch’esse sono state sempre guidate da un piccolissimo numero d’idee fondamentali”<sup>41</sup>: così, sotto la superficie di formule apparentemente contrastanti, si potevano spesso rintracciare le medesime idee di fondo, destinate costantemente a ritornare nella vita di un popolo, imponendo il dominio “inconscio” della sua eredità. Se su questa ipotesi Le Bon aveva costruito gran parte delle proprie opere storiche e antropologiche, era però particolarmente interessante la ricostruzione della dinamica con cui le idee fondamentali si formavano e si consolidavano nella costituzione mentale. Nel proprio schema esplicativo, infatti, Le Bon, riprendendo alcune ipotesi già formulate nelle sue opere precedenti, utilizzava infatti temi provenienti dal dibattito sull’ipnotismo e sulle allucinazioni. E, soprattutto, riconduceva la dinamica della formazione delle “credenze” al fenomeno della suggestione.

### 3. Il contagio delle idee

Secondo l’ipotesi enunciata da Le Bon nelle *Leggi psicologiche*, qualsiasi idea, a prescindere dal contenuto, si formava “sempre secondo un identico

---

<sup>39</sup> Le Bon (1889a, 182).

<sup>40</sup> Le Bon (1894, 144-145).

<sup>41</sup> Le Bon (1894, 144).

meccanismo”. Elaborata da un singolo o da un gruppo molto ristretto, essa doveva in seguito essere adottata “da un piccolo numero di apostoli ai quali l’intensità della loro fede o l’autorità del loro nome” avrebbe dovuto conferire un “grande prestigio”<sup>42</sup>. Gli apostoli avrebbero poi propagato l’idea attraverso un proselitismo fondato prevalentemente sulla “suggestione” e quasi mai sulla “dimostrazione”. Il riferimento alla “suggestione”, sebbene ancora solo fugace, era però tutt’altro che irrilevante, e in effetti Le Bon sosteneva che proprio in questa specifica modalità di propaganda – su cui un anno dopo avrebbe innalzato l’edificio teorico della *Psychologie des foules* – risiedeva il segreto del successo di ogni azione persuasiva:

Non è nel valore d’una dimostrazione che bisogna cercare gli elementi essenziali del meccanismo della persuasione. S’impongono le proprie idee sia per un’autorità personale, sia rivolgendosi unicamente alla ragione. Le folle non si lasciano mai persuadere da dimostrazioni, ma soltanto da affermazioni, e l’autorità di queste affermazioni dipende dal prestigio esercitato da chi le enuncia<sup>43</sup>.

La persuasione esercitata dagli apostoli era però soltanto il primo passo di un processo ben più lungo, perché quando la nuova idea, dopo la formazione di ristretto circolo di adepti, iniziava a inoltrarsi in un terreno di discussione piuttosto ampio, era destinata a incontrare dure opposizioni e a scontarsi con una quasi generale riprovazione. Alla chiusura seguiva, anche se molto gradualmente, una sempre più vasta accettazione, che si sarebbe fatta largo dapprima tra la gioventù (per la quale, essendo essa “sempre avida d’indipendenza”, l’opposizione era “la più accessibile forma d’originalità”), e in seguito presso aree sempre più vaste delle stesse classi dirigenti. La trasmissione di questa idea non avveniva affatto grazie a un dibattito razionale e a un’adesione meditata alle nuove idee, ma, piuttosto, in seguito a un “contagio” prevalentemente emotivo, che Le Bon considerava come il portato di un istinto basilare e ineliminabile delle specie umane. Le nuove idee, come scriveva, dopo le prime difficoltà iniziavano infatti a diffondersi “per il semplice effetto dell’imitazione per via di contagio” (una facoltà di cui gli uomini “erano generalmente dotati così abbondantemente quanto le scimmie antropoidi”), e solo in quella fase essa iniziava effettivamente a consolidarsi nell’opinione e a penetrare impercettibilmente nella struttura psichica:

Appena interviene il meccanismo del contagio, l’idea entra nella fase che la porta necessariamente al successo. L’opinione l’accetta rapidamente. Acquistata allora

<sup>42</sup> Le Bon (1894, 147).

<sup>43</sup> Le Bon (1894, 147-148).

una sottile forza di penetrazione che la diffonde progressivamente in tutti i cervelli, creando così una sorta d’atmosfera speciale, una maniera generale di pensare. Come la minuta polvere delle strade che penetra dovunque, essa s’insinua in tutte le concezioni e in tutte le produzioni di un’epoca. L’idea e le sue conseguenze fanno parte allora di quello stock compatto di banalità ereditarie che l’educazione ci impone. Ha trionfato ed è entrata nel campo del sentimento, ciò che la mette ormai per molto tempo al riparo da ogni attacco<sup>44</sup>.

In questo modo l’immagine leboniana della psiche iniziava a stagliarsi nitidamente: la divisione fra una parte “inconscia” di credenze, sentimenti e idee fondamentali, radicate nel patrimonio ereditario della razza, si contrapponeva sempre più chiaramente alla parte “cosciente” e razionale, e persino la potenziale contraddizione che affidava al sentimento (e, dunque, proprio all’anima della razza) e al contagio emotivo l’assimilazione di idee nuove, poteva essere risolta grazie all’ipotesi di un istinto primordiale all’imitazione. Non tutte le idee che guidavano la civiltà erano d’altra parte destinate alla medesima sorte, e solo alcune potevano effettivamente penetrare nelle profondità della psiche. In questo senso, dopo aver compiuto una elementare divisione della psiche in due livelli, Le Bon sosteneva che anche nella parte inconscia potessero esistere differenti strati: secondo una metafora piuttosto diffusa, lo strato più profondo della psiche coincideva proprio con lo strato più profondo della società – con la “folla” – in una sovrapposizione tanto evidente da essere per molti versi paradigmatica dell’intera riflessione della psicologia collettiva<sup>45</sup>. “Delle varie idee che guidano le folle”, scriveva infatti Le Bon, quelle “relative alle arti o alla filosofia” restavano “negli strati superiori d’una nazione”, mentre le altre – e in particolare “quelle relative alle concezioni religiose e politiche” – scendevano “sin nella profondità delle folle”<sup>46</sup>. Ed era proprio a questo livello che, modellando delle “anime primitive”, esse potevano assumere una funzione storica decisiva e rivoluzionaria:

Vi arrivano generalmente assai deformate, ma è immenso il potere che esercitano allora su anime primitive incapaci di discussione. L’idea rappresenta qualcosa d’invincibile, e i suoi effetti si propagano con la violenza d’un torrente che nessuna diga trattiene più. È sempre facile trovare in un popolo centomila pronti a farsi uccidere per difendere un’idea, allorché questa idea li ha soggiogati. Allora sopraggiungono quei grandi avvenimenti che rivoluzionano la storia e che soltanto le folle possono compiere<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Le Bon (1894, 148-149).

<sup>45</sup> Palano (2002).

<sup>46</sup> Le Bon (1894, 149).

<sup>47</sup> Le Bon (1894, 149).

Erano dunque gli strati inferiori della società, le “folle” di analfabeti e incolti, a rappresentare secondo Le Bon i privilegiati depositari dell’“anima” di ciascun popolo: quel numero estremamente ridotto di idee fondamentali che costituiva la forza di una intera “razza”. Nel percorso che compiva “dalle cime intellettuali” dove era nata, scendendo “di strato in strato alterandosi e modificandosi continuamente”, la nuova idea avrebbe assunto una forma accessibile all’“anima popolare” e si sarebbe concentrata in “un piccolo numero di parole, talvolta in una sola, che evoca possenti immagini, seducenti o terrificanti”<sup>48</sup>, capace di impressionare chiunque. Una volta penetrata nell’“anima delle folle” – termine sostanzialmente equivalente nelle *Leggi psicologiche* a quello di “anima collettiva”, “anima del popolo” o “anima della razza” – l’idea diventava infatti un “dogma”, una verità indiscutibile, in grado di dare fondamento alla vita di un popolo e di fornire una guida al processo della sua civilizzazione. Invariabilmente, anche la nuova idea, penetrata nel profondo della costituzione mentale, avrebbe finito prima o poi col degenerare, ripercorrendo il medesimo ciclo sperimentato dalle credenze che l’avevano preceduta: il logoramento avrebbe richiesto però tempi lunghi e l’avvicendamento di parecchie generazioni. E, prima di scomparire completamente, avrebbe allignato ancora come “pregiudizio” o superstizione negli strati più bassi della razza.

La condizione che rendeva possibile la formazione di una costituzione mentale omogenea consisteva per Le Bon nella scarsa attitudine al ragionamento critico e nella istintuale tendenza degli esseri umani a recepire passivamente le credenze tramandate dall’eredità. Proprio lo spirito d’imitazione – “facoltà infinitamente diffusa” – faceva in modo che “l’eredità, l’educazione, l’ambiente, l’opinione, gli uomini di ogni epoca e d’ogni razza” avessero “un complesso di concezioni medie”<sup>49</sup> che li rendevano sostanzialmente simili gli uni agli altri e dotati degli stessi modi di pensare e di sentire. Erano queste credenze e questi sentimenti, fortemente radicati e consolidati, che consentivano di ricostruire il “tipo ideale” di ogni razza su basi esclusivamente psicologiche. In questo senso, distingueva nettamente tra “caratteri accessori” e “caratteri fondamentali”, e sosteneva che la “specie psicologica” (come quella anatomica studiata dai naturalisti) era formata da “un piccolissimo numero di caratteri fondamentali irriducibili”, attorno ai quali si raggruppavano “caratteri accessori modificabili e cangianti”<sup>50</sup>. Le influenze ambientali, dell’educazione e la molteplicità delle circostanze potevano naturalmente differenziare i differenti individui

<sup>48</sup> Le Bon (1894, 152).

<sup>49</sup> Le Bon (1894, 154).

<sup>50</sup> Le Bon (1894, 29).

di una stessa razza, lavorando sui caratteri “mobili” e “accessori”. Sotto quella variabilità, però, “gli istinti ereditari della razza”<sup>51</sup> non sarebbero mai scomparsi e avrebbero continuato incessantemente a orientare persino i comportamenti in apparenza più contraddittori.

Sulla scorta di questi assunti teorici, Le Bon abbozzava una classificazione delle razze fondata sul diverso grado di evoluzione psicologica. Al gradino più basso, quello delle “razze primitive”, collocava quelle totalmente prive di cultura e rimaste in uno stadio “prossimo all’animalità”, mentre al secondo livello inseriva le “razze inferiori”, “rappresentate soprattutto dai negri” e dotate di forme di civiltà “del tutto barbare”<sup>52</sup>. Il terzo gradino era invece occupato dalle razze “medie”, come i Cinesi, i Mongoli e i popoli semiti, e la vetta della piramide, infine, dalle “razze superiori”, identificate esclusivamente con i popoli di origine indoeuropea, gli unici a mostrarsi “capaci di grandi invenzioni, nelle arti, nelle scienze e nell’industria”<sup>53</sup>. A contraddistinguere il livello di civilizzazione di una razza era invece la capacità di dominare l’istinto, sacrificando i bisogni immediati alla soddisfazione degli interessi futuri. “Quando, all’interesse immediato, l’uomo sa opporre un interesse futuro, darsi uno scopo e seguirlo con perseveranza, allora ha realizzato un grande progresso”<sup>54</sup>. Puntando dunque sulla contrapposizione decisiva tra “civilizzazione” e “istinto”, Le Bon, con implicazioni quasi scontate, poteva individuare il tratto decisivo della superiorità psicologica di un popolo nella sua capacità di sottoporsi alla disciplina:

man mano che hanno saputo dominare i loro istinti, che cioè hanno acquistato la volontà e quindi il dominio di sé stessi, i popoli hanno potuto comprendere l’importanza della disciplina, la necessità di sacrificarsi a un ideale, ed elevarsi fino alla civiltà. Se si dovesse valutare con una sola unità di misura il livello sociale dei popoli nella storia, io prenderei volentieri come criterio il grado della loro attitudine a dominare gl’impulsi riflessi. I Romani nell’antichità, gli Anglo-Americani nei tempi moderni, rappresentano i popoli che hanno posseduto questa qualità al più alto grado. Essa ha contribuito potentemente ad assicurare la loro grandezza<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Le Bon (1894, 31).

<sup>52</sup> Le Bon (1894, 35).

<sup>53</sup> Le Bon (1894, 36).

<sup>54</sup> Le Bon (1894, 36).

<sup>55</sup> Le Bon (1894, 38). Nella *Psicologia del socialismo*, tornando sulla questione e soffermandosi in particolare sulle doti che avevano garantito il successo della “razza” anglo-americana, Le Bon scriveva: “Le sue qualità essenziali possono essere enunciate in queste parole: iniziativa, energia, volontà e, soprattutto, controllo su se stessi, cioè possesso di quella disciplina interiore che dispensa l’individuo dal cercare guide fuori di se stesso” su questo cfr. Le Bon (1898, 95).

Nella propria analisi della costituzione mentale delle razze, Le Bon distingueva dunque nettamente il “carattere” dall’“intelligenza”: se i popoli “superiori” erano contraddistinti da uno sviluppo di entrambe le componenti, era però il “carattere” ad avere un ruolo di gran lunga preponderante. Definito come sostrato psicologico complesso, formato dalla combinazione dei “sentimenti”<sup>56</sup>, il carattere coincideva sostanzialmente con la parte “inconscia” della psiche, e cioè con quell’insieme di credenze e idee ereditate dalla storia evolutiva della razza, in grado di imporsi a ciascuno. Tra le componenti del carattere, Le Bon considerava soprattutto la “perseveranza”, l’“energia”, l’“attitudine a dominarsi” e anche (benché fosse la “sintesi di sentimenti abbastanza complessi”) la “moralità”, intesa non casualmente come “rispetto ereditario delle regole sulle quali si basa l’esistenza di una società”<sup>57</sup>. Altrettanto importante, in questo senso, era il fatto che Le Bon considerasse la stessa moralità come un prodotto dell’eredità e, pertanto, come un fattore divenuto incosciente:

Aver moralità, per un popolo, significa aver certe regole fisse di condotta e non allontanarsene. Poiché queste regole variano secondo i tempi e i paesi, la morale sembra perciò cosa variabilissima, e lo è effettivamente; ma per un dato popolo, a un dato momento, deve essere del tutto invariabile. Figlia del carattere, e niente affatto dell’intelligenza, si trova solidamente costituita soltanto quando è divenuta ereditaria, e quindi incosciente. In generale, la grandezza dei popoli dipende principalmente dal livello della loro moralità<sup>58</sup>.

La distinzione marcata tra carattere e intelligenza era tutt’altro che marginale nell’architettura teorica di Le Bon. L’idea che il carattere fosse un complesso di sentimenti e credenze stratificate nell’anima collettiva gli consentiva infatti di spiegare – con il ricorso ai fattori emotivi e, in particolare, alla nozione chiave dell’“inconscio” – la forza politica di determinati popoli senza attribuire loro facoltà intellettuali particolarmente sviluppate. Implicito nella psicologia razziale di Le Bon era evidentemente il tentativo di dar conto della decadenza francese, testimoniata dal tracollo militare di Sedan, senza per questo dover riconoscere all’avversario tedesco alcuna superiorità intellettuale. L’ammirazione per la Germania, che trapelava palesemente dalle pagine dei suoi saggi, era infatti rivolta esclusivamente al “carattere” tedesco, alla disciplina interiore di questa “razza”, di cui però veniva costantemente ricordata la relativa giovinezza e, dunque, la realtà sostanzialmente “barbara”.

<sup>56</sup> Le Bon (1894, 38).

<sup>57</sup> Le Bon (1894, 39).

<sup>58</sup> Le Bon (1894, 39).



Nell'edificio allestito da Le Bon c'era però almeno un altro aspetto che non può essere dimenticato. Ancorata la forza della civiltà al carattere della razza, e dunque a un elemento diffuso fin negli strati più profondi di ogni popolo, era evidente che anche le “folle”, pur prive di capacità intellettuali, erano in grado di sostenere la dura lotta dell'evoluzione. Benché l'autore della *Psychologie des foules* non nascondesse le proprie incrollabili convinzioni sulla superiorità (anche biologica) di élite estremamente ristrette, la sua psicologia della razza celebrava la profonda base – a un tempo psichica e sociale – di ogni popolo. Dalle vette più elevate della società, le idee, per incidere nella storia, dovevano dunque discendere tutti i gradini della piramide sociale e penetrare lentamente negli strati più profondi. Proprio allora, quando le fedi piantavano le radici nella base del popolo, sopraggiungevano “quei grandi avvenimenti che rivoluzionano la storia e che soltanto le folle possono compiere”. Almeno fino al 1894, i termini “folla”, “razza” e “popolo” erano dunque utilizzati da Le Bon come equivalenti: le “folle”, secondo il diffuso uso ottocentesco, identificavano le classi sociali inferiori, ed erano perciò le depositarie dell'anima della razza<sup>59</sup>. A partire dall'anno seguente, le “folle” avrebbero invece assunto una nuova, estremamente differente connotazione, e, da privilegiate custodi dell'inconscio del popolo, sarebbero divenute l'espressione inequivocabile della sua tragica dissoluzione. Come si è visto, nella previsione dell'imminente decadenza enunciata nelle *Leggi psicologiche*, l'“uomo moderno” e le “folle” erano affiancati perché la causa della loro instabilità era la medesima: dissolto l'equilibrio della costituzione mentale (e cioè la base del carattere e della disciplina interiore), le vecchie credenze non potevano svolgere alcuna funzione di guida, e tanto l'individuo – nella propria vita personale – quanto le folle – nel loro comportamento politico – vagavano senza meta e senza criterio. Mentre cresceva l'egoismo, le coscienze capitolavano e il livello generale della moralità si abbassava. L'uomo perdeva “ogni dominio su sé stesso”, e il suo destino inevitabile, come per chiunque non fosse in grado di dominarsi, doveva essere fatalmente quello di “essere dominato presto da altri”<sup>60</sup>. Una simile diagnosi non preludeva però all'indicazione di strumenti atti a scongiurare un destino che pareva a Le Bon per molti versi irreversibile. Le civiltà europee si trovavano in una fase di anarchia che sarebbe stata superata soltanto qualora si fossero affermate e consolidate, nel profondo della costituzione mentale, nuove credenze in grado di sostituire quelle ormai screditate. Le Bon intravedeva d'altronde già piuttosto nitidamente

---

<sup>59</sup> Barrows (1983); Palano (2010).

<sup>60</sup> Le Bon (1894, 185).

quale sarebbe stata la nuova fede in grado di mietere successi e di porre fine alla stagione di anarchia mentale. Anche per Le Bon, come d'altronde per molti suoi contemporanei, l'avanzata del socialismo era infatti destinata a sfociare in una fatale vittoria, ma, il "sanguigno tramonto di fine secolo" che Zola aveva profetizzato in *Germinal*, per l'autore della *Psychologie des foules* si tingeva di toni, per quanto possibile, ben più cupi.

Il principale bersaglio della psicologia comparata dei popoli di cui Le Bon si proponeva di delineare gli elementi era d'altronde proprio "l'idea dell'eguaglianza degli individui e delle razze"<sup>61</sup>: quell'idea – elaborata nel Settecento dagli intellettuali illuministi, penetrata a fondo negli strati popolari e celebrata dalla dottrina socialista – di cui la "psicologia moderna", secondo Le Bon, aveva scientificamente chiarito l'infondatezza, mostrando che "l'abisso mentale, creato dal passato tra gli individui e tra le razze" non poteva "esser colmato che da lentissime accumulazioni ereditarie"<sup>62</sup>. Sulla scorta di queste confutazioni, lo scrittore francese si proponeva allora di mettere in guardia dai disastrosi effetti che potevano derivare dall'applicazione dell'egualitarismo. Nel clima della fine del secolo il suo attacco si rivolgeva così a quelle posizioni che reclamavano per la donna gli stessi diritti e la stessa istruzione riservati agli uomini<sup>63</sup>, o a quelle scelte di politica coloniale che ignoravano che la costituzione mentale dei popoli qualificati come "inferiori" non potesse essere minimamente modificata dall'azione dell'educazione<sup>64</sup>. Ma Le Bon non poteva non rivolgere una critica spietata proprio al socialismo, "il più grave tra i pericoli che minacciano i popoli europei"<sup>65</sup>, come scrisse nelle *Leggi psicologiche*. Il socialismo, secondo l'intellettuale francese, era d'altronde destinato a riportare sulla scena di nuovo il vecchio cesarismo, perché in un'era segnata dalla decadenza e dall'incapacità di dominarsi in modo autonomo, ciascun individuo avrebbe rinunciato alla propria libertà in cambio di una direzione autoritaria della vita sociale e di un'"eguaglianza nella bassezza"<sup>66</sup>. Il socialismo, però, era soprattutto una nuova credenza, analoga per molti versi alle vecchie credenze religiose, e proprio per questo poteva essere accolta da larghe masse di individui. Così, per quanto il socialismo fosse destinato

<sup>61</sup> Le Bon (1894, 9).

<sup>62</sup> Le Bon (1894, 10).

<sup>63</sup> L'idea dell'inferiorità intellettuale della donna era d'altronde un punto fermo nel pensiero di Le Bon: cfr. per esempio Le Bon (1889a).

<sup>64</sup> Le Bon (1894, 76-77). Riferimento obbligato era in questo senso, ancora una volta, la lenta ma irreversibile decadenza dell'Impero romano, su cui si veda anche Le Bon (1889b, 152-154).

<sup>65</sup> Le Bon (1894, 187).

<sup>66</sup> Le Bon (1894, 186).

a provocare “la fine di qualcuna delle civiltà dell’Occidente”, esso avrebbe conquistato la “folla immensa dei diseredati”, inaugurando una nuova era.

Il pessimismo di Le Bon, almeno per quanto nel 1894 emergeva dalle *Lois psychologiques*, non si faceva illusioni sulle possibilità di contrastare l’avanzata del nuovo credo, perché qualsiasi dimostrazione scientifica e qualsiasi confutazione delle idee socialiste ed egualitarie non avrebbe potuto neppure scalfire la compattezza della nuova fede. Sebbene questa convinzione fosse in qualche modo contraddittoria con la causa della fine delle vecchie credenze individuata in precedenza, tutta la psicologia dei popoli di Le Bon sembrava andare d’altronde in questa direzione: la forza di un popolo non stava nella sua intelligenza, ma solo nel suo “carattere”, e perciò nelle credenze alla base della sua costituzione mentale. Sperare di intervenire con la ragione su una fede era semplicemente utopistico. Come scriveva, sintetizzando l’implicazione principale della sua teoria, “in fatto di credenze, l’uomo non ascolta che la voce incosciente dei sentimenti”, “un’oscura regione donde la ragione è stata sempre esclusa”<sup>67</sup>. E alla potenza di questa impenetrabile forza inconscia, depositata nel profondo della psiche, l’uomo di scienza non poteva che opporre la propria rassegnazione.

#### 4. Il popolo e la folla

Il seguito ottenuto dalle *Lois psychologiques* confermò a Le Bon l’esistenza di un pubblico di lettori interessati alla psicologia collettiva e lo indusse dunque a proseguire su questo sentiero. Nella prima edizione francese del volumetto era già annunciato un nuovo lavoro, una sorta di prosecuzione del saggio sulla psicologia dei popoli, intitolato *Luttes sociales et guerrières des peuples*. Sulla “Revue scientifique” di Richet, Le Bon aveva già pubblicato alcuni testi in cui, anticipando frammenti delle *Leggi psicologiche*, aveva accennato al ruolo che le guerre avevano nel formare il carattere dei popoli e alla funzione sostanzialmente equivalente che, nelle civiltà moderne, giocavano i conflitti economici: escluse dal saggio del ’94, queste ipotesi sarebbero state in seguito recuperate e inserite da Le Bon nella *Psychologie du socialisme*<sup>68</sup>, ma invece dell’annunciato volume sulle lotte sociali e le guerre tra i popoli, nel 1895 Le Bon diede alle stampe (preceduta da due articoli apparsi sulla “Revue scientifique”), la *Psychologie des foules*<sup>69</sup>. Anche in questo caso, Le Bon sosteneva di fornire semplicemente una succinta

<sup>67</sup> Le Bon (1894, 188).

<sup>68</sup> Le Bon (1898, 177-198, 224-236).

<sup>69</sup> Van Ginneken (1992, 172).

sintesi dei risultati delle sue ricerche precedenti<sup>70</sup>. In realtà operava, rispetto al quadro teorico sviluppato fino a quel momento, modifiche tutt'altro che marginali.

Negli scritti precedenti aveva infatti accennato alle dinamiche del comportamento collettivo, ma si era trattato di riferimenti piuttosto fugaci. In un passaggio delle *Leggi psicologiche*, per esempio, mentre esponeva gli elementi della costituzione mentale e distingueva tra caratteri “accessori” (legati all’ambiente e alle circostanze occasionali) e caratteri “fondamentali” (patrimonio stabile della razza), aveva considerato il caso dello sdoppiamento di personalità, ossia all’eventualità che, in determinati fasi storiche del tutto straordinarie, alcuni individui – per effetto delle circostanze ambientali cui si trovavano esposti – mostrassero una “nuova personalità, più o meno effimera”<sup>71</sup>, ma comunque ben diversa da quella ordinaria. Ciò era dovuto al fatto che la costituzione mentale di ognuno racchiudeva varie “possibilità di carattere”, cui le circostanze solo raramente davano occasione di manifestarsi: in coincidenza soprattutto di crisi religiose e politiche, si avevano così “trasformazioni momentanee di carattere” tali da indurre a ritenere che tutte le regole della vita sociale, i costumi e le idee fossero cambiate e tali da far apparire i protagonisti di quelle stagioni come esseri dalla moralità e dall’eroismo notevolmente superiori alla media. Le Bon non riteneva questa eventualità come eccezionale, bensì la considerava una conferma al principio della stabilità dei caratteri irriducibili dell’anima del popolo: anche in simili circostanze eccezionali, al di là della superficie di personalità straordinarie e sconosciute, si ritrovavano infatti “facilmente sotto forme nuove i caratteri fondamentali della razza”, e così, dietro i grandi sconvolgimenti della Rivoluzione, si poteva intravedere per esempio l’ombra di un “regime accentratore, autoritario e dispotico”<sup>72</sup>, non troppo lontano da quello che aveva contrassegnato il vecchio assolutismo monarchico.

Fin dalle primissime pagine della *Psicologia delle folle*, richiamando il tema dello sdoppiamento della personalità, Le Bon evocava invece una dinamica psicologica diversa e, soprattutto, un’immagine dell’inconscio almeno implicitamente più complessa rispetto a quella esposta in precedenza. Definendo infatti la folla dal punto di vista “psicologico”, Le Bon

---

<sup>70</sup> E scriveva infatti: “Il nostro studio sull’anima delle folle non potrà essere che una breve sintesi, un semplice riassunto delle nostre ricerche. Non gli si potranno chiedere più che alcune vedute suggestive. Altri approfondiranno maggiormente il solco” su questo cfr. Le Bon (1895, 20).

<sup>71</sup> Le Bon (1894, 30).

<sup>72</sup> Le Bon (1894, 31).

legava strettamente la reciproca eccitazione esercitata dagli individui all’emergere di una nuova “personalità”, diversa da quella “cosciente”. E dunque scriveva:

In certe determinate circostanze, e solamente in queste, un agglomerato d’uomini possiede dei caratteri nuovi, ben differenti da quelli di ciascun individuo componente. La personalità cosciente svanisce, i sentimenti e le idee di tutte le unità sono orientati in una medesima direzione. Si forma un’anima collettiva, indubbiamente transitoria, ma che presenta dei caratteri molto netti. Allora la collettività diviene ciò che, in mancanza di una espressione migliore, chiamerò una folla organizzata, o, se si preferisce, una folla psicologica. Essa forma un solo essere e si trova sottoposta alla legge dell’unità mentale delle folle<sup>73</sup>.

A differenza di quanto avevano sostenuto Scipio Sighele<sup>74</sup> e Gabriel Tarde<sup>75</sup>, Le Bon forniva una definizione molto ampia della folla e non riteneva che la contiguità fisica fosse un elemento indispensabile: si poteva creare una “folla psicologica” anche se gli individui erano accomunati semplicemente da un sentimento comune, perché l’autentico discrimine consisteva nello “svanire della personalità cosciente” e nell’“orientamento dei sentimenti e dei pensieri in un medesimo senso”<sup>76</sup>. In tutti questi casi, secondo Le Bon, non era la base inconscia della costituzione mentale del popolo a determinare il comportamento dei singoli, ma qualcosa di diverso (che pure rimaneva piuttosto indefinito e implicito nel suo discorso): come scriveva, i “caratteri nuovi e speciali” si sovrapponevano “al fondo inamovibile e dominante della razza, producendo l’orientamento in una direzione identica di tutti sentimenti e i pensieri della collettività”<sup>77</sup>. Per effetto di quella che definiva come la “legge psicologica dell’unità mentale delle folle”, prendeva corpo un’“anima collettiva”, che non coincideva con l’anima della razza e che però era al tempo stesso irriducibile alla somma dei singoli individui:

Quest’anima li fa sentire, pensare e agire in modo del tutto differente da quello in cui sentirebbe, penserebbe e agirebbe ciascuno d’essi isolatamente. Certe idee, certi sentimenti, non sorgono o non si trasformano in atti che negli individui raggruppati in folla. La folla psicologica è un essere provvisorio, composto di elementi eterogenei collegati per un momento; proprio come le cellule di un corpo vivente formano con la loro riunione un essere nuovo che manifesta dei caratteri molto differenti da quelli posseduti<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Le Bon (1895, 25-26).

<sup>74</sup> Sighele (1891).

<sup>75</sup> Tarde (1893).

<sup>76</sup> Le Bon (1895, 26).

<sup>77</sup> Le Bon (1895, 28).

<sup>78</sup> Le Bon (1895, 28).

Con l'idea dell'"anima collettiva" Le Bon introduceva nella propria architettura teorica un elemento nuovo, mutuato in modo piuttosto evidente dalla *Folla delinquente* di Sighele<sup>79</sup>, tradotto quasi subito anche al di là delle Alpi. Lo scrittore francese riprendeva infatti dal collega italiano la critica alla sociologia di Herbert Spencer e l'immagine della combinazione chimica dei gas, collocate proprio all'*incipit* della *Folla delinquente*<sup>80</sup>. Il punto chiave del ragionamento – e qui Le Bon si discostava invece da Sighele – era però relativo ai motivi per cui la personalità del singolo nelle situazioni di folla si trovava a mutare. E la differenza rispetto a Sighele non consisteva tanto nel fatto che l'autore francese evocasse dei meccanismi inconsci, quanto nella definizione dell'inconscio che egli proponeva. A questo proposito, sintetizzando una fondamentale "osservazione della psicologia moderna" scriveva infatti:

anche nel funzionamento dell'intelligenza i fenomeni inconsci hanno parte preponderante. La vita cosciente dello spirito non ne rappresenta che una ben piccola parte, se confrontata alla sua vita inconsciente. L'analista più sottile, l'osservatore più penetrante, arriva a scoprir solo una ben piccola parte dei fattori inconsci da cui è mosso. I nostri atti coscienti derivano da un substrato formato soprattutto d'influenza ereditarie. Questo substrato racchiude gli innumerevoli residui ancestrali che costituiscono l'anima della razza. Dietro le cause confessate dai nostri atti, si trovano delle cause segrete, ignorate da noi stessi. La maggior parte delle nostre azioni di tutti i giorni sono l'effetto di moventi nascosti, che ci sfuggono<sup>81</sup>.

Se apparentemente Le Bon si richiamava alla definizione dell'inconscio da lui utilizzata fino a quel momento, la nuova immagine della psiche che tratteggiava se ne discostava su alcuni aspetti. Manteneva sempre una sostanziale divisione tra la base inconscia della psiche e la superficie conscia della personalità: in questo caso però non era più solo il "carattere" della razza a contrassegnare il fondamento inconscio della costituzione mentale di ognu-

---

<sup>79</sup> Sighele (1891).

<sup>80</sup> In questo senso lo schema del ragionamento di Le Bon e i suoi riferimenti erano talmente simili a quelli utilizzati da Sighele da lasciare pochi dubbi sulle fonti della *Psicologia delle folle*: "Contrariamente all'opinione che si è sorpresi di trovare negli scritti di un filosofo così acuto come Herbert Spencer, nell'aggregato costituente una folla non vi è per nulla somma o media di elementi, ma combinazione e creazione di nuovi caratteri". E, di seguito, esponeva, senza alcun riferimento, la stessa metafora chimica con cui fin dalla prima edizione dei suoi *Nuovi orizzonti del diritto*, nel 1881, Enrico Ferri aveva cercato di sostenere la legittimità scientifica della psicologia collettiva: "Come in chimica: certe sostanze messe a contatto, per esempio le basi e gli acidi, si combinano a formare un corpo nuovo dotato di proprietà differenti da quelle dei corpi che son serviti a costituirlo" vedi Le Bon (1895, 28-29).

<sup>81</sup> Le Bon (1895, 29).

no, perché entravano in gioco anche degli “istinti” (di cui peraltro non era chiarito il profilo). E infatti, senza avvertire i propri lettori del mutamento, esponendo le caratteristiche della componente inconscia della psiche, chiamava in causa proprio la dimensione istintuale: “Tutti gli elementi di una razza si rassomigliano negli elementi incoscienti che costituiscono l’anima della razza stessa”, osservava, “mentre differiscono per gli elementi coscienti della loro personalità, frutto dell’educazione e soprattutto d’una eredità eccezionale”, tanto che “gli uomini intellettualmente più diversi hanno degli istinti, delle passioni, dei sentimenti talvolta identici”<sup>82</sup>. Se le passioni e i sentimenti avevano costituito per Le Bon il fondamento della costituzione mentale della razza, egli non aveva però considerato tali gli “istinti”, di cui la formazione del “carattere” aveva invece consentito il dominio. Si trattava di una innovazione in gran parte implicita, e Le Bon non ne illustrava mai il ruolo in termini chiari. Secondo il suo precedente schema esplicativo, non poteva esserci alcuna differenza tra il comportamento occasionale della folla e quello del popolo in condizioni normali, o quantomeno tale differenza non poteva essere spiegata ricorrendo alle spinte “inconsce”, perché queste ultime coincidevano proprio con la costituzione mentale stabile e consolidata della razza. Nella *Psychologie des foules*, invece, quando spiegava l’evasione rispetto all’“io normale” evocando il ruolo dell’incosciente, si trovava costretto a ‘sdoppiare’ l’immagine dell’incosciente, nel senso che doveva ipotizzare che, al di sotto dell’anima della razza, esistesse un ulteriore strato psichico, diverso e irriducibile rispetto alla costituzione mentale del popolo. Per questo motivo, come per gran parte degli psicologi collettivi suoi contemporanei, anche Le Bon risolveva la questione individuando, nel profondo delle stratificazioni psichiche prodotte dalla civiltà, una base istintuale che rimandava al passato ancestrale della specie. Come avrebbe scritto nella *Psicologia del socialismo* (per altro non senza ambiguità), a proposito del comportamento violento e talvolta feroce delle folle, a suo avviso la spiegazione andava ricercata in uno strato psicologico ancora più profondo di quello incosciente, consolidato dalla razza, e cioè nella base irriducibile degli istinti della specie:

Le loro violenze sono comparabili alle nuvole tumultuose che la tempesta solleva sull’oceano, ma senza turbare la serenità delle acque profonde. Le agitazioni della folla riposano anche loro sul loro fondo immutabile che i movimenti della superficie non agitano. È costituito dagli istinti ereditari il cui insieme forma l’animo di una razza. Questo sostrato è più solido della più antica razza, e di conseguenza possiede maggior fissità<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Le Bon (1895, 29).

<sup>83</sup> Le Bon (1898, 87).



In alcuni passaggi delle opere precedenti, Le Bon aveva accennato al ruolo degli istinti, e per esempio nelle *Prime civiltà* aveva menzionato “i sentimenti di ferocia naturale che sonnecchiano sempre in fondo al cuore umano, pronti a riscaldarsi alla minima occasione”<sup>84</sup>: si trattava di una tendenza innata e irriducibile, legata alla “lotta dell’esistenza” e al meccanismo della selezione della specie<sup>85</sup>. L’evoluzione delle razze superiori verso la civiltà aveva però comportato un crescente dominio degli istinti e la morale aveva imposto gradualmente ai singoli un allontanamento dalla ferocia originaria. L’aspetto più significativo era che Le Bon aveva descritto la morale non come un semplice elemento culturale, bensì come il prodotto necessario dell’evoluzione e come un sentimento tanto radicato nella costituzione mentale del popolo da assumere quasi la forza di un istinto. Dato però che il processo evolutivo non aveva ancora conseguito la piena ‘naturalizzazione’ della morale e l’assoluta signoria sugli istinti primordiali, questi riemergevano occasionalmente “sotto la vernice lucente delle civiltà moderne”, diventando visibili, per esempio, nell’innata ferocia del “fanciullo” o nelle sommosse rivoluzionarie. La ferocia primordiale, in queste prime opere, non era dunque un elemento del “carattere” e dell’anima della razza, bensì un residuo dell’animalità che il processo di civilizzazione – e dunque la costituzione mentale della razza, consolidata nei secoli dall’eredità – aveva progressivamente, anche se non completamente, dominato<sup>86</sup>. In poche parole, gli “istinti” non erano parte del patrimonio psicologico incosciente della razza ma “sonnecchiavano” al di sotto di essi, nella profondità più oscura della mente. Per quanto nella *Psychologie des foules* non fornisse mai una definizione precisa degli istinti, Le Bon riprendeva questi accenni, ma, inserendo anche le componenti istintuali nella parte “inconscia” della psiche (peraltro in modo piuttosto ambiguo) doveva necessariamente rivedere (seppure implicitamente) il proprio schema teorico. Se si limitava a evocare l’istinto di sopravvivenza, gli istinti di ferocia primitiva, l’istinto all’imitazione e l’istinto gregario che conduceva a sottomettersi a un capo, paradossalmente (ma si trattava soltanto di una delle incongruenze presenti nel suo discorso) scriveva però che nell’eccitazione della folla – in cui pure avrebbero dovuto emergere gli istinti primordiali e “atavici” della specie – l’interesse personale svaniva a vantaggio di quello collettivo,

<sup>84</sup> Le Bon (1889a, 171).

<sup>85</sup> In maniera più estesa il tema dell’istinto era stato affrontato nel primo volume di *L’homme et les sociétés* vedi Le Bon (1881-1882).

<sup>86</sup> Anche nelle *Lois psychologiques*, Le Bon aveva accennato agli istinti di ferocia, ma proprio per affermare che non avevano nulla a che vedere con l’anima e il “carattere” della razza vedi Le Bon (1894, 32).



mentre nei capi “l’istinto della conservazione si annulla [...] a tal punto che spesso la sola ricompensa da loro sollecitata” diventava “il martirio”<sup>87</sup>.

Il ruolo assegnato agli “istinti” era però solo una delle tante implicazioni delle novità introdotte da Le Bon nel suo *pamphlet*. L’obiettivo che si proponeva con la *Psicologia delle folle* era infatti diverso rispetto a quello degli scritti precedenti, perché, al di là di un’apparente continuità nell’uso dell’espressione “folla”, l’oggetto privilegiato della sua attenzione nel nuovo volume non era più quello dei saggi antropologici. Se infatti nei suoi studi sulla civilizzazione aveva inteso la “folla” come sinonimo di “popolo”, esaltandone implicitamente la forza morale e il “carattere” (pur fondati su elementi ‘irrazionali’ ed emotivi), ora il discorso subiva una svolta radicale: le folle di cui salutava l’ingresso, non senza evidente inquietudine, erano le masse operaie, i “nuovi Barbari” che avrebbero distrutto la civiltà occidentale e precipitato l’Europa verso un oscuro declino. Fino a quel momento aveva considerato l’inconscio come base del “carattere” e della civiltà di un popolo, depositato nella profondità delle “folle”, ma ora intendeva sostenere che le “folle” non erano altro che il risultato della disgregazione e della decadenza della razza. Così, mentre “razza” e “folla” erano stati fino al 1894 termini equivalenti, nella *Psychologie des foules* diventavano i poli antitetici della storia di ogni civiltà. Nonostante Le Bon tentasse di occultare con una sorta di gioco di prestigio la sostituzione dei propri vecchi strumenti teorici, il motivo per cui introduceva questa sostanziale innovazione era piuttosto evidente. Ancora nel ’94 aveva evocato la fosca visione dell’ascesa delle orde socialiste e, con una compiaciuta vena pessimista, aveva sostenuto che si trattava di un destino inevitabile. Alle vecchie fedi religiose – aveva scritto nel saggio del 1894 – si sarebbero inevitabilmente sostituite le nuove credenze socialiste, senza che gli intellettuali o la critica razionale delle ideologie potessero minimamente incidere sul corso storico:

non è concesso agli uomini d’arrestare il cammino delle idee quando sono penetrate nelle anime. Bisogna allora che si compia la loro evoluzione e quasi sempre esse hanno per difensori quegli stessi che ne saranno le prime vittime. Le pecore non sono le sole a seguire docilmente la guida che le conduce al mattatoio. Inchiniamoci dinanzi alla potenza dell’idea. Quando è arrivata a un certo punto della sua evoluzione, non ci sono più né ragionamenti, né dimostrazioni che possano valere contro di essa. Perché i popoli si liberino dal giogo di un’idea, ci vogliono secoli oppure violente rivoluzioni; talvolta l’uno e l’altro. L’umanità si trova sempre a contare le chimere ch’essa stessa ha foggiate e di cui è stata successivamente la vittima<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> Le Bon (1895, 110).

<sup>88</sup> Le Bon (1894, 158-159).

Un anno dopo, confermava il quadro pessimista, e dunque ribadiva che le folle potevano avere solo un ruolo distruttivo. Ma lasciava qualche spazio all'eventualità che la potenza delle "moltitudini incoscienti e barbare" non venisse lasciata a se stessa:

Finora le grandi distruzioni delle civiltà invecchiate son state una delle funzioni più evidenti delle folle. La storia insegna che nel momento in cui le forze morali, armatura di una società, non esercitano più la loro azione, la dissoluzione finale è attuata dalle moltitudini incoscienti e brutali, giustamente qualificate barbare. Le civiltà sono state finora create e guidate da una piccola aristocrazia intellettuale, mai dalle folle. Queste han potenza solo per distruggere; la loro dominazione rappresenta sempre una fase di disordine. Una civiltà implica delle regole fisse, una disciplina, il passaggio dall'istintivo al razionale, la previdenza per l'avvenire, un grado elevato di cultura; condizioni del tutto inaccessibili alle folle abbandonate a se stesse. Con la loro potenza unicamente distruttiva esse agiscono come quei microbi che attivano la dissoluzione dei corpi debilitati o dei cadaveri<sup>89</sup>.

Anche se continuava a ritenere che la funzione storica delle folle consistesse nella "dissoluzione finale" delle società, Le Bon sosteneva che esisteva una strada per arrestare il declino e per limitare la potenza distruttrice delle moltitudini. E così, benché ci si dovesse rassegnare al ruolo delle masse in politica, le conoscenze della psicologia delle folle potevano consegnare all'uomo di Stato gli strumenti indispensabili per "non essere governato troppo completamente da esse"<sup>90</sup>:

La psicologia delle folle mostra quanto piccola sia l'azione esercitata dalle leggi e dalle istituzioni sulla loro natura impulsiva e quanto poco esse siano capaci d'avere una qualsiasi opinione al di fuori di quelle che vengono loro suggerite. Delle regole derivate dall'equità teorica pura non sarebbero capaci di guidarle. Possono essere sedotte solo dalle impressioni che si fan nascere nell'anima loro<sup>91</sup>.

L'obiettivo che si poneva Le Bon era dunque quello di fornire alle élite politiche gli strumenti per arginare l'avanzata socialista. Per perseguire una simile finalità, Le Bon doveva però scompaginare tutto il proprio edificio teorico. Innanzitutto, doveva fondare concettualmente quella contrapposizione tra "popolo" e "folla" che fino ad allora aveva rappresentato nei termini di una sostanziale identità. E, in secondo luogo, doveva dimostrare che esisteva quella possibilità di guidare le masse di cui nelle opere precedenti aveva recisamente escluso ogni margine. Per far fronte al nuovo compito,

---

<sup>89</sup> Le Bon (1895, 17).

<sup>90</sup> Le Bon (1895, 18).

<sup>91</sup> Le Bon (1895, 19).

Le Bon conservò la vecchia idea dell’“anima della razza”, concepita come salvaguardia della civiltà, ma accanto a essa iniziò a collocare l’“anima della folla”, intesa come una degenerazione patologica temporanea. Quando all’inizio del suo saggio sosteneva che le “folle” tendevano a “distuggere radicalmente la società attuale, per ricondurla a quel comunismo primitivo, che fu lo stato normale di tutti i raggruppamenti prima dell’aurora delle civiltà”<sup>92</sup>, lo scrittore transalpino non puntava a evocare un’immagine dal valore principalmente retorico: l’idea che il “comunismo” avesse rappresentato uno stadio storico reale, precedente al processo di civilizzazione, era stata infatti ribadita in più occasioni nelle sue ricerche antropologiche<sup>93</sup>, ed era d’altronde in linea con il suo elitismo a sfondo biologico. Dato che intendeva il comunismo come la richiesta di eguaglianza assoluta per tutti i cittadini (e dunque come una replica del vecchio giacobinismo di fine Settecento), la sua critica alle diverse ideologie socialiste si limitava semplicemente alla dimostrazione della diseguaglianza naturale degli individui, testimoniata ‘scientificamente’ dalle ricerche sul volume dei crani. Affermare dunque che le folle tendevano al comunismo, nella sua ottica, equivaleva a sostenere che esse avrebbero distrutto la divisione del lavoro faticosamente conquistata dalla civilizzazione, precipitando la società in una condizione simile a quella primordiale. La stessa classificazione delle folle, che proponeva nell’ultima sezione del volume, era inoltre indirizzata da questo criterio. Al livello di minore compattezza del vincolo sociale stava infatti il vero e proprio “stato di folla”, caratterizzato dalla dissoluzione del carattere e dall’emersione degli istinti primordiali, mentre il polo di maggior compattezza era occupato dalla razza. Il passaggio dall’una all’altra corrispondeva in sostanza al passaggio dalla barbarie alla civiltà, ma in questo caso la civiltà era intesa prevalentemente come la conquista di un dominio interiore, era cioè identificata con la lentissima formazione del carattere psicologico della razza. “Lo stato di folla e il predominio delle folle”, scriveva per esempio Le Bon, “costituiscono la barbarie o il ritorno alla barbarie”, “mentre una razza si sottrae progressivamente alla potenza irriflessiva delle folle ed esce dalla barbarie in quanto acquisisca un’anima solidamente costituita”<sup>94</sup>. Non si trattava, anche in questo caso, di una semplice ipotesi, ma di un dato che Le Bon riteneva dimostrato dalle tappe evolutive dell’umanità. Dalle originarie folle selvagge, tenute insieme unicamente dall’autorità di un capo, avrebbe iniziato lentamente a formarsi un agglomerato compatto. Gradualmente avrebbe preso forma

<sup>92</sup> Le Bon (1895, 15).

<sup>93</sup> Le Bon (1889a, 100).

<sup>94</sup> Le Bon (1895, 148).

un'ideale più o meno definito, ma comunque "sufficiente per dotare tutti gli individui della razza in formazione di una perfetta unità di sentimenti e di pensieri", e proprio allora sarebbe sorta "una nuova civiltà con le sue istituzioni, le sue credenze, le sue arti"<sup>95</sup>. Fatalmente il tempo avrebbe però cominciato l'opera di distruzione, e, arrivata all'acme della propria ascesa, la civiltà avrebbe cominciato a declinare. Proprio allora, "ciò che formava un popolo, un'unità, un blocco", prendeva a tramutarsi in "un agglomerato d'individui senza coesione", "incapaci ormai di governarsi", e la razza, concludendo la propria parabola storica, tornava a essere una semplice folla:

Con la perdita definitiva dell'antico ideale, la razza finisce per perdere anche la propria anima. Essa non è più che un turbini d'individui isolati e ridiviene ciò che era ai suoi inizi: una folla. Ne presenta tutti i caratteri transitori, senza consistenza e senza durata. La civiltà non ha più alcuna stabilità e cade in balia di qualsiasi evento casuale. La plebe è regina e i barbari avanzano. La civiltà può sembrare ancora brillante, conservando la facciata esteriore creata da un lungo passato, ma è in realtà un edificio bacato che nulla più sostiene e che crollerà alla prima tempesta<sup>96</sup>.

Rappresentando le folle socialiste come l'esito di una dissoluzione senza prospettiva, Le Bon puntava a dimostrare l'assurdità delle idee democratiche, oltre che a sostenere contemporaneamente che, a dispetto della loro grande diffusione, esse erano contrarie tanto alla ragione quanto all'inconscio della razza. Se in questo modo raggiungeva l'effetto di squalificare le folle, negando loro ogni razionalità, non conseguiva però ancora l'obiettivo che il suo *pamphlet* si proponeva, nel senso che non riusciva a mostrare come potessero essere fermate la dissoluzione della razza e l'apparentemente irreversibile trasformazione del popolo in folla. Per questo non era infatti sufficiente modificare l'immagine dell'inconscio, ma era anche indispensabile introdurre nello schema un'ulteriore innovazione, che fondasse teoricamente la possibilità di agire in modo efficace e in tempi rapidi sulla psiche della folla. Per quanto i suggerimenti di Le Bon fossero confortati da luoghi comuni e da immagini consolidate, gli artifici retorici non gli consentivano però di sbrogliare del tutto l'intrico. Infatti, sosteneva che l'affermazione e la ripetizione erano i mezzi più efficaci per far penetrare nell'inconscio una specifica credenza, mentre in precedenza aveva sostenuto che i leader dovevano semplicemente sovrapporre nuove nozioni a immagini radicate nell'inconscio collettivo, senza pretendere di poter incidere su quest'ultimo. Inoltre, nelle sue opere antropologiche aveva sostenuto con forza che le credenze potevano penetrare nell'inconscio di una razza

<sup>95</sup> Le Bon (1895, 192).

<sup>96</sup> Le Bon (1895, 193).

soltanto nei secoli, per effetto della trasmissione ereditaria che depositava nel “carattere” del popolo determinati elementi<sup>97</sup>. Proprio a questo proposito, nelle *Leggi psicologiche* aveva per esempio descritto la base inconscia della costituzione mentale della razza come la “roccia incrollabile che l’onda deve battere giorno per giorno per secoli prima di arrivare a poter soltanto smussarne i contorni” e “l’equivalente dell’elemento irriducibile della specie”<sup>98</sup>, e anche nella stessa *Psychologie des foules* aveva scritto che “un’idea non agisce finché non sia penetrata nell’inconsciente e non sia divenuta un sentimento”, precisando che “generalmente questa trasformazione avviene in un tempo lunghissimo”<sup>99</sup>. Ma, senza dar mostra di contraddirsi, nel *pamphlet* del 1895 citava anche, per chiarire quali fossero gli strumenti con cui far penetrare in modo efficace le idee nell’inconscio, gli annunci pubblicitari e le notizie dei giornali. Scrivendo che “la cosa ripetuta finisce per incrostarsi in quelle regioni profonde dell’inconsciente ove si elaborano i motivi delle nostre azioni”, non trovava infatti esempi migliori della pubblicità<sup>100</sup>, in modo evidentemente contraddittorio rispetto a quanto aveva scritto sui tempi lunghi di penetrazione delle idee nell’inconsciente. L’analogia tra il *meneur* e il magnetizzatore era fondata, inoltre, sull’idea che ipnosi e suggestione fossero fenomeni molto simili, ma il presupposto di una simile analogia consisteva nell’ipotesi che le funzioni cerebrali dell’individuo nella folla fossero parzialmente paralizzate e che ciò predisponesse alla suggestione da parte di un soggetto che riusciva a imporre immagini e sentimenti agli individui soggiogati dalla manipolazione. Estendendo però l’azione della suggestione a mezzi come la stampa e la pubblicità, Le Bon non si riferiva più evidentemente a una folla vera e propria, ma a una condizione psicologica molto meno eccezionale, come quella in cui poteva trovarsi il lettore di un quotidiano o un passante dinanzi a *réclame*: in altre parole, venivano meno tanto l’unione psicologica caratteristica della folla, quanto la condizione di temporaneo ed eccezionale arresto delle funzioni intellettive. Coscienti di quest’ultima palese contraddizione, Tarde<sup>101</sup> e Sighele<sup>102</sup> avevano generalizzato il meccanismo dell’imitazione volgendo lo sguardo al “pubblico” e si erano riferiti a quest’ultimo nei termini di una sorta di trasformazione evolutiva della “folla”. Al contrario, Le Bon non distingueva tra le due dinamiche, e così proponeva un quadro teorico che

---

<sup>97</sup> Le Bon (1889a, 16).

<sup>98</sup> Le Bon (1894, 40).

<sup>99</sup> Le Bon (1895, 60).

<sup>100</sup> Le Bon (1895, 115-116).

<sup>101</sup> Tarde (1998).

<sup>102</sup> Sighele (1903).

risultava solo apparentemente coerente e organico, ma in cui soprattutto l'indicazione dei mezzi con cui esercitare la suggestione e la manipolazione sulle masse era del tutto contrastante con le premesse della psicologia dei popoli che aveva esposto nei suoi lavori precedenti.

Per fondare l'idea che le masse potessero essere manipolate e ipnotizzate, Le Bon aveva in sostanza ristrutturato il proprio intero impianto teorico, ma, inevitabilmente, anche l'immagine del *meneur* che emergeva dalle sue pagine non poteva non essere quantomeno ambigua e contraddittoria. Nei suoi scritti precedenti, infatti, Le Bon non era stato affatto clemente verso fondatori di religioni e capi di movimenti politici. Secondo uno schema largamente utilizzato, li aveva descritti come alienati o comunque come portatori di patologie mentali più o meno gravi. Un anno prima della *Psicologia delle folle*, per esempio, aveva scritto che "soltanto i fanatici, d'intelligenza ristretta, ma di carattere energico e di forti passioni" potevano "fondare religioni, imperi e sollevare il mondo"<sup>103</sup>, riproponendo peraltro una citazione quasi letterale delle *Prime civiltà*<sup>104</sup>. Nelle *Lois psychologiques* aveva in particolare sostenuto che solo in quanto "allucinati" – e cioè vittime di una patologia – i leader potevano conquistare un seguito tra le folle e imporre loro una fede religiosa o politica:

gli allucinati, creatori o propagatori di tali miraggi, sono quelli che hanno trasformato il mondo più profondamente. Dal fondo delle loro tombe, piegano ancora l'anima delle razze sotto il giogo dei loro pensieri e agiscono sul carattere e sul destino dei popoli. [...] son riusciti ad adempiere al loro compito soltanto perché inconsapevolmente hanno incarnato ed espresso l'ideale della razza e del loro tempo. Non si guida un popolo se non incarnandone i sogni<sup>105</sup>.

Anche nella *Psicologia delle folle* riprendeva questa idea, seppure solo incidentalmente, e affermava per esempio che i grandi uomini d'azione erano sempre stati "ipnotizzati" dalle fedi di cui erano in seguito divenuti apostoli, e che perciò erano stati reclutati "soprattutto fra i nevrotici, gli eccitati, i semialienati [...] alla soglia della follia"<sup>106</sup>. Ma, al tempo stesso, insisteva sull'idea che il *meneur* potesse soggiogare coscientemente e volontariamente la folla, piegandola ai propri fini. Così, accanto alla categoria dei leader dalla volontà forte ma momentanea, capaci al massimo di guidare un colpo di mano o un'insurrezione, individuava una seconda categoria, "quella degli uomini a volontà durevole", che esercitavano, "nonostante le

<sup>103</sup> Le Bon (1895, 170-171).

<sup>104</sup> Le Bon (1889a, 163-164).

<sup>105</sup> Le Bon (1894, 171).

<sup>106</sup> Le Bon (1895, 110).

forme meno brillanti, un’influenza molto più considerevole”<sup>107</sup>. Era però piuttosto significativo che, per trovare un esempio di *meneur* in grado di imporsi in modo duraturo alla “folla”, citasse il caso dell’ingegnere francese che, nonostante le radicate opposizioni e le notevoli difficoltà tecniche, era riuscito a condurre a termine il progetto del canale di Suez, o che collocasse Lesseps accanto a San Paolo, Maometto e Cristoforo Colombo<sup>108</sup>. La figura del *meneur* usciva pertanto ridefinita dalle pagine di Le Bon, perché appariva non più soltanto come un folle, ma diventava anche (e nei casi più rilevanti) un individuo tenace, dalla volontà forte e decisa. Proprio la volontà era infatti il tassello fondamentale nell’operazione compiuta da Le Bon, perché solo grazie alla decisione e alla fermezza il capo riusciva a imporsi alle folle, altrimenti prive di qualsiasi guida. E in questo senso evocava un vero e proprio istinto gregario che conduceva la maggior parte degli individui a sottoporsi al dominio ‘magnetico’ di un leader, perché, come scriveva, “gli individui riuniti a formare una folla, avendo perso ogni volontà, si volgono d’istinto verso chi ne possiede una”<sup>109</sup>.

## Conclusione

In un denso contributo degli anni Trenta Georges Lefebvre, confrontandosi con il nodo della psicologia delle folle, non era certo tenero verso Le Bon, e non esitava a mettere in luce molti dei limiti e delle contraddizioni che ne minavano l’opera. Se il merito di Le Bon era consistito nel porre alla storiografia questioni nuove, fino ad allora trascurate, il metodo che aveva proposto, “proliso e affrettato”, restava però “confuso e superficiale”<sup>110</sup>. La nozione di folla che aveva avanzato era inoltre vaga e indeterminata, ed era utilizzata per indicare realtà profondamente diverse l’una dall’altra:

Talvolta egli intende con ciò un insieme eterogeneo di individui; talora oppone la folla all’élite ed essa, in tal modo, diventa soltanto la grande massa delle classi popolari. Passa da un concetto a un altro e li confonde arbitrariamente; probabilmente la causa è che egli ritiene l’uomo guidato, in generale, da ciò che chiama *contagio mentale*, contagio che d’altronde non ha né studiato, né definito. [...] Dai suoi libri si traggono due conclusioni. La prima è che, parlando della *folla*, egli non si curava affatto di studiarla, ma nascondeva sotto questo termine una certa concezione dei fenomeni mentali, in modo che il carattere specifico della folla in realtà scompariva per

<sup>107</sup> Le Bon (1895, 113).

<sup>108</sup> Le Bon (1895, 113-114).

<sup>109</sup> Le Bon (1895, 110).

<sup>110</sup> Lefebvre (1932, 67).



dar posto a un problema di psicologia individuale. La seconda è che la rivoluzione in generale e quella francese in particolare sono manifestazioni inconscie, suggestionate da agitatori (*meneurs*) più o meno sinceri, e, dunque, sono causate soltanto dalle opere dei “filosofi” che hanno suggestionato gli agitatori stessi<sup>111</sup>.

Lefebvre notava causticamente il paradosso per cui un realista come Le Bon finiva coll’acceptare l’ipotesi di chi attribuiva a motivazioni puramente “ideologiche” la genesi della Rivoluzione. Lo storico della “grande paura” si soffermava inoltre su una critica puntuale, meticolosa, delle nozioni di cui l’autore della *Psychologie des foules* si era servito per dar conto delle dinamiche dei movimenti popolari, e mostrava così come dietro il riferimento al “contagio emotivo” si celassero in realtà meccanismi tanto diversi da risultare tra loro incomparabili: il fenomeno del “livellamento delle idee per scambio intermentale”, “l’adozione di un’idea per raziocinio, per considerazione di utilità, per simpatia, o per preoccupazione di conformismo”, e, infine, “il contagio vero e proprio che è contagio di movimento”, analogo a quello studiato nelle società animali<sup>112</sup>. I primi due processi coinvolgevano una dimensione intellettuale e razionale, e perciò, se difficilmente potevano essere considerati come effetto di un “contagio”, non potevano essere in alcun modo equiparati al vero e proprio contagio imitativo.

Le contraddizioni logiche rilevate da Lefebvre non erano le uniche che minavano l’edificio teorico innalzato da Le Bon in più di sessant’anni. Il nodo problematico principale si nascondeva proprio nell’idea di “inconscio” che stava al cuore della sua riflessione. Se infatti nelle sue opere era possibile rintracciare definizioni vaghe e indeterminate della folla e del contagio emotivo, qualcosa di analogo avveniva soprattutto per la nozione chiave del suo quadro esplicativo. Intrecciate inestricabilmente nell’ordito delle sue analisi, si possono d’altronde riconoscere almeno tre diverse concezioni dell’inconscio: la prima, derivata da un approccio fisiologico, descriveva l’inconscio semplicemente come l’insieme dei meccanismi automatici di riflessione che rendevano possibile la reazione agli stimoli esterni e la vita psichica; la seconda, elaborata soprattutto nel corso degli studi antropologici degli anni Ottanta, faceva coincidere l’inconscio con l’“anima della razza”, ossia con la base del “carattere” di un popolo, consolidata nel corso dei secoli; l’ultima, meno nitida delle altre due, riprendeva invece l’idea della scuola lombrosiana che faceva coincidere l’inconscio con gli strati psichici più profondi e non civilizzati, e perciò con gli istinti più barbari e sanguinari. Benché Le Bon tentasse di presentare la sua *Psicolo-*

---

<sup>111</sup> Lefebvre (1932, 68).

<sup>112</sup> Lefebvre (1932, 71).



gia delle folle come la coerente applicazione della psicologia comparata dei popoli che aveva elaborato negli anni Ottanta e che aveva condensato nelle pagine delle *Lois psychologiques*, gran parte delle immagini e delle tesi del suo celebrato *pamphlet* sulle folle era in realtà derivata da Sighele<sup>113</sup>, il quale – adottando a sua volta l’immagine del carattere psicologico delineata da Giuseppe Sergi<sup>114</sup> – aveva proposto di considerare l’azione delle folle come l’esito di una improvvisa riemersione degli strati psichici primordiali. Al tempo stesso, nella spiegazione della genesi delle grandi religioni o delle civiltà del passato, Le Bon non esitava a definire le idee nascenti come gli embrioni che molti secoli dopo, dopo essersi sedimentati nella psiche collettiva, avrebbero dato forma all’“anima della razza”. Infine, cercando di fornire una spiegazione del successo del socialismo, ricorreva al modello ipnotico, secondo il quale i leader avrebbero paralizzato l’attenzione delle masse e introdotto nella loro mente immagini in grado di soggiogarle almeno temporaneamente. Per quanto ognuna delle tre concezioni dell’inconscio rimandasse a una differente immagine dell’azione di folla, esse non erano tra loro necessariamente in contraddizione, perché in qualche modo si riferivano a tre differenti strade con cui giungere a rappresentare le regioni più oscure della vita psichica. Il problema era però che Le Bon evitava non solo di chiarire in quale relazione stessero l’una con l’altra, ma anche di riconoscere che si trattava di definizioni non coincidenti.

L’eclittismo del “Faust di Rue Vignon” non era però solo il frutto del diletterismo teorico che molti critici videro sempre nei suoi scritti. A determinare la presenza contemporanea all’interno di un medesimo apparato esplicativo di schemi interpretativi così diversi, e potenzialmente contraddittori, era anche l’esigenza di mostrare la possibilità di un’azione di manipolazione e controllo dell’azione massa. Il tentativo di accreditare la tesi della suggestionabilità delle folle da parte dei *meneurs* era da questo punto di vista l’aspetto più evidente di un volontarismo politico in contraddizione sostanziale con tutto quanto Le Bon aveva sostenuto a proposito del carattere della razza e dell’ingovernabilità delle folle nel corso degli anni Ottanta. E d’altro canto, il fatto che Le Bon affidasse alla personalità magnetica di un leader la facoltà di salvare la “razza francese” da una decadenza secolare (che, peraltro, fino a pochi mesi prima aveva sostenuto essere irreversibile), non poteva che lasciare perplessi i lettori meno disposti ad accettare i suoi abili artifici retorici. Le contraddizioni dell’edificio teorico leboniano testimoniavano visibilmente la provenienza degli eterogenei

---

<sup>113</sup> Sighele (1891).

<sup>114</sup> Sergi (1882-1883).

materiali di cui era costituito. Non diversamente da quanto avevano fatto i suoi predecessori, Le Bon aveva attinto a piene mani da un'iconografia tradizionale e dal patrimonio delle scienze positive, e così la sua opera può essere considerata come il risultato della fusione della psicologia dei popoli che egli stesso aveva elaborato, della psicologia collettiva delineata da Taine, Sighele e Tarde, oltre che della riflessione condotta da Charcot e Bernheim sull'ipnotismo. La sintesi di filoni così diversi doveva risultare fatalmente disorganica, ma forse proprio questa frammentarietà avrebbe costituito la ragione principale di un successo tanto duraturo. A dispetto della celebre formula della *Psychologie des foules*, Le Bon non riuscì certo a sciogliere l'enigma che le nuove folle ponevano alla civiltà occidentale. Più semplicemente, dedicò gran parte della propria ricerca a dare un volto allo spettro inquietante che aveva intravisto dietro le barricate parigine della primavera del 1871. Sovrapponendo l'immagine del conflitto sociale, al mito della degenerazione della razza e all'incubo del disordine psichico individuale, costruì un'interpretazione ricca di contraddizioni ma anche tanto da sfuggente da poter essere piegata a letture diversissime. Ed è probabilmente proprio per questo che gli scritti di Le Bon – per quanto discutibili, approssimativi e persino contraddittori – costituirono un punto di snodo fondamentale nella vicenda della psicologia collettiva.

## Bibliografia

- Apfelbaum E., McGuire G. (1986), *Models of Suggestive Influence and the Disqualification of the Social Crowd*, in Graumann-Moscovici (1986), 27-50.
- Apfelbaum E. (1981), *Origines de la psychologie sociale en France. Développements souterrains et discipline méconnue*, "Revue Française de Sociologie", 22, 3: 397-407.
- Apfelbaum E. (1995), *La psychologie des foules et les théories de la suggestion*, in M. Donzelli (a cura di), *Folla e politica. Cultura filosofica, ideologia, scienze sociali in Italia e Francia a fine Ottocento*, Napoli: Liguori, 171-182.
- Battini M. (1995), *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia. 1789-1914*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Barrows S. (1981), *Distorting mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, New Haven-London: Yale University Press.
- Bibesco M. (1937), *Image d'Epinal*, Paris: Plon.

- Curti S., Moroni E. (a cura di) (2011), *La folla. Continuità e attualità del dibattito italo-francese*, Milano: Oge.
- De Felice R. (1965), *Mussolini il rivoluzionario*, Torino: Einaudi.
- De Felice R. (1968), *Mussolini il fascista*, Torino: Einaudi.
- Doise W. (1986), *Mass Psychology, Social Psychology, and the Politics of Mussolini*, in Graumann-Moscovici (1986), 69-82.
- Fouillée A. (1890), *L'évolutionnisme des idées forces*, Paris: Alcan.
- Fouillée A. (1892-93), *La psychologies des idées-forces*, Paris: Alcan.
- Fouillée A. (1898), *Psychologie du peuple française*, Paris: Alcan.
- Fouillée A. (1903), *Esquisse psychologique des peuples européens*, Paris: Alcan.
- Geiger R.L. (1977), *Democracy and the Crowd. The social History of an Idea in France and Italy. 1890-1914*, “Societas”, 7, 1: 47-71.
- Geiger R.L. (1981), *René Worms, l'organicisme et l'organisation de la sociologie*, “Revue Française de Sociologie”, 22, 3: 345-360,
- Graumann C.F., Moscovici S. (a cura di) (1986), *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior*, New York-Berlin: Springer Verlag.
- Le Bon G. (1862), *La Brenne. Recherches sur la Fièvre Intermittante*, Paris: Bouchard-Huzard.
- Le Bon G. (1866), *De la Mort Apparent et des Inhumation Prématurées*, Paris: Librairie Delahaye.
- Le Bon G. (1868), *Physiologie de la Génération de l'Homme et des Principaux Êtres Vivants*, Paris: Lebigre-Duquesne.
- Le Bon G. (1872), *La Vie. Physiologie Humaine Appliquée à l'Hygiène et à la Médecine*, Paris: J. Rothschild.
- Le Bon G. (1873), *L'Anatomie et l'Histologie. Enseignées par les Projections Lumineuses*, Paris: Gauthier-Villars.
- Le Bon G. (1879), *Recherches anatomiques et mathématiques sur les lois des variations de volume du cerveau et sur leurs relations avec l'intelligence*, in “Revue d'anthropologie”, 27-104.
- Le Bon G. (1880), *La Fumée du Tabac. Recherches Expérimentales*, Paris: Asselin.
- Le Bon G. (1881), *L'homme et les sociétés. Leurs origines et leur histoire*, Paris: Rothschild.
- Le Bon G. (1883a), *La civilisation des Arabes*, Paris: Firmin-Didot.
- Le Bon G. (1883b), *La civilisation de l'Inde*, Paris: Firmin-Didot, trad. it. *La civiltà dell'India*, Bergamo: Euroclub, 1983).
- Le Bon G. (1886a), *Applications de la psychologie à la classification des races*, “Revue philosophique”, 22: 593-619.
- Le Bon G. (1886b), *L'Inde moderne. Comment on fonde une colonie, comment on la garde, et comment on la perde*, “Revue scientifique”, 648-657.

- Le Bon G. (1887), *L'Algérie et les idées regnantes en France en matière de colonisation*, "Revue scientifique", 448-557.
- Le Bon G. (1888-89), *Les levers photographiques et la photographie en voyage*, Paris: Gauthier-Villars.
- Le Bon G. (1889a), *Influence de l'éducation et des institutions européens sur les populations indigènes des colonies*, "Revue scientifique", 225-237.
- Le Bon G. (1889b), *Les premières civilisations*, Parigi: Marpan-Flammarion, trad. it., *Le prime civiltà*, Milano: Sonzogno, 1890).
- Le Bon G. (1894), *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris: Alcan, trad. it. *Le leggi psicologiche della evoluzione dei popoli*, Milano: Mo-nanni, 1927).
- Le Bon G. (1895), *Psychologie des foules*, Paris: Alcan, trad. it. *Psicologia delle folle*, Milano: Antonioli, 1946).
- Le Bon G. (1898), *Psychologie du socialisme*, Paris: Alcan, trad. it. *Psicologia del socialismo*, Milano: M&B Publishing, 2002.
- Lefebvre G. (1932), *Folle rivoluzionarie*, in Id., *Folle rivoluzionarie*, Roma: Editori Riuniti, 1989, 67-87.
- Moscovici S. (1985), *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Paris: Complexe.
- Mosse G.L. (1974), *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Bologna: Il Mulino.
- Mucchi Faina A. (1983), *L'abbraccio della folla. Cento anni di psicologia collettiva*, Il Bologna: Mulino.
- Mucchi Faina A. (2002), *Psicologia collettiva. Storia e problemi*, Roma: Carocci.
- Nacci M. (2019), *Il volto della folla. Soggetti collettivi, democrazia, individuo*, Il Bologna: Mulino.
- Nye R.A. (1973), *Two paths to a psychology of social action: Gustave Le Bon and Georges Sorel*, "Journal of Modern History", 65, 3: 411-438.
- Nye R.A. (1975), *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, London-Beverly Hills: Sage.
- Palano D. (2002), *Il potere della moltitudine. L'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Milano: Vita e Pensiero.
- Palano D. (2010), *Volti della paura. Figure del disordine nelle scienze sociali fra Otto e Novecento*, Milano: Mimesis.
- Pick D. (1989), *Faces of Degeneration. A European Disorder c. 1848 -c. 1918*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Rouvier C. (1986), *Les idées politiques de Gustave Le Bon*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Rubio V. (2008), *Psychologie des foules, de Gustave le Bon. Un savoir d'arrière-plan*, “Sociétés”, 100, 2: 79-89.
- Sergi G. (1882-1883), *La stratificazione del carattere e la delinquenza*, “Rivista di filosofia scientifica”, 2, 5: 537-549.
- Sighele S. (1891), *La folla delinquente*, Torino: Bocca.
- Sighele S. (1903), *L'intelligenza della folla*, Torino: Bocca.
- Sternhell Z. (1978), *La droite révolutionnaire, 1885-1914 (les origines françaises du fascisme)*, Paris: Seuil, trad. it. *La destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo. 1885-1914*, Milano: Corbaccio, 1997.
- Tarde G. (1898), *Il pubblico e la folla*, in Conforti R. (a cura di), *L'opinione e la folla*, Napoli: La Città del Sole, 2005, 53-103.
- Thiec Y.J., Théanthon J.R. (1983), *La foule comme object de «science»*, “Revue Française de Sociologie”, 24, 1: 119-136.
- Thiec Y.J. (1981), *Gustave Le Bon. Prophète de l'irrationalisme de masse*, “Revue Française de Sociologie”, 22, 3: 409-428.
- Van Ginneken J. (1992), *Crowd, psychology, and politics. 1871-1899*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Widener A. (1979), *Gustave Le Bon. The man and his works*, Indianapolis: Liberty Press.
- Zola E. (1892), *La Débàcle*, Paris, Charpetier, trad. it. *La disfatta*, Roma: Newton & Compton.



# Democrazia diretta e controllo del mercato? Un'antinomia del primo populismo americano

Patricia Chiantera

**Abstract:** Not only different and opposite issues and demands build the complex ideological constellation of the first American Populism (People's Party) but also a plurality and variety of political and social forces represent the main agents of the populist protest movements between the nineteenth and twentieth century in America. One of the main contradictions emerging from the political debate led by American populist leaders at the time is the one between the claim for a stronger role of the central government and the implementation of direct democracy. The essay deals with this contradiction, which is key to understand the vagueness of the populist ideology and of the "people's identity" in the populist movements. The article shows that the ambiguous nature of the idea of people, as Laclau argues, may explain the reason for the success of populist movements, namely for their ability to mobilise and bring together different classes and opposite interests.

**Keywords:** People's Party; Populism; Direct Democracy; Greenbackers; Laclau.

## 1. Introduzione

Del populismo storico americano, che viene a essere riscoperto in questi ultimi anni a causa della scalata al potere del populista Donald Trump, sono stati messi in evidenza dai vari interpreti caratteri vari e contraddittori. Quasi tutte le letture sono concordi nel definire il populismo come orientamento "genetico", inscritto nella storia e nelle istituzioni americane<sup>1</sup>; per alcuni il richiamo al popolo, che caratterizza il discorso politico americano fin dalle sue origini, gli ha permesso di aprirsi e di rinnovarsi grazie all'accoglimento delle istanze che provenivano dal basso. Il populismo repubblicano e filopopolare riassumerebbero, per alcuni, le istanze di allargamento democratico da parte delle fasce più svantaggiate<sup>2</sup>. Secondo altri il populismo agrario e nostalgico tenderebbe a riportare indietro il tempo e a vagheggiare il ritorno a origini immaginate, a una società utopica

---

\* Università degli Studi di Bari Aldo Moro (patricia.chiantera@uniba.it)

<sup>1</sup> Formisano (2008); Kazin (1995).

<sup>2</sup> Goodwyn (1978).

originaria<sup>3</sup>. Secondo altre valutazioni, invece, il populismo sarebbe un movimento reazionario, filofascista e razzista, che svela la tendenza “paranoica” del linguaggio politico americano<sup>4</sup>.

Per tutti gli studiosi, però, l'assoluta novità del movimento-partito populista, e cioè del *People's Party* fondato nel 1892, sta nel suo tentativo, mai più ripetuto, di far emergere una terza voce nel dibattito politico; un terzo partito che, da un canto, era radicalmente diverso dalle forze *mainstream*, dall'altro, si inseriva nella tradizione jeffersoniana e jacksoniana<sup>5</sup>.

È necessario, allora, studiare il *People's Party* come una forma alternativa alla politica bipartitica che probabilmente non si esaurisce completamente negli anni Novanta dell'Ottocento, ma ritorna ciclicamente nella politica statunitense, come tentativo di ‘rompere gli schemi’ della politica americana. Il populismo, infatti, non si spegne in quel lasso di anni in cui il *People's Party* tenta di sfondare le linee della statica struttura bipartitica, né tantomeno ha una natura occasionale. Si potrebbe affermare, con McKenna, che il populismo “è l'‘ismo’ perenne, le cui radici si estendono indietro nel tempo, almeno fino alla rivoluzione americana e il cui sviluppo, malgrado fosse diretto a oggetti e tempi differenti, non ha mai obliterato le qualità essenziali che lo contrassegnano come un movimento unicamente americano”<sup>6</sup>. Sono, infatti, il popolo e i suoi diritti il grimaldello per dichiarare l'autonomia degli Stati Uniti nel 1776 e per legittimare la rivoluzione della repubblica americana. Il riferimento al popolo, infatti, è iscritto nei primi documenti della rivoluzione americana; purtuttavia, in altri padri fondatori, soprattutto in James Madison, prevale lo scetticismo nei confronti della democrazia e di un governo di maggioranze popolari<sup>7</sup> che non sia temperato e strutturato nelle istituzioni rappresentative. A tal proposito Madison, nel cinquantacinquesimo dei *Federalist Papers*, afferma chiaramente che una delle principali preoccupazioni del nuovo governo federale sarebbe stato

sottrarre l'assemblea alle passioni delle maggioranze, che rischiano sempre di far soccombere la ragionevolezza.

La centralità del popolo e della rivoluzione nell'immaginario politico americano – e pertanto della sovranità popolare – è, secondo Kazin, la ragione essenziale per cui la nazione americana “venne ben presto trasfor-

<sup>3</sup> McMath (1993).

<sup>4</sup> Hofstaedter (1955); Lee (2006); Berlet, Lyons (2000).

<sup>5</sup> Kazin (1995).

<sup>6</sup> McKenna (1974, XII).

<sup>7</sup> Morgan (1988, 49 sgg.); Formisano (2008, 17 sgg.).



mata da un mero posto o una mappa a un'ideologia"<sup>8</sup>. La genesi rivoluzionaria degli Stati Uniti costituirebbe, allora, la ragione del fallimento del movimento socialista e del comunismo nella politica americana: "Poiché la rivoluzione americana era già avvenuta, non sembrava necessario reclamare un nuovo tipo di politica e una nuova costituzione e, anzi, sembrava un tradimento"<sup>9</sup>.

L'interpretazione di Kazin potrebbe, però, essere ribaltata: le ragioni della scarsa diffusione di teorie rivoluzionarie potrebbero essere ricondotte, contrariamente alla sua opinione, alle caratteristiche che il popolo americano attribuisce al linguaggio politico fin dall'indipendenza, in particolare alla sua omogeneità e unità, che non contempla alcuna strutturazione in classi o strati sociali, e alla sua contrapposizione contro un "nemico esterno". Proprio l'origine della società americana da una comunità priva di forti distinzioni, come già aveva intuito Tocqueville, spiegherebbe la definizione del popolo come un'unità di produttori senza classi e senza fratture sociali al suo interno. Anche prima della fondazione del *People's Party*, al popolo inteso come un'ampia categoria di produttori, indivisa al suo interno, si appellavano proprio i presidenti Thomas Jefferson e Andrew Jackson, che ispiravano il populismo americano. Entrambi raffiguravano il popolo e i suoi nemici in base a caratteristiche morali e indeterminate: il "*plain people*" era contrapposto al ceto improduttivo – per i jeffersoniani l'*élite* di mercanti e aristocratici parassitari inglesi, per i jacksoniani il "*money-power*"<sup>10</sup>.

A tale argomento è legato lo studio della mobilitazione del *People's Party* e la conseguente ricostruzione di quella che da Goodwyn nel suo *The Populist Moment* del 1978 e poi da Hannigan<sup>11</sup> viene chiamata la "*movement culture*", la cultura del movimento, intesa come quell'ideologia che "incoraggia i membri del movimento ad avere aspirazioni significative nella vita, genera un piano finale e un metodo di reclutamento delle masse, crea i propri simboli di politica e di democrazia [...], arma i propri componenti in modo da non essere intimiditi dalla cultura dominante corporativa"<sup>12</sup>. La funzione della *movement culture* è quella di mobilitare e dare identità a un movimento, e cioè di differenziarlo da tutti gli altri, in modo da renderlo un competitore politico significativo e alternativo. La "cultura del movimento" non è, secondo gli studi innovatori di Goodwyn, un'ideologia

<sup>8</sup> Kazin (1995, 12).

<sup>9</sup> Kazin (1995, 12).

<sup>10</sup> Cfr. Kazin (1995, 17 sgg.); McKenna (1974, XII).

<sup>11</sup> Hannigan (1991).

<sup>12</sup> Goodwyn (1978, 78).

coerente, un insieme articolato di argomenti che forniscono un'interpretazione unitaria degli eventi politici e sociali. Al contrario, essa può essere definita come una costellazione non omogenea di argomenti e temi, che mettono insieme strati diversi di individui e gruppi con interessi e valori che, a prima vista, sembrano avere poco in comune.

L'apparente contraddizione fra l'indeterminatezza dell'idea politica populista e la sua grande capacità di mobilitazione delle masse, e l'indeterminatezza della categoria di 'popolo' possono essere spiegate alla luce della teoria contemporanea di Ernesto Laclau. Questi evidenzia l'incoerenza e la pluralità delle domande che innescano il processo di mobilitazione populista e, insieme, l'eterogeneità sociale della massa come caratteri che contraddistinguono tutti i momenti della mobilitazione politica. Per lo studioso argentino<sup>13</sup>, "la costituzione di un 'popolo' richiede una complessità interna che è data ogni volta dalla pluralità di domande che formano la catena equivalenziale". L'aggregazione di tali domande non avviene per astrazione, per mediazione o per rappresentazione di interessi costituiti e in contrasto, ma attraverso la cristallizzazione di un'identità discorsiva, e cioè la definizione di una domanda paradigmatica, che diventa centrale e fondante nel movimento. Così l'identità data di volta in volta al 'popolo' condensa in simboli "vaghi" e "imprecisi" una serie di domande differenti e anche contraddittorie, che proprio per la loro indeterminatezza riescono a funzionare efficacemente come mezzo di aggregazione. Il 'popolo' diventa un significante vuoto, indeterminato, elastico: "Il carattere vuoto dei significanti che danno unità o coerenza al fronte popolare non è il frutto di un sottosviluppo ideologico o politico; esprime semmai il fatto che ogni unificazione populista ha luogo su un terreno sociale radicalmente eterogeneo [...]. Ogni tipo di unità deriva [...] da un'iscrizione, la cui superficie (i simboli popolari) è irriducibile ai contenuti che poi vi si iscrivono"<sup>14</sup>. In questa chiave il *movement culture* del populismo, che si incentra sul "significante vuoto" (*sliding signifier* in Stuart Hall)<sup>15</sup> rievoca in parte quella che Laclau definisce come una domanda indeterminata e paradigmatica, che mobilita gruppi e individui al di là dei loro "reali" interessi di classe sulla base di uno slogan centrale, che riunisce tutti. La connotazione ambigua e mai definita dell'identità "popolo" diventa molto chiara nell'accezione morale conferitagli negli scritti dei populistici: soggetto del populismo non è tanto un'entità "oggettiva" formata intorno alla posizione di classe, quanto il gruppo, vario e mai del tutto definibile, degli "onesti produttori".

<sup>13</sup> Laclau (2007, 154).

<sup>14</sup> Laclau (2007, 93).

<sup>15</sup> Hall (2017).

Questo spiega sia la ragione dei motivi diversi e opposti presenti nella complessa cultura politica del movimento populista americano sia, analizzando gli agenti politici e sociali, della pluralità di forze politiche e sociali che fanno proprie in determinati momenti storici la comune battaglia populista. Insomma, i populisti e le tipologie di populismo variano, come si avverte a ogni indagine storica del fenomeno nel passato e nel presente. I movimenti populistici americani furono, infatti, molto diversi fra loro: il *People's Party*, supportato dai *Greenbackers*, dai *Grangers*, dagli antimonopolisti, dalle associazioni di agricoltori (*Farmers' Alliances*), ma anche alcuni movimenti sindacali come i *Knights of Labor*, AFL e CIO, i riformisti, perfino il *Klu-Klux Klan* e successivamente i progressisti di Roosevelt e via via altri. Sul terreno della pluralità di domande contrapposte, che provenivano da gruppi contadini, piccoli imprenditori, proprietari terrieri e operai, si formò il *People's Party*, che aggregava tutti coloro che erano risentiti riguardo alla politica americana e non si riconoscevano in nessuno dei partiti *mainstream*. La chiave di aggregazione e di mobilitazione del fermento populista è il popolo unico e produttore, il "*plain people*", mobilitato contro l'aumento della disegualianza e il sostanziale impoverimento causato dal dominio dei grandi monopoli ferroviari, finanziari e favoriti dallo Stato, e dall'arricchimento delle banche, le quali sfruttano il monopolio dei prezzi del trasporto, assicurandosi il controllo dell'emissione e della fornitura di denaro. Se scomponiamo le varie domande che danno origine al movimento del primo populismo americano, affiorano, al di là di questo elemento unificante, le contraddizioni di temi, interessi e attori politici che caratterizzano il substrato della politica populista.

Facendo, allora, un cammino inverso a quello di Laclau, e andando dall'unità dell'identità populista alla frammentazione dei movimenti che dà origine al *People's Party*, riemergono alcune istanze contrapposte, che non vengono né mediate coscientemente dal movimento, né armonizzate in un discorso ideologico coerente, ma persistono fianco a fianco nell'immaginario populista. I temi del populismo storico americano rivelano una disparità forte: il ritorno alle origini insieme con la spinta all'efficienza e alla modernizzazione, l'apertura del movimento a tutti i produttori di qualsiasi razza e, insieme, la chiusura agli immigrati e ai neri sulla base della loro passività sindacale e subalternità politica; la democrazia diretta e la richiesta di un governo più forte, e cioè di un maggior controllo delle imprese monopolistiche e delle *corporations* da parte dello Stato. Quest'ultima contraddizione viene trattata nelle pagine che seguono: essa sembra contenere una forte polarità tra istanze di apertura democratica al governo locale e, d'altro canto, la richiesta di un controllo statale dell'economia,

in modo da garantire uno sviluppo economico compatibile con l'equità sociale e con la distribuzione della ricchezza. Questa dicotomia sembra particolarmente rilevante per evidenziare l'indeterminatezza del progetto politico populista, che, comunque, non pregiudica il successo pur temporaneo del movimento. Come si dimostrerà, la contraddizione fra la richiesta di un maggior controllo centrale e l'appello alla democrazia diretta può essere spiegata facendo riferimento proprio al carattere omogeneo e non di classe dell'idea di popolo americano propria dei populisti. Il riferimento al 'popolo' come sorgente indeterminata di legittimazione del governo democratico diventa così una rappresentazione generale e sfocata – un significativo vuoto – che svolge una funzione essenziale nell'accordare forze contrapposte e idee opposte.

## 2. La politica populista e l'utopia della *Simple Market Society*

Le radici della protesta populista, benché variegata, si possono ricondurre a tre principali categorie: piccoli agricoltori, operai e medie imprese agricole. La protesta origina sia dalla crisi economica che si abbatte sul mondo contadino delle Grandi Pianure e del Sud a partire dagli anni Settanta dell'Ottocento, sia dallo sviluppo di aziende monopolistiche di trasporti, sia, infine, dalla politica monetaria statunitense promossa dai settori bancari e dalle élites politico-economiche. Le classi particolarmente penalizzate dalle politiche monetarie e dalla contemporanea espansione delle corporazioni bancarie e delle grandi compagnie ferroviarie sono quelle degli operai e dei contadini, che riescono a innescare nuove forme e modi di protesta. Tuttavia, nella base del populismo già fin dall'origine coesistono due gruppi di interesse divergenti: i proprietari terrieri della borghesia emergente e le assemblee rurali, alleati con alcune formazioni di rappresentanza dei lavoratori.

La protesta non riesce a essere incanalata nei due maggiori partiti americani e, anzi, viene osteggiata dalle forze politiche esistenti, che, però, non forniscono alcuna risposta alla crisi economica e sociale. Negli anni Novanta dell'Ottocento, infatti, la contrazione monetaria e la forte crisi economica dividono l'America e scatenano il risentimento dei contadini e degli operai. Una delle ragioni dell'impovertimento dei contadini è la politica monetaria statunitense: conclusa la guerra di secessione, che aveva condotto all'allentamento del sistema aureo e alla stampa di carta monetata (*greenbacks*), le autorità politiche centrali, infatti, sotto la pressione dei settori finanziari conservatori, avevano riconfermato la politica del metal-

lismo e, pertanto, contratto la moneta circolante. Tale politica economica provocò una gravissima crisi nelle campagne e nel settore agricolo, soprattutto negli stati meridionali e nelle Grandi Pianure<sup>16</sup>.

La vita delle classi agricole, inoltre, aveva subito già precedentemente, a metà secolo, una trasformazione rilevante per via di un mutamento nelle tecniche di lavoro e dell'ammodernamento capitalistico nelle produzioni agricole e manifatturiere. La "rottura dei ritmi di vita tradizionali" era stata sancita definitivamente dallo sviluppo delle ferrovie che collegavano direttamente le zone di produzione con i mercati principali, dallo stabilirsi di negozi per il commercio nelle città vicine e, infine, dall'uso diffuso di costose tecniche fertilizzanti<sup>17</sup>, che avrebbero indebitato i piccoli proprietari terrieri. Questi processi condussero a fine secolo all'indebitamento del ceto agricolo presso gli istituti bancari privati, i quali decidevano in modo del tutto autonomo sui tassi di interesse. L'intera classe dei piccoli proprietari (*yeomen*) fu soggetta a un peggioramento delle condizioni di vita, sia per l'aumento del prezzo del denaro, sia per i tassi di interesse bancari. Costretti a trasformarsi in mezzadri, i contadini iniziarono a opporsi al processo di ammodernamento della produzione e allo sviluppo delle compagnie ferroviarie, delle banche e degli agenti di commercio intermediari, individuando nei settori privati di intermediazione commerciale e bancaria i loro nemici principali. Oggetto della rabbia populista furono le corporazioni monopolistiche e le banche, a causa del loro potere schiacciante e incontrollabile, favorito dal lassismo delle licenze governative e dalla collusione coi governi locali.

Da questo disagio partì, fin dagli anni Settanta dell'Ottocento, un grande fermento di iniziative di mutuo supporto e di associazionismo nel mondo rurale, sulla cui base, a sua volta, crebbe la rivolta populista di fine Ottocento. Nel 1867, ad esempio, venne creato il *Grange*, un'associazione volontaria segreta per lo sviluppo dei metodi agricoli nel Sud degli Stati Uniti: il suo fondatore, Olivier H. Kelly organizzò una rete di cooperative di imprese agricole, utili per la vendita autonoma e il commercio dei prodotti. A questa forma di cooperazione, nata nei settori agrari più abbienti, si aggiunsero, negli anni seguenti, forme associative di ceti rurali più esposti alla crisi economica: nel 1877 vennero fondate le *Farmers' Alliances*, cooperative di protezione dei contadini per la vendita e il commercio dei prodotti nel Nord e nel Sud dell'America. Le pietre fondanti delle *Alliances* erano le piccole comunità locali, che devono essere considerate, allo stes-

---

<sup>16</sup> Goodwyn (1978, 11 sgg.).

<sup>17</sup> McMath (1993, 34 sgg.).

so tempo, “luoghi sulle cartine geografiche e reti che collegano gruppi di persone”<sup>18</sup>. Alle alleanze degli agricoltori si affiancarono i sindacati, *Union Labor* e *Knights of Labor*, che condividevano con esse la protesta politica rurale a partire dagli anni Novanta dell’Ottocento.

Tutte queste correnti condividevano la concezione, promossa dai *Greenbackers*, di abbandonare il sistema aureo. Sulla base delle teorie espresse prima da Edward Kellog nel 1849 in *Labor and Other Capital: The Rights of Each Secured and the Wrongs of Both Eradicated* e poi elaborate da Alexander Campbell<sup>19</sup>, i *Greenbackers* avevano combattuto il dogma del “valore intrinseco” della moneta e teorizzato che la valuta dovesse essere usata come uno strumento flessibile, controllato dalla banca centrale e utile per la definizione del corso legale dei debiti. L’“antimonopolismo finanziario”<sup>20</sup>, difeso dal *Greenback Party* a partire dal 1874, costituì una dottrina economica che accomunava i gruppi del populismo nascente contro il sistema aureo, fortemente difeso da entrambi i partiti *mainstream*. Le riforme proposte dai *Greenbackers* proponevano che si raggiungesse il controllo democratico dell’economia attraverso la regolamentazione del credito e la produzione flessibile di denaro. Queste due misure, che avrebbero garantito un’eguale opportunità per tutti di accedere al credito, richiedevano la regolamentazione da parte dello Stato della moneta e del credito, e, inoltre, il controllo centrale per evitare la concentrazione e l’accumulazione del capitale finanziario privato, dovuto alla creazione di monopoli<sup>21</sup>. La riforma della politica economica si inseriva, pertanto, in un modello economico “utopico” di gestione del credito e dell’economia, che si fondava, a sua volta, sulla lotta alla corruzione delle istituzioni centrali e sul richiamo alla moralità individuale.

La difesa dell’“economia morale”<sup>22</sup> promossa dal *People’s Party* era radicata nel contesto delle piccole comunità periferiche popolate da agricoltori autonomi e da piccoli commercianti. È necessario sottolineare che la visione politica ed economica delineata dalla maggior parte dei movimenti del populismo non comportava alcuna critica strutturale al progresso economico e al libero mercato e, pertanto, non condivideva l’afflato rivoluzionario del sindacalismo e del socialismo. Benché il sindacalismo fosse alleato del movimento populista e molti sindacalisti fossero anche populistici, man-

---

<sup>18</sup> McMath (1993, 40).

<sup>19</sup> Campbell (1864).

<sup>20</sup> Riker (1997).

<sup>21</sup> Riker (1997, 103).

<sup>22</sup> Goebel (1997).

cava un accordo di fondo tra la concezione populista e la visione socialista propria di alcuni settori delle organizzazioni del lavoro.

Il populismo, pertanto, non sperava in un ribaltamento dei rapporti produttivi, ma mirava utopisticamente all'istituzione della "*simple market society*", in cui "la produzione e distribuzione di beni e servizi era regolata dal mercato ma in cui il lavoro per sé non era un bene di mercato"<sup>23</sup>. Questo modello economico avrebbe, secondo i populistici, assicurato l'indipendenza dei contadini perché avrebbe dissolto la mezzadria: solo i beni e i servizi sarebbero stati venduti, mentre il lavoro non sarebbe stato commercializzato e, "siccome non sarebbe esistito alcun mercato del lavoro, nessun guadagno sarebbe stato fatto a spese di altri"<sup>24</sup>. A sua volta, il riferimento storico alla "*simple market society*" era radicato nella visione jeffersoniana della società americana come società composta da contadini indipendenti, in un contesto di risorse agricole illimitate<sup>25</sup>.

Se questo paradigma della "*simple market society*" costituiva, allora, il fine ideale a cui tendeva l'economia populista, gli obiettivi, invece, della prassi politica populista si concretizzavano nel controllo delle diseguaglianze, dei monopoli e della corruzione. I populistici richiedevano, pertanto, l'intervento dello Stato per controllare gli eccessi di corruzione del grande capitale e la crescita delle diseguaglianze, come si evince da uno dei più famosi e compiuti documenti del *People's Party*, la *Omaha Platform* (1892), che rielaborava le richieste del congresso di Cleburne del 1886, e che riuniva le istanze dei *Greenbackers*, delle *Farmers' Alliances* e dei gruppi sindacali dei *Knights of Labor*. I tre punti programmatici dell'*Omaha Platform* prevedevano le seguenti condizioni:

1) Una valuta nazionale, sicura, valida, e flessibile, stampata solo dal governo, un corso legale per tutti i debiti pubblici e privati, mezzi equi di distribuzione al popolo, senza il ricorso a corporazioni bancarie [...]. 2) Giacché il trasporto è un mezzo di scambio e una pubblica necessità, il governo deve possedere e far operare le reti ferroviarie nell'interesse del popolo. Il telefono, il telegrafo e il sistema postale devono essere posseduti e gestiti dal governo nell'interesse del popolo, poiché essi sono necessari per trasmettere le notizie. 3) La terra, incluse tutte le risorse naturali di ricchezza, è l'eredità del popolo e non deve essere monopolizzata per scopi speculativi; la proprietà terriera deve essere proibita agli stranieri.

Tali richieste del *People's Party* veicolavano sia la protesta del 'popolo' contro le grandi corporazioni, sia la richiesta del controllo degli elementi fondamentali del sistema economico da parte della maggioranza.

<sup>23</sup> Macpherson (1962, 51-3).

<sup>24</sup> Palmer (1980, 13).

<sup>25</sup> Palmer (1980, 13).



A queste condizioni sarebbe stato possibile per tutti ricevere la giusta ricompensa dei “frutti del lavoro” e un’equa distribuzione della ricchezza. Il motivo della “giusta ricompensa per i frutti del proprio lavoro” riagganciava il populismo all’antica filosofia repubblicana inglese e al liberalismo lockiano, secondo cui la ricompensa del lavoro sarebbe dovuta essere commisurata al valore della proprietà acquisita<sup>26</sup>. Contro le sperequazioni prodotte dalle grandi corporazioni e dalle banche, intese come entità “non produttive”, i populisti richiedevano il ritorno a un’economia guidata dalla politica, che non stravolgesse le regole del mercato, ma armonizzasse gli interessi economici equamente. In questa chiave, il leader populista Watson affermava che “la ricchezza accumulata non avrebbe dovuto permettere a nessuno di proteggersi dai rischi della ‘competizione’, attraverso una legislazione che conferisse dei privilegi alla minoranza ricca”<sup>27</sup>. Così l’anti-monopolismo venne radicato sia nella convinzione che la produzione di beni fosse prioritaria nel processo di distribuzione degli utili, sia nell’antica tradizione repubblicana, riassunta dallo slogan jacksoniano “eguali diritti a tutti, privilegi speciali a nessuno”. Un’ulteriore dimostrazione del carattere stemperato e non rivoluzionario del discorso populista, che attribuiva i mali sociali al comportamento morale dei singoli, è riscontrabile nel linguaggio usato nella piattaforma Omaha, che esprime la denuncia politica in termini etici, attribuendo alla “corruzione”, al “male” e al “saccheggio” l’aggravarsi delle diseguaglianze<sup>28</sup>. I populisti imputavano le sperequazioni sociali ed economiche non al capitalismo, ma alla deviazione dal processo di modernizzazione e di accrescimento capitalista, innescata dalla corruzione. Così, se i contadini “erano entrati nel mondo moderno del commercio alla ricerca della grande *chance*, quando i termini del commercio si rivolsero contro di essi, cercarono conforto nel mito agrario di un tempo remoto”<sup>29</sup>.

### **3. La democrazia diretta, ovvero la riappropriazione del potere del popolo**

La “crociata economica” contro le corporazioni bancarie e i monopoli costituì la leva di aggregazione del movimento populista americano, che si fondò, secondo Goodwyn e McMath<sup>30</sup>, sul tessuto sociale e sui legami di

---

<sup>26</sup> Huston (1993).

<sup>27</sup> Watson cit. Palmer (1980, 31).

<sup>28</sup> *Omaha Platform* (1892).

<sup>29</sup> McMath (1993, 12).

<sup>30</sup> Goodwyn (1978); McMath (1993).



cooperazione del mondo agricolo americano. Le cooperative agricole delle Grandi Pianure e del Sud fornirono le condizioni necessarie per lo sviluppo di una coscienza politica che permise la formazione di un terzo partito alternativo ai due partiti maggioritari. La rivolta populista, allora, attecchì in una cultura storicamente fondata sulla cooperazione, sul mutualismo e sull'etica dell'attivismo e del produttivismo<sup>31</sup>. Ai contadini si unirono i sindacati, in particolare i *Knights of Labor*, i quali, a partire da fine secolo, condivisero coi primi le stesse battaglie contro la borghesia industriale e le corporazioni, pur promuovendo una critica ancora più radicale alle istituzioni e un'attenzione alla globalità dei rapporti produttivi capitalisti.

In questa chiave è necessario sottolineare il legame forte fra la coscienza politica e l'appartenenza a una cultura quale quella contadina del Sud degli Usa e delle Grandi Pianure. La questione dell'incidenza dell'educazione politica del movimento populista nello sviluppo della protesta è stata diversamente valutata dagli studiosi. Per Goodwyn<sup>32</sup>, l'educazione politica dei piccoli agricoltori nell'ambito del movimento populista deve essere considerata il fattore determinante nella maturazione della cultura del movimento dei contadini, mentre invece Parsons<sup>33</sup> sostiene che il mondo agrario fosse già fornito di una forte coscienza politica e che il populismo fornisse ai contadini solo il linguaggio politico in grado di democratizzare la società americana. In entrambi i casi, comunque, l'opera educativa del populismo fu fondamentale per lo sviluppo delle rivendicazioni contadine e, d'altro canto, il radicamento nel contesto di autogestione e di mutualità proprio delle reti e delle comunità agrarie è essenziale per comprendere l'emergere del movimento populista. La cultura dell'auto-organizzazione e della protesta sono alla base del movimento populista: "La rivolta populista iniziò fra gente che possedeva, come parte dei loro diritti naturali, la cultura di protesta". La vita comunitaria, le pratiche di mutualismo e l'attività autogestita erano parte di questa cultura<sup>34</sup>.

La richiesta di implementazione della democrazia diretta, propria di alcuni settori del populismo, va contestualizzata all'interno delle comunità rurali: essa rispecchia le istanze di autogestione delle comunità agrarie. Prova ne è, come hanno mostrato Bowler e Donovan<sup>35</sup>, che i populistici americani, che promossero le maggiori campagne per istituire forme istituzionali di democrazia diretta, poterono incidere e avere successo nelle zone

<sup>31</sup> McMath (1993, 51).

<sup>32</sup> Goodwyn (1978).

<sup>33</sup> Parsons *et al.* (1983).

<sup>34</sup> McMath (1993, 51).

<sup>35</sup> Bowler, Donovan (2006).

rurali, e cioè nei territori dell'Ovest americano, dove erano presenti anche elementi di forte autonomia del mondo agrario. Per capire la rilevanza del motivo della democrazia diretta nel populismo americano, è necessario soffermarsi sulla chiave di spiegazione del “*populist republicanism*”, usata da alcuni studiosi per definire la base ideologica del *People's Party*. Secondo le letture degli anni '90 del Novecento, a partire dai lavori di Stanley Parsons<sup>36</sup>, di Huston<sup>37</sup> e poi di Thomas Goebel<sup>38</sup>, il repubblicanesimo populista era “un modello di economia politica che riconduceva le cause dell'oppressione dei monopoli, dei cartelli finanziari e delle corporazioni ai privilegi concessi dalle assemblee legislative e dai legislatori disonesti a soggetti privati”<sup>39</sup>. Esso si richiamava a un'idea repubblicana che mirava a preservare la libertà dei cittadini americani contro le diseguaglianze e i soprusi delle “nuove aristocrazie”, ed era, allo stesso tempo, populista per la sua “fiducia che il popolo avrebbe potuto correggere i difetti della politica e dell'economia americana”<sup>40</sup>. In questa forma di repubblicanesimo populista la sfiducia nelle istituzioni politiche e la ricerca di una forma di controllo politico sull'economia non veniva mai a sconfinare nella richiesta di un maggior controllo centrale. Al contrario, il repubblicanesimo populista si basava sui due fondamentali miti americani: quello della frontiera che avanza verso Ovest<sup>41</sup> e quello della libertà individuale. Il richiamo alla democrazia diretta, in questa chiave, non aveva una valenza rivoluzionaria o di critica radicale della politica, e non scalfiva la fede nell'individualismo e nel libero mercato. Semplicemente esso spostava parte delle istanze di controllo dallo Stato ai cittadini. Il carattere “conservatore” delle proposte populiste era evidente, anche in questo ambito, nel richiamo alla moralità delle istituzioni e nel riferimento costante alla tradizione americana antifederalista.

La difesa della democrazia diretta, a cui si ispiravano alcuni leader e alcune testate populiste, si ispirava a due fonti: la tradizione svizzera cantonale e democratica e la corrente politica degli antifederalisti americani – che veniva ripresa, secondo l'interpretazione dei populist, nella linea politica di Thomas Jefferson e poi di Andrew Jackson.

Il fronte antifederalista – che comprendeva personalità come Thomas Paine e Patrick Henry – offriva ai populist un riferimento per la legitti-

<sup>36</sup> Parsons (1973).

<sup>37</sup> Huston (1993).

<sup>38</sup> Goebel (1997).

<sup>39</sup> Goebel (2002, 5).

<sup>40</sup> Goebel (2002, 13).

<sup>41</sup> Turner (1921).

mazione delle loro rivendicazioni nella storia politica americana. Contro il fronte federalista, che, attraverso il sistema di *check and balances* e della rappresentanza politica, mirava esplicitamente a tutelare la repubblica e le assemblee dal rischio di “cedere all’impulso di improvvise e violente passioni e farsi trascinare da capi faziosi” e dai pericoli provenienti dalle richieste temporanee e mutevoli dei “cittadini, spinti da una qualche sfrenata passione o dalla speranza di illeciti guadagni”<sup>42</sup>, gli antifederalisti reclamavano una maggiore attenzione al “consenso dei governati” e, fra l’altro, all’adozione di forme di democrazia diretta. In questa prospettiva, gli antifederalisti richiedevano l’elezione diretta del presidente da parte del popolo, la sua non rieleggibilità, l’introduzione del *recall* dei senatori e il ricorso più frequente al *referendum*.

I protagonisti dei movimenti di democrazia diretta nel movimento populista furono Benjamin Urmer, James W. Sullivan, Eltweed Pomeroy e la *Direct Legislation League*. Il ricorso alla democrazia diretta era, per tutti, il rimedio naturale per ovviare alle distorsioni e alle diseguaglianze della corruzione governativa che, a sua volta, impediva al libero gioco dell’economia di mercato di fare il suo corso. La liberazione dalla corruzione e la lotta contro le interferenze dei grandi interessi economici nella politica avrebbero riportato all’equilibrio il mercato e la società, impedendo la concorrenza sleale. Il popolo doveva pertanto controllare direttamente le pratiche di governo e l’amministrazione pubblica. “Proponiamo – affermava un leader populista – l’iniziativa [popolare] e il *referendum* come modi di contendere, contro una manciata di pirati, giocatori d’azzardo e avvocati delle corporazioni, il potere che questi esercitano [...] per fini di saccheggio e di riconferire il potere alla massa del popolo a cui giustamente esso appartiene”<sup>43</sup>.

La discussione sulla democrazia diretta nei circoli populistici venne lanciata su una serie di pubblicazioni che analizzavano il modello svizzero di democrazia cantonale. A partire dai lavori di James W. Sullivan<sup>44</sup> e di William D. MacCrackan<sup>45</sup>, la pubblicistica americana si confrontava con l’esempio politico della Svizzera, che, per quanto idealizzato, dimostrava la fattibilità della democrazia diretta. A partire, allora, dalla discussione sul ruolo della democrazia diretta nella tradizione americana e in Svizzera, si sviluppò una discussione che mobilitò un ampio spettro di movimenti politici e movimenti agrari, fino a sfociare nella fondazione delle leghe per

<sup>42</sup> Hamilton, Madison, Jay (1997, 523).

<sup>43</sup> Bowne (1896).

<sup>44</sup> Sullivan (1892).

<sup>45</sup> MacCrackan (1892).

la democrazia diretta – *Direct Legislation Leagues* – che condussero delle battaglie politiche per l'introduzione di istituti di democrazia diretta a livello statale. Così, l'eredità della vicenda populista nella politica americana lasciò le sue tracce proprio nell'adozione di alcuni istituti di democrazia diretta, che furono approvati negli anni tra il 1890 e il 1920: la votazione a scrutinio segreto (*Australian Ballot*), le elezioni primarie, l'elezione diretta dei senatori. Le azioni delle *Direct Legislation Leagues* non solo portarono alla ribalta un tema che era stato accantonato dalla letteratura politica, ma rinforzarono la mobilitazione politica negli stati dell'Ovest. Ed è proprio in South Dakota, Oregon e soprattutto in California che vennero subito introdotti degli istituti di democrazia diretta.

In particolare, la pubblicazione del libro *Direct Legislation* di Sullivan del 1892 ispirò sia la formazione dei movimenti riformatori per la democrazia diretta, sia la diffusione di questa nel contesto di importanti organizzazioni sindacali. Esempi ne furono la AFL di Samuel Gompers, che adottò esplicitamente il metodo della democrazia diretta nella convenzione di Philadelphia del 1892, e, nei populisti, l'*Omaha Platform*. Gli scritti dei maggiori *reformers*, fra cui Eltweed Pomeroy, George H. Shibley e John Randolph Haynes, divennero imprescindibili punti di riferimento per i populisti e per le diverse organizzazioni sindacali.

La promozione della democrazia diretta, sostenuta dal *People's Party*, si accompagnava a una serie di istanze rivolte alla società e alla politica statunitensi: l'emancipazione politica delle masse, l'autonomia delle comunità locali, la richiesta di una forma più trasparente e radicale di democrazia, la richiesta di una maggiore eguaglianza e di una maggiore partecipazione politica, il controllo forte sull'economia da parte del popolo e la richiesta di de-istituzionalizzazione della politica, di riduzione degli apparati burocratici centralizzati. Con la democrazia diretta, e cioè con la richiesta del controllo del popolo sull'amministrazione pubblica e la riappropriazione del potere politico da parte dei cittadini, i populisti tentarono di conciliare argomenti che sembravano divergenti, e cioè la sfiducia nelle istituzioni e la richiesta del loro maggiore funzionamento. Uno dei maggiori esponenti della democrazia diretta, Pomeroy, organizzatore delle *Direct Legislation Leagues*, scrisse che “il governo rappresentativo non è una democrazia, ma è a metà strada verso la democrazia” mentre, al contrario, “con l'iniziativa popolare e il *referendum* avremo un governo che è democratico nelle sue forme”<sup>46</sup>. Così, la soluzione alla crisi capitalistica e ai problemi strutturali dell'economia conservava sia le istituzioni industriali sia il gioco del mer-

---

<sup>46</sup> Pomeroy cit. Goebel (1997, 36).

cato. Se il problema dell'economia era dovuto, in questa chiave, alla corruzione e alla distorsione dei meccanismi politici di vigilanza, il controllo del popolo, inteso come attore politico integerrimo e legittimo detentore del potere, avrebbe riportato la società americana all'eguaglianza e al benessere.

#### **4. Il *plain people***

Emerge chiaramente, dalle considerazioni che precedono, la difficile conciliazione nel populismo di soluzioni opposte per esigenze che nascevano da prospettive politiche divergenti. Il populismo richiedeva, in nome della rivendicazione di esigenze di equità sociale, il maggior controllo da parte dello Stato del rispetto delle regole del mercato e della concorrenza ma, insieme a queste, interventi diretti sulla moneta e sugli istituti di credito. Queste richieste sembrano in contrasto con la promozione di istituti di democrazia diretta, che avrebbero snellito le istituzioni politiche, sottraendo potere proprio a quelle istituzioni che avrebbero potuto controllare le grandi imprese e le banche, vale a dire lo Stato e le agenzie di controllo federali. Nel secondo caso – per i sostenitori della democrazia diretta – l'istanza di controllo sarebbe stata, infatti, non più la politica, ma il popolo stesso. I cittadini che avrebbero acquisito quella che più tardi Rosanvallon ha chiamato una funzione di sorveglianza “attiva”<sup>47</sup>.

Più che cercare di comprendere come fosse possibile la conciliazione di due esigenze così contrastanti, forse è necessario interrogarsi su cosa teneva insieme il populismo, inteso come una costellazione di interessi, immagini, esigenze profondamente diverse e contraddittorie. Il collante di questi movimenti che emerge negli studi e nelle fonti primarie è una particolare concezione di popolo, e cioè il “popolo produttore”, unito al di là delle divisioni di classe in una comunità di eguali ed erede dell'idea repubblicana americana, la cui azione politica mirava a ristabilire l'antica repubblica contro la corruzione delle *élites* politiche ed economiche. Il “repubblicanesimo radicale” dei populistici era fondato “sull'idea semplice che il produttore meritasse i frutti del suo lavoro, [...] che il lavoro creasse il valore”<sup>48</sup> e, pertanto, l'idea forte alla base del populismo era il popolo produttore.

Questa idea di ‘popolo’ ha connotazioni legate al contesto storico americano da Thomas Jefferson in poi. In essa il popolo non coincide con una classe inserita nella realtà produttiva e sociale del paese, ma rappresenta un'entità morale, l'insieme dei cittadini onesti che lavorano e che condivi-

<sup>47</sup> Rosanvallon (2012).

<sup>48</sup> McMath (1993, 51).

dono i valori solidi e semplici della vita giusta, il “plain people”<sup>49</sup>. Questa connotazione elastica e fluida di ‘popolo’ – il popolo come “significante vuoto” – permetteva di annoverare nella stessa entità situazioni diverse e, al contrario, di separare situazioni analoghe: è questa la ragione della bizzarra esclusione degli immigrati – “neri” e poi “cinesi” – dalla categoria di popolo e l’inclusione dei grandi proprietari terrieri e dei commercianti, che avevano interessi di classe molto diversi da quelli dei piccoli contadini, degli operai e dei braccianti<sup>50</sup>. Essa permetteva anche di tenere insieme modelli di società e di politica diversi, che ora sembrano agli studiosi contemporanei in contraddizione fra loro, ma allora non erano percepiti come fattori talmente in contrasto da minare l’unità politica del populismo e l’unità morale del popolo.

L’elasticità di questa idea di popolo era funzionale a un’ampia mobilitazione politica: attraeva consensi da diversi gruppi politici e sociali, che si identificavano tutti in essa. “Qui veniva costruita una comunità morale di cittadini autogovernati, non un conflitto fra classi economiche”<sup>51</sup>. L’idea indeterminata di “plain people” e la sua connotazione morale e unitaria devono inoltre essere messe in relazione con la mancanza di radicalità politica del movimento populista: il populismo americano non indicava chiaramente i propri nemici in alcune classi, ma nel modo in cui esse deviavano dal modello repubblicano di gestione del potere politico. Tantomeno il populismo attaccava il sistema capitalista; al contrario, mirava ad aggiustare i meccanismi inceppati della repubblica americana, agevolando il ritorno a una società che fosse equilibrata socialmente, economicamente equa, e, allo stesso tempo, regolata dal libero mercato e rispettosa dei valori fondanti della repubblica americana. Il ‘nemico’ del popolo costituiva, pertanto, un concetto altrettanto vago ed elastico che il ‘popolo’ stesso. La corruzione dei valori, lo sviamento dalle buone pratiche di governo e di amministrazione erano il “male”. Anche in questo caso, il “nemico” che avrebbe mobilitato le masse poteva essere identificato volta per volta in istanze e soggetti diversi: le ferrovie e i grandi imprenditori – perché corrotti – ma anche gli immigrati e le classi subalterne, che della corruzione del sistema approfittavano. Anche in tal caso, il discorso populista assumeva toni morali e quasi religiosi. Se i toni religiosi del discorso populista sono molto chiari nei discorsi e nelle varie piattaforme, è anche evidente, nella retorica populista, l’apologia dello spirito imprenditoriale dell’uomo della frontiera, e l’idea delle piccole

<sup>49</sup> McKenna (1974); Kazin (1995).

<sup>50</sup> Berlet, Lyons (2000); Lee (2006); Kazin (1995).

<sup>51</sup> Kazin (1995, 35).

comunità chiuse ma autonome, gelose della propria indipendenza. La cultura contadina, lo spirito imprenditoriale, l'interesse dei piccoli commercianti e le rivendicazioni operaie: molte istanze potevano specchiarsi nel prisma populista.

Il carattere indeterminato dell'idea di popolo del populismo americano è già iscritto nella sua genesi e nei suoi riferimenti alla specifica idea repubblicana di Jefferson e Jackson: già a partire dai due presidenti americani, che costituiscono i riferimenti simbolici del movimento populista, il popolo corrisponde a una vaga nebulosa di significati, morali e simbolici. Le contraddizioni interne al movimento populista originano da questo punto cruciale e sono state tematizzate dalla letteratura attuale, che tenta di trovare una coerenza nei movimenti politici e nel loro discorso. D'altra parte, la percezione delle contraddizioni e delle differenze interne al populismo rende oggi possibile comprendere la vastità di un movimento che inglobava al suo interno svariati interessi e classi sociali. Così possiamo ora capire come proprio l'indeterminatezza delle politiche populiste e la loro apparente contraddittorietà interna potessero costituire delle risorse importanti per la mobilitazione di ampi ceti sociali, tutti uniti in un'unica idea fondante di popolo, in un significante vuoto.

Inoltre sono proprio queste caratteristiche del populismo – la sua indeterminatezza, la sua connotazione morale e il suo sostanziale conservatorismo economico – a persistere nella storia politica americana: come vede anche Kazin<sup>52</sup>, il *New Deal* rappresenta in parte alcune istanze del populismo; ma, allo stesso tempo, anche i gruppi di destra che attaccavano le politiche di *welfare* si appellavano a temi e modi di comunicazione populistici<sup>53</sup>.

Il messaggio del populismo è, allora come ora, la rivolta del popolo contro la politica. Contro la sottrazione delle istituzioni politiche al controllo popolare, il popolo rivendica il diritto di “restituire il governo della Repubblica nelle mani del *plain people*, da cui esso origina”<sup>54</sup>. In questo caso, allora, comprendere come di volta in volta il ‘popolo’ si configuri nel discorso politico, includendo o escludendo istanze democratiche e liberali, e di quale popolo parli in concreto il populismo permetterebbe di affinare l'analisi storico-politica, in modo da definire la prassi politica dei populismi.

---

<sup>52</sup> Kazin (1995).

<sup>53</sup> Berlet, Lyons (2000, 122).

<sup>54</sup> *Omaha Platform* (1892).



## Bibliografia

- Berlet C., Lyons M.N. (2000), *Right-Wing Populism in America*, New York: Guilford Press.
- Bowler S., Donovan T. (2006), *Direct Democracy and Political Parties in America*, in "Party Politics", 12, 5: 649-69.
- Bowne C.W. (1896), *The Initiative and the Referendum*, in *The Arena*. Vol. XVI, Boston: Arena Publishing, 554-5.
- Campbell A. (1864), *The True American System of Finance: The Rights of Labor and Capital, and the Common Sense Way of Doing Justice to the Soldiers and Their Families; No Banks, Greenbacks the Exclusive Currency*, Chicago: Evening Journal Book and Job Print.
- Canovan M. (2002), *Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy*, in Mény Y., Surel Y. (a cura di), *Democracies and the Populist Challenge*, London: Palgrave, 25-44.
- Clanton G. (1998), *Congressional Populism and the Crisis of the 1890s*, Lawrence: University Press of Kansas.
- Ford L. K. Jr. (1988), *Origins of Southern Radicalism: The South Carolina Upcountry (1800-1860)*, New York: Oxford University Press.
- Formisano R.P. (2008), *For the People: American Populist Movements from the Revolution to the 1850s*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Goebel T. (1997), *The Political Economy of American Populism from Jackson to the New Deal*, in "Studies in American Political Development", 11, 1: 109-48.
- Goebel T. (2002), *A Government by the People*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Goodwyn L. (1978), *The Populist Moment. A Short History of the Agrarian Revolt in America*, Oxford: Oxford University Press.
- Hall S. (2017), *The Fateful Triangle. Race, Ethnicity, Nation*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Hamilton A., Madison J., Jay J. (1997), *Il Federalista*, Bologna: Il Mulino.
- Hannigan J.A. (1991), *Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis*, in "Sociological Analysis", 52, 4: 311-31.
- Hofstadter R. (1955), *The Age of Reform. From Bryan to F.D.R.*, New York: Vintage Books.
- Huston J.L. (1993), *The American Revolutionaries, the Political Economy of Aristocracy, and the American Concept of the Distribution of Wealth, 1765-1900*, in "The American Historical Review", 98, 4: 1079-105.



- Josephson M. (1934), *The Robber Barons: The Great American Capitalists, 1861-1901*, New York: Harcourt, Brace and World.
- Kazin M. (1995), *The Populist Persuasion*, New York: Basic Books.
- Kellog E. (1849), *Labor and Other Capital: The Rights of Each Secured and the Wrongs of Both Eradicated*, New York: Published by the Autor.
- Laclau E. (2007), *On Populist Reason* London: Verso.
- Lee M. J. (2006), *The Populist Chameleon: The People's Party, Huey Long, George Wallace, and the Populist Argumentative Frame*, in "Quarterly Journal of Speech", 92, 4: 355-78.
- MacCrackan W.D. (1892), *The Rise of the Swiss Republic*, London: Arena Publishing.
- Macpherson C.B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, London: Oxford University Press.
- McKenna G. (1974), *American Populism*, New York: Capricorn.
- McMath R. (1993), *American Populism. A Social History (1877-1898)*, New York: Hill and Wary.
- Morgan E.S. (1988), *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and in America*, New York: W. W. Norton.
- Omaha Platform* (1892), in "History Matters", <http://historymatters.gmu.edu/d/5361/>, [consultato il 5 giugno 2020].
- Palmer B. (1980), *Man over Money*, Chapel Hill: University of North Carolina.
- Palmer R.R. (1959), *The Age of Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, 2 voll., Princeton: Princeton University Press.
- Parsons S. B. (1973), *The Populist Context: Rural versus Urban Power on a Great Plains Frontier*, Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Parsons S.B. et al. (1983), *The Role of Cooperatives in the Development of the Movement Culture of Populism*, in "The Journal of American History", 64, 4: 866-85.
- Pollack N. (1967), *The Populist Mind*, New York: The Bobbs.
- Pollack N. (1990), *The Humane Economy: Populism, Capitalism and Democracy*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Riker G. (1997), *Goldbugs and Greenbacks. The Antimonopoly Tradition and the Politics of Finance in America, 1865-1896*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosanvallon P. (2012), *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Roma: LIT.
- Sanders E. (1999), *Roots of Reform: Farmers, Workers and the American State, 1877-1917*, Chicago: University of Chicago Press.

- Sullivan J.W. (1892), *Direct Legislation by the Citizenship through the Initiative and Referendum*, New York: True Nationalist Publishing Company.
- Turner F. J. (1921), *The Frontier in American History*, New York: Holt.
- Weir R.M. (1969), "*The Harmony We Were Famous For: An Interpretation of Pre-Revolutionary South Carolina Politics*", in "The William and Mary Quarterly", 26, 4: 473-501.

# “Un popolo innumerevole”

## Frantz Fanon e l’invenzione di una nazione

Stefano Visentin

**Abstract:** The entire work of Frantz Fanon is traversed by a theoretical and political critique of the method of the humanities and social sciences, accused of legitimizing European colonial rule. The struggle for the liberation of colonized peoples is thus intertwined with the construction of a new political conceptuality, based on the “direct protagonism” of the damned of the earth. Through the material and symbolic-linguistic mobilization generated by the struggle, the people take on the task of “inventing” a nation through built on new collective behaviors and institutions. In particular, it is the very composition of the people that acquires different characteristics from the sovereign people of the modern Western political tradition: rejecting any unitary and homogenizing obsession, the people of the damned of the earth appear to be crossed by heterogeneous subjects, who nevertheless find ways of acting in common in order to constitute a free nation.

**Keywords:** Frantz Fanon; Colonial Psychopathology; Peasantry; Lumpenproletariat; Women Struggle; Anti-colonial Nationalism.

*Mineur des Asturies mineur nègre de Johannesburg métallo de Krupp dur paysan de Castille vigneron de Sicile paria des Indes [...] garde rouge de la Chine soviétique ouvrier allemand de la prison de Moabit indio des Amériques [...]. Ouvrier blanc de Détroit péon noir d'Alabama peuple innombrable des galères capitalistes le destin nous dresse épaulement et reniant l'antique maléfice des tabous du sang nous foulons les décombres de nos solitudes.*

Jacques Roumain, *Bois d'ébène*, citato in Fanon 1952, 130

*This struggle may be a moral one, or it may be a physical one, and it may be both moral and physical, but it must be a struggle. Power concedes nothing without a demand. It never did and it never will [...]. The limits of tyrants are prescribed by the endurance of those whom they oppress.*

Frederick Douglass, *West India Emancipation Speech*

---

\* Università di Urbino “Carlo Bo” (stefano.visentin@uniurb.it)

## 1. L'impossibilità di essere oggettivo

La pazzia è uno dei mezzi che l'uomo ha a disposizione per perdere la sua libertà. Posso dire che, trovandomi in questa congiuntura, ho potuto misurare con sgomento quanto sia diffusa l'alienazione tra gli abitanti di questo paese. Se la psichiatria è la tecnica medica che si propone di consentire all'uomo di non essere più estraneo al suo ambiente, ho il dovere di dichiarare, che l'arabo, alienato cronico nel proprio paese, vive in uno stato di totale spersonalizzazione. Lo statuto dell'Algeria? Una disumanizzazione sistematica<sup>1</sup>.

Queste parole, tratte dalla lettera scritta al ministro residente francese dell'Algeria, segnano un passaggio decisivo della biografia politica di Frantz Fanon, e nel contempo chiariscono inequivocabilmente il suo "metodo", collegando in maniera indissolubile l'analisi e la terapia psichiatrica con l'intervento e la militanza politica: la cura dell'individuo con la lotta per la trasformazione della società. "I fatti d'Algeria – continua Fanon nella lettera – sono la conseguenza logica di un tentativo abortito di privare un popolo del suo cervello (*une tentative avortée de décérébraliser un peuple*)"<sup>2</sup>, sono cioè l'esito di un progetto di dominio coloniale che penetra nel corpo dei colonizzati, modificandone in profondità i movimenti somatici e l'esperienza psichica: trasformando le malattie psico-fisiche nella normalità della vita dell'individuo, e l'intera società algerina in un manicomio a cielo aperto. Di conseguenza, chi tenta di curare gli uomini per poi doverli restituire a un'esistenza sociale patogenica non può che riconoscere il fallimento di qualsiasi cura che non si rivolga direttamente all'intera popolazione, e che quindi ponga fine al dominio coloniale: "La mia decisione è di non conservare a ogni costo una responsabilità, col falso pretesto che non c'è altro da fare. Per i motivi che le ho detto la prego, signor ministro, di accettare le mie dimissioni e considerare concluso il mio lavoro (*mettre fin à ma mission*) in Algeria"<sup>3</sup>.

In realtà la "mission" di Fanon in Algeria non era affatto conclusa. Togliendo il camice del Dr. Fanon, Mr. Frantz (per riprendere una suggestiva immagine di Viola Carofalo<sup>4</sup>) entra nella resistenza algerina e dedica i restanti anni della sua vita alla militanza all'interno del Fronte di Liberazione Nazionale, spendendosi in una costante opera di dialogo con le altre realtà

<sup>1</sup> Fanon (2006, 60); trad. it. Fanon (2006, 63).

<sup>2</sup> Fanon (2006, 60); trad. it. Fanon (2006, 64).

<sup>3</sup> Fanon (2006, 62); trad. it. Fanon (2006, 65).

<sup>4</sup> Cfr. l'introduzione a Carofalo (2013), *Lo strano caso del Dr. Fanon e di Mr. Frantz*, 7-13.

africane in lotta e di riflessione politica negli articoli scritti soprattutto sulla rivista del Fronte, “El Moudjahid”<sup>5</sup>. Lo psichiatra militante diventa-filosofo militante<sup>6</sup>, applicando i risultati delle analisi condotte sui singoli individui durante gli anni di studio in Francia e di cura in Algeria allo scontro politico in atto tra la madrepatria francese e la sua colonia più importante: con le parole di Immanuel Wallerstein, “Fanon read Marx with the eyes of Freud, and read Freud with the look of Marx”<sup>7</sup>. In questo passaggio necessario – agli occhi di Fanon – dalla pratica psichiatrica alla lotta politica, ciò che rimane immutato è il metodo con il quale il medico antillano affronta il fenomeno del razzismo coloniale, dapprima nei suoi effetti sulla psiche dell’individuo, e successivamente come strumento di dominio, fisico e psicologico a un tempo, di un intero popolo. In entrambi i casi emerge con prepotenza il rifiuto di qualsiasi adesione alla dichiarata oggettività delle scienze umane, siano esse rivolte al singolo o alla società. Fin dall’introduzione al suo primo libro, *Pelle nera, maschere bianche*, scritto quando ancora si trovava in Francia e aveva appena concluso gli studi medico-psichiatrici, Fanon dichiara la sua idiosincrasia per qualsiasi tentativo di orientare la propria indagine secondo una metodologia che ricalchi quella dalle scienze naturali:

È buona educazione far precedere un’opera di psicologia da una serie di punti metodologici. Io non lo farò. Lascero il metodo ai botanici e ai matematici. C’è un punto in cui i metodi sono come riassorbiti (*Il y a un point où les méthodes se résorbent*). Mi posizionerò lì. Cercherò di scoprire le diverse posizioni che il negro adotta di fronte alla civiltà bianca<sup>8</sup>.

I metodi “si riassorbono”, tendendo a diventare eterei, e quindi inapplicabili, nel punto stesso in cui ogni posizionamento oggettivo appare impossibile; e questo punto, come afferma il testo alcune pagine più avanti, è quello in cui emerge la profonda connessione tra la scienza europea e le pratiche di assoggettamento razziale: “In questo studio mi sono proposto di toccare la miseria del Nero. Tattilmente e affettivamente. Non ho voluto essere oggettivo. Del resto non è vero: non ho potuto essere oggettivo”<sup>9</sup>. L’approccio oggettivo allo studio della realtà psichica e sociale delle colonie

<sup>5</sup> Sulla vita di Frantz Fanon prima e dopo l’Algeria cfr. Cherki (2006) e Macey (2012).

<sup>6</sup> Cfr. Hudis (2015), capp. 3 *The Engaged Psychiatrist: Bilda and the Psychodynamics of Racism* e 4 *The Engaged Philosopher: The FLN and the Algerian Revolution*.

<sup>7</sup> Citato in Fanon-Mendès France (2012, 11).

<sup>8</sup> Fanon (1952, 9); trad. it. Fanon (2015, 29).

<sup>9</sup> Fanon (1952, 70); trad. it. Fanon (2015, 90).

è sempre dalla parte del bianco, del colonizzatore<sup>10</sup>, nella misura in cui è la scienza a determinare in maniera definitiva e indiscutibile la gerarchia razziale, e di conseguenza la legittimità del dominio coloniale. Per questo secondo Fanon non è possibile affrontare un'analisi del fenomeno coloniale utilizzando come strumento euristico il metodo scientifico, poiché quest'ultimo coincide con lo sguardo del bianco, e di conseguenza non può che ribadire costantemente l'oggettività inscalfibile e immutabile dello *status quo*: "Poi mi è toccato affrontare lo sguardo bianco. Una pesantezza inconsueta mi oppresse. Il mondo vero sfidava la mia posizione (*Le véritable monde nous disputait notre part*)"<sup>11</sup>; e ancora: "Mi percorrevo con uno sguardo oggettivo (*Je promenai sur moi un regard objectif*), scoprii la mia nerezza, i miei caratteri etnici – e mi sfondarono il timpano, l'antropofagia, il ritardo mentale, il feticismo, le tare razziali, i negrieri"<sup>12</sup>. Oggettivo è che il nero è antropofago, ritardato, imprigionato in una inferiorità rispetto al bianco che non può essere messa in discussione o criticata, a meno che non si decida di collocarsi in una posizione altra, consapevolmente distinta da qualsiasi ipotetica neutralità dello sguardo scientifico<sup>13</sup>.

La critica all'oggettività del sapere europeo non si limita all'ambito della psicologia e dell'antropologia, ma, nel momento in cui Fanon entra nel FLN e comincia a scrivere nelle riviste della resistenza, si amplia fino ad abbracciare anche le scienze sociali. Così, nell'*Appendice* al testo *L'Algeria si svela*, pubblicata su "Résistance Algérienne" nel 1957, egli ricorda come sia "un dato costante degli intellettuali colonialisti quello di trasformare il sistema coloniale in "caso sociologico". Tale paese, si dirà, richiedeva e desiderava di essere conquistato (*sollicitait la conquête*)"<sup>14</sup>. Anche in questo caso, la posizione di neutralità ostentata dal metodo della sociologia coloniale impone ai colonizzati una posizione di inferiorità dalla quale, esattamente come per il singolo individuo, risulta impossibile emancipar-

<sup>10</sup> Credo sia evidente, a questa altezza, il debito di Edward Said nei confronti di Fanon; cfr. Said (1978).

<sup>11</sup> Fanon (1952, 89); trad. it. Fanon (2015, 110).

<sup>12</sup> Fanon (1952, 89); trad. it. Fanon (2015, 111).

<sup>13</sup> È interessante notare che in un testo recente Alenka Zupančič, recuperando una riflessione di Althusser su Marx e Freud, osserva come l'oggettività scientifica (da intendersi qui in un senso differente da quello che gli assegna Fanon) non possa essere ricercata in una supposta neutralità di quest'ultima, ma solo nella "capacità della teoria di occupare un punto di vista singolare e specifico all'interno della situazione. In questo senso l'oggettività è legata alla capacità di essere 'parziali' o 'partigiani'" Zupančič (2017); trad. it. (2018, 11).

<sup>14</sup> Fanon (2011, 47); trad. it. Fanon (2007, 62). Cfr. anche Fanon (2011, 129); trad. it. Fanon (2007, 120): "la scienza spolitizzata (*la science dépolitisée*), la scienza posta al servizio dell'uomo, nelle colonie è spesso un non senso".

si, a meno che non intervenga provvidenzialmente un popolo superiore, che si assume il compito – vero e proprio “fardello dell’uomo bianco” – di condurre per mano verso la civiltà i propri “fratelli” minori. Come ha ricordato Louis Sala-Molins in un saggio affilato sulle contraddizioni dell’Illuminismo, nello spazio coloniale, segnato dal dominio europeo e dal sistema schiavile, il nero non ha possibilità di conoscere – e tanto meno di pronunciare – la verità, perché la verità è sempre “bianca”<sup>15</sup>.

Se dunque l’oggettività della verità scientifica occidentale schiaccia il colonizzato, bloccandolo in una posizione di rigida passività, al punto da rendere indistinguibile il suo assoggettamento della sua soggettività<sup>16</sup>, la sola possibilità che rimane a quest’ultimo per rompere il dispositivo di sapere-potere che lo ingabbia è quella di rifiutare in blocco proprio la presunta neutralità della scienza: rifiutarla da una prospettiva epistemologica, ma ancora di più da un posizionamento pratico. Per il colonizzato si tratta cioè di riconoscere come la propria posizione sia sempre storicamente e politicamente determinata (perfino a livello di inconscio collettivo, come chiarisce la critica a Jung in *Pelle nera maschere bianche*<sup>17</sup>), sia cioè l’esito di un costrutto artificiale dello spazio (tanto materiale quanto simbolico) che ha una connotazione strutturalmente razziale e razzista, a partire dalla quale il mondo viene diviso e ordinato gerarchicamente: il manicheismo coloniale è al tempo stesso la causa e la conseguenza del potere delle nazioni occidentali sui popoli del resto del globo<sup>18</sup>, nonché lo strumento

<sup>15</sup> Sala-Molins (1992, 14). Sulla critica fanoniana dell’epistemologia, ma soprattutto della politica, dell’Illuminismo europeo cfr. Langman (2002).

<sup>16</sup> Cfr. a proposito Renault (2012, 56): “Il colonialismo non cerca solo di imporre il proprio dominio, di sottomettere i corpi colonizzati; ma cerca anche di conquistarne le menti, di penetrarne le coscienze, di ottenere, anche estorcendolo, il consenso del colonizzato al suo stesso asservimento. In questo dispositivo la confessione è un elemento essenziale. Quel che desidera il colonizzatore è che, per il colonizzato, *dire il vero* su di sé non significhi niente di più che autenticare la verità coloniale. Si tratta di una verità che, per essere fondata, deve essere detta da colui che ne verrà soggiogato – e qui si ha già un segno della precarietà e delle insicurezze che affliggono il potere coloniale. Riassumendo, quel che la confessione coloniale cerca di produrre la perfetta identità di *soggettivazione e assoggettamento* del colonizzato”.

<sup>17</sup> “Jung confonde istinto e abitudine. Secondo lui, in effetti, l’inconscio collettivo è solidale con la struttura celebrale, i miti e gli archetipi sono degli engrammi permanenti della specie. Spero di aver dimostrato che non è così e che in realtà questo inconscio collettivo è culturale, cioè acquisito” Fanon (1952, 152); trad. it. Fanon (2015, 172).

<sup>18</sup> Cfr. Renault (2009, 28): “La spazialità essenziale nell’immaginario del razzismo è una formula che si incontra continuamente nei discorsi discriminatori come nelle teorizzazioni e nelle critiche del razzismo: l’essere connotato razzialmente è quello che ‘deve stare al suo posto’. La differenza culturale e razziale si esprime in termini di luoghi, di posizioni. [...] È proprio della situazione coloniale proibire ogni riconciliazione dei termini e rinforzare al contrario la loro polarizzazione. Le due zone, occupate rispet-

principale per l'esercizio di uno sfruttamento assoluto dei corpi e delle risorse locali. E tuttavia una simile presa di consapevolezza si muove su un piano ben diverso dal processo dialettico che Hegel aveva attribuito al rapporto servo-padrone, e che conduceva al riconoscimento reciproco. Nelle pagine conclusive di *Pelle nera maschere bianche*, dedicate a "Il nero ed Hegel", Fanon mostra proprio l'impossibilità per il colonizzato di dare vita a un percorso di emancipazione che passi attraverso la costruzione di una qualsiasi reciprocità con il colono: un'impossibilità fondata sulla differenza incolumabile che il dominio coloniale ha istituito tra i due soggetti, rappresentata icasticamente dallo sguardo del bianco che si impone dall'alto – come nel caso paradigmatico del guardiano a cavallo degli schiavi al lavoro nelle piantagioni, ai quali, di contro, è impedito con la violenza di sollevare il capo per poter osservare il proprio padrone<sup>19</sup>. Il carattere necropolitico del lavoro nelle colonie<sup>20</sup>, così come la perfetta sostituibilità dei corpi degli schiavi nelle piantagioni, negano a priori ogni possibilità di un confronto, anche polemico, tra il bianco e il nero, annichilendo qualsiasi spazio di comunicazione tra i due; per questo, come avremo modo di vedere più in dettaglio, qualsiasi movimento di emancipazione non può che prendere avvio da una assenza di comprensione da parte del colono di ciò che sta avvenendo: "L'occupante non capisce più. La fine del razzismo comincia con un'incomprensione improvvisa (*une soudaine incompréhension*)"<sup>21</sup>.

La critica fanoniana al metodo della scienza europea si articola dunque nel tentativo di dare forma a una nuova concettualità, che si liberi una volta per tutte del principio della rappresentazione "oggettiva" della cosa nella parola, per cercare invece di dare vita a una "pratica differenziale"<sup>22</sup> capace di trasformare la prospettiva dalla quale osservare il fenomeno coloniale,

---

tivamente dal colonizzatore e dal colonizzato, sono separate da una *linea di divisione* che, come la *linea di colore* proposta da Du Bois, materiale e immaginaria, oggettiva e (inter)soggettiva".

<sup>19</sup> "Spero di avere mostrato che il padrone qui differisce essenzialmente da quello descritto da Hegel. Per Hegel vi è reciprocità, qui il padrone se ne frega della coscienza del servo. Non reclama il riconoscimento di quest'ultimo, ma il suo lavoro" Fanon (1952, 179; trad. it. Fanon (2015, 197).

<sup>20</sup> Il rinvio è ovviamente a Mbembe (2003).

<sup>21</sup> *Razzismo e cultura*, in Fanon (2006, 52); trad. it. Fanon (2006, 55). L'impossibilità di comprendere da parte del colono francese, anche di quello "in buona fede", è ribadita nello scritto *Lettera a un francese* (Fanon 2006, 55-58); trad. it. Fanon (2006, 59-62).

<sup>22</sup> Così de Oto (2016, 63), a proposito del progetto epistemologico fanoniano: "no se trata, de manera más contundente, del problema de representar las cosas adecuadamente, como una suerte de "verdad negra" subyacente a la espera de su oportunidad histórica de dar cuenta de lo real, sino que se trata de una práctica diferencial con respecto al mundo dado y creado por el colonialismo".



tanto nella sua determinazione storica, quanto nel suo carattere sistemico. Tale approccio implica una sostanziale convergenza tra teoria e pratica, assegnando alla loro stretta collaborazione il compito di rivoluzionare l'esistente<sup>23</sup>. In particolare, per quanto riguarda la costruzione di un nuovo “popolo” e di una nuova “nazione” attraverso la lotta anticoloniale, si tratta di comprendere in che misura, pur conservando la medesima terminologia della modernità occidentale, Fanon cerchi di dare forma a un differente impianto teorico che operi sulla semantica di questi termini per imporre una radicale revisione sul versante teorico, che nel contempo apra la possibilità di attraversare spazi mai frequentati dall'agire politico. Con le parole di Alejandro de Oto, per Fanon “la descolonización se presenta *como una sociogenia* en la que la principal tarea es abrir el campo de posibilidades de representación no creadas ni contenidas en el colonialismo”<sup>24</sup>.

## 2. Psicopatologia della condizione coloniale: la violenza come terapia

L'intera opera di Fanon è attraversata dalla consapevolezza che i popoli colonizzati sono assoggettati da un dominio che li determina fin nelle loro fibre più intime, identificandoli individualmente e collettivamente. La violenza coloniale si imprime sui corpi e sulle menti dei singoli e dei gruppi, portandoli al parossismo di un'impossibile identificazione nei confronti del soggetto bianco, dal quale essi vengono costantemente respinti perché indegni in quanto neri<sup>25</sup>. L'impossibilità di “restare al proprio posto” e, nel contempo, di diventare altro da sé, coltivando un progetto di civilizzazione che è barrato dalla linea del colore, neutralizza qualsiasi tentativo di emanciparsi che non sia dettato dalle decisioni e dai tempi del colono: “Il Bianco è un padrone che permesso ai suoi servi di mangiare alla sua tavola”<sup>26</sup>. Fin-

<sup>23</sup> Cfr. quanto sostiene in un'intervista Neil Gibson (Munif 2012, 2): “If you look at the first pages of *Black Skin White Masks*, where he is critical of scientific methods, to the final pages of the *Wretched of the Earth*, where he talks about working out new concepts, the question is how and on what basis do you work on new concepts with the goal of human freedom? For Fanon, becoming actional is connected to his idea of a new humanism, which is explicitly critical of European humanism so intimately connected with colonialism. So, it is not simply about finding new concepts from anywhere, but being both critical and self-critical and also being very open to what is happening on the ground”.

<sup>24</sup> de Oto (2009, 27; corsivo mio).

<sup>25</sup> Sui meccanismi psichici di questa impossibile identificazione cfr. Renault (2011), cap. 1 «*Malaise dans la civilisation*». *Le monde colonial et le schème du double*.

<sup>26</sup> Fanon (1952, 178); trad. it. Fanon (2007, 197).

tantoché il nero rimane imprigionato nella sua identità, nessun movimento, nessuna trasformazione che non sia decisa dal colono appare possibile: il colonizzato è sempre agito da fuori, da un soggetto altro che si impone su di lui, anche quando gli concede una sempre parziale e relativa libertà<sup>27</sup>.

Attraverso il combinato disposto del controllo della verità esercitato dalla scienza coloniale e del monopolio della violenza garantito dalla presenza delle cannoniere nei porti africani, i colonizzati vengono trasformati in uno strano ibrido tra l'uomo e l'animale<sup>28</sup>, da studiare con l'attenzione dello zoologo, ma dal quale tenersi a distanza e, se necessario, sapersi difendere con la forza. Se individualmente il colonizzato è rappresentato come una bestia selvaggia, trascinata da pulsioni primarie e priva di consapevolezza – quelle stesse passioni che l'uomo bianco ha saputo, nel corso dei secoli, disciplinare al punto da diventare pienamente “proprietario di sé”<sup>29</sup> –, sul piano collettivo il paragone più utilizzato è invece quello con il mondo degli insetti (si pensi alle descrizioni dei quartieri abitati dagli Arabi, più simili ad alveari o a formicai che a spazi abitati da esseri umani<sup>30</sup>): un mondo di individui seriali, privi di qualsiasi elemento distintivo, e pertanto sostituibili e sacrificabili come lo sono appunto le formiche o le api all'interno del loro ecosistema. Impossibilitato a muoversi nello spazio come nel tempo, tanto nella sua condizione singolare di schiavo/suddito/essere inferiore, quanto in quella collettiva di “popolo senza storia” – perché è il colono che “fa la storia e sa di farla”<sup>31</sup> – al colonizzato non rimane che una possibilità:

l'immobilità a cui il colonizzato è condannato non può essere rimessa in discussione che dalla sua decisione di metter fine alla storia della colonizzazione, alla storia del saccheggio, per far esistere la storia della nazione (*pour faire exister l'histoire de la nation*), la storia della decolonizzazione<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> “Un giorno, un bravo padrone bianco che aveva una certa influenza ha detto ai suoi amici: ‘Siamo gentili con i negri...’. Allora i padroni bianchi, brontolando, perché era pur sempre difficile, hanno deciso di innalzare (*ont décidé d'élever*) gli uomini-macchine-bestie al rango supremo di uomini” Fanon (1952, 178); trad. it. Fanon (2015, 197).

<sup>28</sup> “A volte tale manicheismo spinge fino in fondo la sua logica e disumanizza il colonizzato. A rigor di termini, lo animalizza” Fanon (2002, 45); trad. it. Fanon (2000, 9).

<sup>29</sup> Sull'impianto lockeano dell'antropologia politica moderna e sul suo nesso con l'antropologia coloniale cfr. Mezzadra (2008, cap. II *Immagini della cittadinanza nella crisi dell'antropologia politica moderna*).

<sup>30</sup> “La città del colonizzato [...] è un mondo senza interstizi, gli uomini stanno gli uni sugli altri, le capanne le une sulle altre [...]. La città del colonizzato è una città accovacciata, una città in ginocchio, una città piegata su se stessa” Fanon (2002, 42-43); trad. it. Fanon (2000, 6).

<sup>31</sup> Fanon (2002, 53); trad. it. Fanon (2000, 16).

<sup>32</sup> Fanon (2002, 53); trad. it. Fanon (2000, 16).

Ma la storia di un popolo che lotta contro il colonialismo per costruire la sua nazione non può seguire i passi della storia delle nazioni europee, non può cioè rappresentarsi come la vicenda di un graduale e progressivo superamento degli aspetti passionali e irrazionali, grazie al percorso civilizzante della ragione – perché per molti versi è quella stessa ragione che ha rischiarato il cammino dei popoli europei ad aver contribuito all’assoggettamento di tutti gli altri: la storia della lotta per l’emancipazione dal dominio coloniale deve essere un’altra storia, raccontata da un punto di vista differente, e nel contempo agita secondo un criterio assolutamente originale: “La decolonizzazione, che si propone di mutare l’ordine universale, è [...] un programma di disordine assoluto”<sup>33</sup>, nella misura in cui si propone di spezzare una volta per tutte l’ordine manicheo che regna nelle colonie. Il principale strumento di rottura di tale ordine è, come Fanon afferma ripetutamente nel primo capitolo dei *Dannati della terra*, la violenza, nelle sue molteplici sfaccettature. La violenza anticoloniale segna prima di tutto un nuovo inizio, o per meglio dire un “vero” inizio della storia per i popoli colonizzati, spezzando il tempo omogeneo del dominio colonialista con un movimento analogo a quello prodotto dagli eventi rivoluzionari della modernità<sup>34</sup>: “I colonizzati sono persuasi che la loro sorte si gioca adesso. Vivono in un’atmosfera apocalittica e ritengono che nulla deve loro sfuggire [...]. Il colonizzato, l’uomo sottosviluppato sono oggi animali politici nel senso più planetario del termine”<sup>35</sup>. Attraverso la lotta violenta il colonizzato esce da un’esistenza – individuale e collettiva – dominata dalle “maschere bianche”, passando attraverso una forma di conoscenza intuitiva<sup>36</sup> che, senza abbandonarsi all’irrazionalismo, rifiuta tuttavia la mediazione della razionalità coloniale. Se la violenza nelle colonie ammutoliva il nero,

---

<sup>33</sup> Fanon (2002, 40); trad. it. Fanon (2000, 3).

<sup>34</sup> Si pensi ad esempio, alle parole di Thomas Paine in *Common Sense* (1776): “È in nostro potere di ricostruire il mondo. Una situazione quale la presente non si è mai data dai giorni di Noè. La nascita di un nuovo mondo è a portata di mano” Paine (2000, 51). A tale proposito, Miguel Mellino sottolinea il fatto che “tanto il modernismo rivoluzionario quanto l’umanesimo radicale di Fanon appaiono ampiamente attraversati da ciò che Badiou definisce come ‘passione del reale’”, ovvero dalla “consapevolezza dei soggetti dell’essere giunti a un punto di non ritorno, alla soglia di uno scontro decisivo, di una lotta finale, apocalittica, definitiva, redentiva” Mellino (2013).

<sup>35</sup> Fanon (2002, 79); trad. it. Fanon (2000, 41). Per un approfondimento di questo tema rinvio a Visentin (2014). Sulla violenza come forma di “riabilitazione” cfr. Kebede 2001, mentre Robert Young, definisce la violenza in Fanon come un processo di “detraduzione”, riprendendo un concetto riportato in auge dagli studi postcoloniali Young (2003).

<sup>36</sup> La violenza “è l’intuizione che hanno le masse colonizzate che la loro liberazione deve farsi, non può farsi, se non con la forza” Fanon (2002, 72); trad. it. Fanon (2000, 34).

costringendolo a subire passivamente la “verità bianca”, ora invece, nella misura in cui è assunta dal colonizzato, essa diventa un atto conoscitivo: la violenza non è muta, ma parla, è “la parola d’ordine d’un partito politico”: una parola nuova, scandalosa nell’impazienza che esprime e nel rovesciamento dei ruoli che genera: “Alla teoria dell’ “indigeno male assoluto” corrisponde (*répond*) la teoria del ‘colono male assoluto’”<sup>37</sup>; “*répond*”, cioè risponde e nel contempo vi si oppone).

La dimensione corporea della violenza, attraverso la quale “il colonizzato [...] scopre che la sua vita, il suo respiro, i battiti del suo cuore sono gli stessi del colono”<sup>38</sup> non è semplicemente l’esplosione irrazionale e incontrollabile di un’energia per troppo tempo tenuta a freno: non si trova in Fanon una valorizzazione dell’atto violento in quanto tale, come espressione assoluta della “vera” soggettività di un popolo colonizzato<sup>39</sup>, poiché quello che ne definisce l’efficacia emancipatrice è la valenza linguistica e addirittura epistemica<sup>40</sup>; i corpi non solo si mettono in movimento, spezzando le divisioni manichee della colonia, ma anche interagiscono tra loro, superando quella serialità irrelata alla quale li condannava il dispositivo coloniale di sapere-potere<sup>41</sup> e costruendo inedite forme di vita<sup>42</sup>, che si concretizzano in processi di organizzazione e di soggettivazione individuale e collettiva<sup>43</sup>:

---

<sup>37</sup> Fanon (2002, 89); trad. it. Fanon (2000, 50).

<sup>38</sup> Fanon (2002, 48); trad. it. Fanon (2000, 11).

<sup>39</sup> “Poiché vogliamo un’Algeria democratica e rinnovata, poiché crediamo non si possa, da un lato, elevarsi e liberarsi e, dall’altro, precipitare; per questo condanniamo, col cuore pieno di tristezza, i fratelli che si sono gettati nell’azione rivoluzionaria con la brutalità quasi fisiologica (*la brutalité presque physiologique*) provocata e alimentata da un’oppressione secolare” *L’anno V della rivoluzione algerina*, in Fanon (2011, 7); trad. it. Fanon (2007, 32-33).

<sup>40</sup> Sul nesso corporeità-linguaggio cfr. de Oto (2016, 60-62). Credo sia superfluo ricordare che nella riflessione fanoniana sulla violenza non vi è alcun elemento nostalgico che esorti alla ricostituzione di una comunità primigenia, antecedente al colonialismo, sebbene il suo rapporto con il concetto di “negritudine” sviluppato da Aimé Césaire non sia privo di ambivalenze; su questo aspetto cfr. Nielsen (2013), che, citando Spivak, parla di uno “strategic essentialism” in Fanon.

<sup>41</sup> “La condizione primaria della sottomissione totale è la solitudine: la mancanza di rispecchiamento negli altri, l’incapacità a cogliere concretamente ciò che di comune ci avvicina, l’essere profondamente isolati comporta l’impossibilità di costruire il senso della nostra esistenza, rendendoci soggetti patologici” Carofalo (2013, 161).

<sup>42</sup> Cfr. Renault (2009, 37): “Fanon fa così propria la concezione fenomenologica del linguaggio difesa da Merleau-Ponty per il quale le diverse lingue sono altrettanti ‘modi per il corpo umano di celebrare il mondo e, in definitiva, di viverlo’ (Merleau-Ponty 1945, 259). Esse sono in questo senso ciò che si può chiamare delle *forme di vita*”.

<sup>43</sup> Su questa capacità individualizzante della violenza si innesta la possibilità di un confronto tra la riflessione di Fanon e quella di Gilbert Simondon; cfr. in proposito Amaro, Khan (2020).

L'intellettuale colonizzato aveva imparato dai suoi maestri che l'individuo deve affermarsi. La borghesia colonialista aveva conficcato a colpi di maglio nella mente del colonizzato l'idea di una società di individui in cui ognuno si rinchioda nella sua soggettività, in cui la ricchezza è quella del pensiero. Ora il colonizzato che avrà la fortuna di seppellirsi tra il popolo (*s'enfourir dans le peuple*) durante la lotta di liberazione scoprirà la falsità di questa teoria. Le forme di organizzazione della lotta gli proporranno un vocabolario insolito<sup>44</sup>.

Prima di analizzare la genesi di questo “*vocabulaire inhabituel*”, che grazie alla lotta per la liberazione spezza gli usi consolidati e imposti dal potere coloniale, vale la pena soffermarsi brevemente ancora su quell'incomprensione del colono che emerge dal carattere inedito della violenza anticoloniale: se infatti non c'è spazio per un confronto, non c'è comunicazione che non sia subito una presa di distanza radicale, nel contempo non c'è costruzione di un soggetto collettivo che non sia contemporaneamente una denuncia del nazionalismo colonialista. Di questa alterità e della sfida che essa pone il colono si rende conto soltanto quando comprende la portata dello scontro in atto, il fatto cioè che esso mette in discussione le radici stesse della sua nazione. Tali radici non sono soltanto materiali, ma hanno una fondamentale componente ideologica: da un lato, infatti, “L'Europa è letteralmente la creazione del Terzo Mondo. Le ricchezze che la soffocano sono quelle che sono state rubate ai popoli sottosviluppati. I porti dell'Olanda, Liverpool, i docks di Bordeaux e di Liverpool specializzati nella tratta dei negri, devono la loro fama ai milioni di schiavi deportati”<sup>45</sup>; dall'altro, come afferma Fanon in *Razzismo e cultura*, ogni “paese coloniale è un paese razzista. Se in Inghilterra, in Belgio, in Francia, a dispetto dei principi democratici che queste nazioni professano, esistono ancora dei razzisti, sono proprio questi ad aver ragione contro l'intero paese (*ce sont ces racistes qui, contre l'ensemble du pays, ont raison*)”<sup>46</sup>. Per questa ragione, quando la ribellione coinvolge l'intera popolazione algerina, in Francia lo scontro assume i caratteri di una guerra nazionale, per la quale ne va dell'esistenza stessa del popolo francese<sup>47</sup>. La nascita di una nazione algerina mette in discussione l'esistenza della Francia come nazione colo-

<sup>44</sup> Fanon (2002, 49); trad. it. Fanon (2000, 13).

<sup>45</sup> Fanon (2002, 99-100); trad. it. Fanon (2000, 57).

<sup>46</sup> Fanon (2006, 48); trad. it. Fanon (2006, 52).

<sup>47</sup> “Dal 1956 in poi la nazione francese accetta la guerra d'Algeria. La Francia vuole la guerra, diranno esplicitamente Guy Mollet e Bourguès-Maunoury, e il 14 luglio il popolo parigino manifesterà ai paracadutisti torturatori di Massu la profonda riconoscenza della patria. A questo punto i liberali abbandonano la lotta” *Gli intellettuali e i democratici francesi di fronte alla Rivoluzione algerina*, in Fanon (2006, 85-86); trad. it. Fanon (2006, 86).

niale, se non come nazione *tout court*: per questo la reazione francese non potrà che essere quella di tentare con ogni mezzo di bloccare il processo di costituzione dell'Algeria come nazione indipendente<sup>48</sup>. Emerge così il carattere strutturalmente razziale e coloniale delle nazioni europee, tale per cui la fine del colonialismo significa molto di più della perdita di un bacino di materie prime da sfruttare o di un mercato da invadere: significa la messa in discussione delle fondamenta nazionalistiche dello Stato, che fanno tutt'uno con la pretesa superiorità del popolo francese e con il suo dominio su altri popoli. Per questa ragione, continua Fanon, il FLN non può rivolgersi ai Francesi per cercare un compromesso, né è possibile accettare "la pretesa di vincoli speciali con la Francia", poiché tale richiesta non è altro che "un modo di garantire certe forme di sfruttamento del popolo algerino. Il che significa incontestabilmente dar prova di non aver capito affatto le prospettive rivoluzionarie della lotta nazionale"<sup>49</sup>.

Se, dunque, il colonialismo francese non ha contribuito in alcun modo al progresso del popolo algerino e alla sua "civilizzazione", con buona pace di chi pensa che sia necessario seguire le orme dei colonizzatori per intraprendere il cammino verso la modernità<sup>50</sup>, d'altra parte questa presa d'atto implica un problema di portata ancora maggiore, con il quale Fanon e tutto il popolo in lotta deve necessariamente confrontarsi: come è possibile dare vita a una nazione indipendente che non rispecchi i tratti coloniali e razziali, o comunque gerarchizzanti ed escludenti, del nazionalismo europeo? Come è possibile disinnescare l'abbraccio mortale tra nazione e colonialismo? Nel trovare risposta a questo interrogativo il popolo algerino affronta la sua prova del fuoco, quasi più importante della stessa lotta per la liberazione: "Il combattente algerino non lotta solo contro i paracadutisti torturatori. Il più delle volte si misura con dei problemi di edificazione,

---

<sup>48</sup> "La nazione francese, tramite i suoi cittadini, impedisce (*s'oppose*) all'Algeria di esistere come nazione" *Gli intellettuali e i democratici francesi di fronte alla Rivoluzione algerina*, in Fanon (2006, 90); trad. it Fanon (2006, 89).

<sup>49</sup> *Gli intellettuali e i democratici francesi di fronte alla Rivoluzione algerina*, in Fanon (2006, 95 e 96); trad. it. Fanon (2006, 93).

<sup>50</sup> "Non esiste un'entità nuova nata dal colonialismo. Il popolo algerino non ha accettato che l'occupazione si trasformasse in collaborazione. I francesi in Algeria non hanno coabitato con il popolo algerino. Poco o tanto, lo hanno solo dominato" *Decolonizzazione e indipendenza*, in Fanon (2006, 119); trad. it Fanon (2006, 111). Il riferimento alla "collaborazione" è un chiaro richiamo al regime di Vichy durante l'occupazione tedesca della Francia. D'altro canto, "Il popolo colonialista potrà guarire dal suo razzismo e dalla sua menomazione morale (*de son infirmité spirituelle*) solo quando accetterà realmente di considerare la sua ex colonia (*l'ancienne possession*) come una nazione assolutamente indipendente" *Decolonizzazione e indipendenza*, in Fanon (2006, 123); trad. it Fanon (2006, 114).

costruzione e invenzione della città (*invention de la cité*). Per questo il colonialismo ha perso per sempre la partita in Algeria”<sup>51</sup>.

### 3. Popolazione, popolo, nazione

Come risultava chiaro già dalla critica della dialettica servo-padrone hegeliana sviluppata in *Pelle nera, maschere bianche*, nessuna mediazione con il potere bianco può offrire un contributo positivo alla nascita di un popolo algerino libero: nulla del sistema coloniale può essere mantenuto in vita nella comunità post-coloniale, tanto meno un rapporto speciale con la ex-madrepatria: “Ogni richiamo ad “antichi legami” o a “comunità” assurde è una menzogna e un’astuzia. Da circa quattro anni il popolo algerino sta dimostrando che questa menzogna e quest’astuzia non valgono più nulla (*ne son plus à la mesure*) contro la sua verità e la sua volontà”<sup>52</sup>. Lo scontro incommensurabile (privo di una “misura” comune) e non dialettizzabile tra la nazione coloniale e la nascente nazione decolonizzata è forse leggibile, piuttosto che attraverso il riferimento hegel-marxiano, recuperando la teoria degli umori di Machiavelli<sup>53</sup>, che vede nella contrapposizione tra Grandi e popolo (nel caso specifico fanoniano: tra colonialisti e colonizzati) un dualismo che non può sciogliersi in alcuna sintesi superiore, ma proprio nella misura in cui mantiene la separazione tra i due umori è in grado di dare vita a nuove forme di organizzazione politica, in particolare a quella repubblica tumultuaria che costituisce una solida garanzia per la libertà popolare<sup>54</sup>. La verità e la volontà del popolo algerino si misurano

---

<sup>51</sup> *Decolonizzazione e indipendenza*, in Fanon (2006, 120); trad. it. Fanon (2006, 112); traduzione modificata.

<sup>52</sup> *Decolonizzazione e indipendenza*, in Fanon (2006, 1239); trad. it. Fanon (2006, 114). Sul rapporto tra Fanon e la dialettica hegeliana sono stati scritti molte pagine: oltre al “classico” volume di Sekyi-Otu (1996), tra i saggi più recenti citiamo Ciccariello-Maher (2017) e Drexler-Dreis (2018).

<sup>53</sup> Ho trovato un solo saggio che affronta il tema di un confronto tra Machiavelli e Fanon (Tucker 1978), ma l’autore non prende in considerazione la dottrina machiavelliana degli umori.

<sup>54</sup> “Io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a’ romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a’ buoni effetti che quelli partorivano; e che e’ non considerino come e’ sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de’ grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma” Machiavelli (1971, 82). Sull’importanza dei tumulti popolari nel pensiero di Machiavelli cfr. Raimondi (2015), e la bibliografia presente nel saggio.



dunque con la creazione di quel “vocabolario insolito”, di cui abbiamo già riconosciuto l’origine nella lotta per la liberazione e nell’organizzazione che essa produce.

Come Fanon scrive in *L’anno V della rivoluzione algerina*, “In questa guerra, l’intero popolo algerino (*le peuple dans sa totalité*) si è mobilitato, l’intero popolo ha dovuto investire tutte le proprie risorse, fino a quelle più nascoste”<sup>55</sup>; e, poco più avanti:

Il popolo sottosviluppato deve dimostrare, con la potenza della propria lotta, di avere la capacità di costituirsi in nazione (*se constituer en nation*) e, con la purezza di ogni suo gesto, di essere anche nel più piccolo dettaglio un popolo trasparente, in grado di controllare se stesso (*le peuple plus transparent, le plus maître de soi*). Ma tutto ciò non è affatto facile<sup>56</sup>.

Anche a costo del rischio di cadere in uno storicismo di matrice teleologica<sup>57</sup>, Fanon innesta la lotta del popolo algerino in un progetto nazionale: il diventare collettivo dello scontro con la forze coloniali, la socializzazione e l’organizzazione della violenza contro gli oppressori<sup>58</sup>, sono strumenti indispensabili affinché un “popolo sottosviluppato” si faccia “transparent”, trasformandosi da una popolazione assoggettata e inconsapevole in un soggetto politico in grado di prendere il destino nelle proprie mani. Il riferimento al concetto di popolazione non vuole essere casuale: nell’articolo per “El Moudjahid” del 10 settembre 1957, intitolato *Delusioni e illusioni del colonialismo francese*, Fanon illustra il processo di liberazione del popolo algerino attraverso la compresenza di tre figure contrastanti: la popolazione, che ne rappresenta il carattere frammentato, e dunque passivo e manipolabile, sul quale il dominio francese tenta di intervenire per neutralizzare l’insurrezione: “Si cerca concretamente un segno, nella popolazione, di correnti

---

<sup>55</sup> Fanon (2011, 5); trad. it. Fanon (2007, 31).

<sup>56</sup> Fanon (2011, 6); trad. it. Fanon (2007, 32).

<sup>57</sup> Una lettura tendenzialmente storicistica del pensiero politico fanoniano, sviluppata attraverso il confronto con Engels, è presente in Bourgi, Williams (1973). Tuttavia, nonostante alcuni passi delle sue opere possano offrire un sostegno a questa interpretazione, mi sembra che ben più numerose siano le indicazioni di una volontà da parte dell’autore di valorizzare la dimensione contingente e “aperta” della storia della decolonizzazione.

<sup>58</sup> “Violence, Fanon says, to be effective has to become socialized. It is given the requisite social direction when it is utilized as part of a rationally-planned collective revolutionary struggle. In the process, it produces new men, no longer men who react wildly against colonial control by ad hoc, individual, or localized outbreaks of disorganized aggression, but men who “stand up” with arms in their hand and thereby direct the collective destructiveness of organized violence into the positive channel of revolution” Worsley (1972, 204).



contraddittorie (*courants intérieurs contradictoires*), dunque controrivoluzionarie. Queste operazioni sono caratterizzate dal far leva su alcune ostilità locali create dal colonialismo, così come dal mantenimento e dall'intensificazione indotta di differenze culturali trasformate in lotta di clan o, talvolta, di 'razza'<sup>59</sup>; il popolo, che costituisce la forza collettiva orientata a resistere e a scardinare il potere coloniale, ponendo le basi per un nuovo ordine sociale e politico: “Di fronte al popolo algerino, le strategie francesi non funzionano più. Gli schemi classici e collaudati non sono più utilizzabili”; e, poco più avanti: “Sì, il popolo algerino è monolitico (*monolithique*) ormai da tre anni, perché la parola d'ordine è di rara chiarezza e semplicità”<sup>60</sup>; la nazione, che è al tempo stesso il risultato a cui tende l'iniziativa insurrezionale e l'organizzazione che tale iniziativa si dà nel progredire della lotta: “Indipendenza nazionale attraverso la lotta armata, obiettivi, limiti, metodi e messi di lotta sono ormai stabiliti una volta per tutte”; e, subito dopo: “Il Cnra [Conseil National de la Révolution Algérienne; N.d.T.] non rappresenta un gruppo di interessi, ma lo stato maggiore politico-militare di una nazione in lotta per la propria indipendenza”<sup>61</sup>.

Si tratta di uno schema che, a un primo sguardo, appare abbastanza tradizionale, soprattutto se letto in un'ottica progressiva, secondo la quale il popolo algerino, liberandosi definitivamente dai caratteri che il colonialismo aveva contribuito a produrre, e che costituivano il principale appiglio del suo dominio – in particolare la frammentazione interna e le lotte intestine –, si costituisce dapprima in popolo, ovvero in un soggetto unitario e perfino “monolitico”, e successivamente in una nazione, dotata di istituzioni politiche e di un'organizzazione sociale che diano carattere permanente all'identità popolare; in qualche modo, uno schema che per certi versi sembra assomigliare alla lotta di molti partiti operai occidentali del XX secolo, condotta in nome di una peculiare integrazione delle classi operaie nella cittadinanza dello Stato nazione<sup>62</sup>: quelle stesse “masse europee” che, in conclusione al primo capitolo dei *Dannati della terra*, Fanon invita a sostenere le lotte anticoloniali, salvo però riconoscere che esse

si sono spesso allineate per quanto riguarda i problemi coloniali sulle posizioni dei nostri comuni padroni. Per questo, bisognerebbe anzitutto che le masse europee

<sup>59</sup> Fanon (2006); trad. it. Fanon (2006, 70).

<sup>60</sup> Fanon (2006, 69 e 70); trad. it. Fanon (2006, 72 e 73).

<sup>61</sup> Fanon (2006, 70); trad. it. Fanon (2006, 73).

<sup>62</sup> Cfr. Cesarale (2020).

decidessero di svegliarsi, si scuotessero il cervello (*secoient leurs cerveaux*) e cessassero di giocare al gioco irresponsabile della bella addormentata nel bosco<sup>63</sup>.

Occorre, allora, cercare di comprendere meglio la relazione tra queste tre figure della soggettività collettiva algerina – una soggettività passiva, costituita da e nel contempo “assoggettata” a un potere esterno; una soggettività “in movimento”, attraversata dalla volontà di darsi un’unità compatta attraverso la lotta per l’indipendenza; e una soggettività “piena”, “realizzata”, che definisce l’orizzonte al quale l’organizzazione del popolo algerino deve tendere – in modo da evitare di interpretarle attraverso un’ottica che finirebbe per ricondurre il pensiero di Fanon nell’alveo di un marxismo eurocentrico e progressivo, rimuovendo così una fondamentale osservazione presente nelle prime pagine dei *Dannati*:

Le analisi marxiste devono essere sempre leggermente distese (*distendues*) ogni volta che si affronta il problema coloniale. Perfino il concetto di società precapitalistica, studiato bene da Marx, richiederebbe qui di essere ripensato [...]. A dispetto dell’addomesticamento ben riuscito, nonostante l’appropriazione, il colono rimane sempre uno straniero. Non sono né le officine, né le proprietà terriere, né il conto in banca a caratterizzare in primo luogo la “classe dirigente”. La specie dirigente è innanzitutto quella che viene da fuori, quella che non assomiglia agli autoctoni, “gli altri”<sup>64</sup>.

#### 4. “Un popolo innumerevole”: contadini, *Lumpenproletariat*, donne

*I dannati della terra* inizia con le seguenti parole: “Liberazione nazionale, rinascita nazionale, restituzione della nazione al popolo, Commonwealth, qualunque siano le etichette impiegate o le formule nuove introdotte, la decolonizzazione è sempre un fenomeno violento”<sup>65</sup>. La costruzione – o per usare il termine impiegato da Fanon: la “restituzione” – di una nazione a partire dalla lotta di popolo è dunque lo scopo dichiarato del progetto fanoniano di indipendenza dal colonialismo: ma che significato debba assumere questa nuova nazione, fondata su nuove idee e su un nuovo linguaggio, e ancora di più su un nuovo popolo, rimane per molti versi una

<sup>63</sup> Fanon (2002, 103); trad it. Fanon (2000, 60).

<sup>64</sup> Fanon (2002, 43); trad it. Fanon (2000, 7); traduzione modificata.

<sup>65</sup> Sul rapporto di Fanon, a lungo definito “il Marx del Terzo Mondo”, si veda Forsythe (1973) con Marx e il marxismo, si vedano, tra i saggi più recenti, Hallward (2011), Visentin (2013), Alvarez (2015), Milanovic (2016).

<sup>65</sup> Fanon (2002, 39); trad it. Fanon (2000, 3).

questione aperta nell’opera dello psichiatra martinicano, anche se alcuni tratti originali possono essere individuati. Il rischio principale al quale tale progetto va incontro, come abbiamo già evidenziato, è quello di ripercorrere le tappe della nascita e dello sviluppo dello Stato nazionale europeo, legato indissolubilmente al colonialismo, ovvero all’esclusione e al dominio dei popoli non europei<sup>66</sup>. Per questo diventa necessario connettere fin da subito la battaglia per l’indipendenza alla costituzione di una nuova società: contro l’immagine gradualistica dell’emancipazione dal dominio coloniale, che vuole recuperare alcuni aspetti del passato nell’ideazione del mondo a venire, Fanon afferma che non è possibile dare continuità nella durata al successo nel conflitto contro l’occupante francese se, nel contempo, gli algerini non imparano a trasformare la violenza che impiegano nell’atto di liberarsi in una forma originale di organizzazione collettiva: in altri termini, la pratica rivoluzionaria è al tempo stesso distruzione e ricostruzione, all’interno di una congiuntura storica nella quale si decidono i destini del popolo<sup>67</sup>. Un passo di *L’anno V della rivoluzione algerina* chiarisce la posta in gioco:

La nazione algerina non sta più in un futuro lontano [...]. È invece dentro l’uomo nuovo algerino. *C’è una nuova natura dell’uomo algerino*, una nuova dimensione della sua esistenza. La tesi per cui gli uomini si modificano nel momento in cui essi stessi modificano il mondo, non sarà mai stata tanto evidente quanto lo è in Algeria [...]. Questa lotta, a differenti livelli, rinnova i simboli, i miti, le credenze, l’emotività del popolo<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Su questo punto cfr. Ferrari (2020), che riprende il ragionamento proposto da Spivak Butler (2009). Cfr. altresì Chambers (2007, 2): “Lo spazio-tempo della modernità occidentale è anche, e soprattutto, lo spazio-tempo coloniale. Qui si deve registrare la violenza essenziale su cui lo stato liberale stabilisce la sua autorità, le sue leggi. Quella violenza, o istanza di eccezione, spesso tradotta in campi di morte - chiedete ai gallesi, agli scozzesi e agli irlandesi in Gran Bretagna, ai nativi americani negli Stati Uniti: eventi accaduti molto prima che la Turchia stabilisse il suo stato-nazione moderno ed omogeneo sui corpi degli armeni, o che Israele facesse la sua pulizia etnica dei palestinesi”.

<sup>67</sup> È in *L’anno V della rivoluzione algerina* che questa urgenza di tenere insieme il processo di liberazione e quello di costruzione della nazione appare in tutta la sua drammaticità; cfr. in proposito Gibson (2001), trad. it. (2007, 158-159): “L’anno V è, soprattutto, un testo che celebra la pratica rivoluzionaria”; esso “è stato concepito come un lavoro storicamente specifico, nel senso che doveva rispecchiare una precisa situazione rivoluzionaria, con tutte le sue speranze e frenesie [...]. La mancata trasformazione della società algerina, infatti, non fa che ricordarci la fluidità di quella situazione, nonché le contraddizioni tipiche delle società postcoloniali a cui Fanon stesso farà riferimento ne *I dannati della terra*”.

<sup>68</sup> Fanon (2011, 12); trad. it. Fanon (2007, 36).

La rottura violenta della staticità del manicheismo coloniale prodotta dall'insurrezione, che coinvolge tanto la dimensione corporea-affettiva, quanto quella linguistico-immaginativa, deve dunque articolarsi in un processo ininterrotto di "*invention de la cité*"<sup>69</sup>, che rifiuta qualsiasi eredità di un passato irredimibile – d'altronde già in *Pelle nera, maschere bianche* Fanon aveva scritto, riprendendo un passo di *Il 18 Brumaio* di Marx, che "La rivoluzione sociale non può trarre la propria poesia dal passato, ma solo dall'avvenire"<sup>70</sup> – per orientarsi invece nell'edificazione di qualcosa di assolutamente inaudito: il riferimento a quel "*vocabulaire inhabituel*" che il colonizzato deve imparare assume la concretezza di nuovi usi, nuove relazioni, nuove istituzioni.

La rilevanza esistenziale e relazionale del linguaggio, indagata a fondo da Fanon fin dai suoi primi scritti<sup>71</sup>, si lega alla dimensione pratico-trasformativa della lotta rivoluzionaria, che produce forme inedite di soggettivazione. Il carattere monolitico del popolo algerino che combatte per la libertà mostra in realtà di essere costituito da una pluralità di soggetti diversi che, pur convergendo verso il medesimo obiettivo, non possono tuttavia essere sussunti in una figura omogenea che ne assorba le differenze. Ognuna di queste figure si fa portatrice di una forza creativa che risulta, nelle parole dello stesso Fanon nell'articolo del 1958 *Una crisi continua*, "fonte di verità (*source de vérité*)": "La lotta scatenata, ostinata, eroica del popolo algerino, che fa emergere nuovi significati e supera determinate contraddizioni, rende oggi possibile ciò che ieri era impensabile"<sup>72</sup>. Il riferimento ai dannati della terra segna così il tentativo di immaginare un popolo eterogeneo e molteplice, che si colloca in una posizione di alterità rispetto all'immagine del popolo sovrano unificato nello Stato nazione<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Cfr. in proposito Butler (2015, 191): "Violence was not only done in the past, but violence is what continues to happen to them and so forms the horizon of political life. Thus, it is a matter of seizing violence and giving it a new turn. He writes: "Now the problem is to lay hold of this violence which is changing direction" (58). Violence here is not defended as a way of life, and certainly not as a way of imagining the normative goal of a social movement. It is an instrumentality in the service of invention".

<sup>70</sup> Fanon (1952, 201); trad. it. Fanon (2015, 201).

<sup>71</sup> Cfr., ad esempio, Fanon (1952, 33); trad. it. Fanon (2015, 33): "Attribuisco un'importanza fondamentale al fenomeno del linguaggio [...]. Perché parlare è esistere in assoluto per l'altro".

<sup>72</sup> Fanon (2006, 129); trad. it. Fanon (2006, 119).

<sup>73</sup> Cfr. Gordon (2015, 117): "For Fanon, it is an open question of what states, especially modern ones, *could be*, which makes his critique of Engels ultimately against placing an a priori conception on a reality that is patently contingent: Engels, in other words, failed to realize that historical conditions aren't always the same".

Possiamo individuare almeno tre “gruppi” che, manifestandosi nell’azione insurrezionale, emergono come protagonisti della lotta per l’indipendenza e, contemporaneamente, come elementi costitutivi di questa nuova composizione che va assumendo, perlomeno agli occhi di Fanon, il popolo algerino nel “fare la nazione”: il *Lumpenproletariat*, i contadini, le donne. Sui primi due si è scritto molto<sup>74</sup>, soprattutto in relazione alla critica condotta da Fanon nei confronti della borghesia algerina da un lato, e dell’autoreferenzialità delle élite del FLN dall’altro. Per quanto riguarda il primo aspetto, *I dannati della terra* dedicano un intero capitolo alla critica delle borghesie nazionali dei paesi decolonizzati, che spesso cercano di prendere il posto precedentemente occupato dai coloni:

La borghesia nazionale non cessa di esigere la nazionalizzazione dell’economia e dei settori commerciali. Il fatto è che per essa, nazionalizzare non significa mettere la totalità dell’economia al servizio della nazione, decidere di soddisfare tutti i bisogni della nazione. Per essa, nazionalizzare non significa organizzare lo Stato *in funzione di rapporti sociali nuovi di cui si decide di facilitare l’avvento*. Nazionalizzazione, per essa, significa esattamente trasferimento agli autoctoni dei privilegi illegittimi ereditati dal periodo coloniale<sup>75</sup>.

Nessuna funzione progressiva è dunque attribuibile a un corpo sociale parassitariamente ancorato ai privilegi dell’epoca coloniale come la borghesia colonizzata<sup>76</sup>; d’altra parte anche il proletariato operaio algerino non esprime, agli occhi di Fanon, alcuna potenzialità rivoluzionaria, dal momento che la sua collocazione specifica all’interno della distribuzione del potere coloniale ne limita drasticamente la valenza trasformatrice:

Nei paesi capitalisti, il proletariato non ha nulla da perdere, è quello che, eventualmente, avrebbe tutto da guadagnare. Nei paesi colonizzati il proletariato ha tutto da perdere. Rappresenta infatti la frazione del popolo colonizzato necessaria e insostituibile per il buon andamento della macchina coloniale<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> Solo per dare qualche indicazione, si vedano: Worsley (1972); Gordon (2015, 119); Hudis (2015, 115).

<sup>75</sup> Fanon (2002, 148); trad. it. Fanon (2000, 96); corsivo mio.

<sup>76</sup> Cfr. in proposito Quest (2005), il quale sostiene una tesi originale, anche se difficilmente condivisibile, secondo la quale Fanon “opens the door up, under certain conditions, to the idea of a progressive and professional national bourgeoisie” (122).

<sup>77</sup> Fanon (2002, 108); trad. it. Fanon (2000, 62). Cfr. anche *Gli intellettuali e i democratici*, in Fanon (2006, 88); trad. it. Fanon (2006, 87): “È un fatto ormai classico e scontato individuare in seno a una nazione due forze antagonistiche: la classe operaia e il capitalismo borghese. Nei paesi coloniali, questa distinzione si rivela del tutto inadeguata. Caratteristico della situazione coloniale è piuttosto l’aspetto indifferenziato che assume il dominio straniero”.

L'esplicito riferimento alla chiusa del *Manifesto* di Marx ed Engels ("I proletari non hanno nulla da perdere in essa fuorché le loro catene. E hanno un mondo da guadagnare") esprime ancora una volta l'impossibilità di applicare alle colonie l'analisi marxiana del sistema di produzione capitalistico senza "distenderne" le categorie, senza cioè fare i conti con la complessità del nesso tra struttura e sovrastruttura nel mondo coloniale ("In colonia, l'infrastruttura economica è pure una sovrastruttura"<sup>78</sup>). Di contro ai limiti politici della classe operaia colonizzata, emerge la radicale politicità della moltitudine di "affamati detribalizzati, declanizzati, [che] costituisce una delle forze più spontaneamente e radicalmente rivoluzionaria del popolo colonizzato"<sup>79</sup>. Bloccati al di fuori dei cancelli delle fabbriche, sradicati dalle loro origini, ma nel contempo privi di una nuova identità sociale fornita dalla posizione di classe<sup>80</sup>, gli individui del *Lumpenproletariat* coloniale non danno vita ad alcuna avanguardia rivoluzionaria – per quanto Fanon sottolinei il fatto che "Questi disoccupati e questi sottouomini si riabilitano di fronte a se stessi e di fronte alla storia"<sup>81</sup> –, né si assumono il compito di rappresentare la coscienza dei gruppi sociali dominati e sfruttati dal capitalismo coloniale; piuttosto, essi esprimono, nella rischiosa "grandezza e debolezza" della sua spontaneità<sup>82</sup>, una verità che Fanon aveva colto già nelle pagine conclusive di *Pelle nera, maschere bianche*: "Non è perché ha scoperto una cultura propria che l'indocinese si è ribellato. È perché 'semplicemente' gli era diventato, per più motivi, impossibile respirare"<sup>83</sup>.

Il primo atto della politicizzazione di un popolo avviene dunque attraverso la "decisione biologica"<sup>84</sup> di una pluralità di figure marginalizzate, bandite dallo spazio della civilizzazione, espropriate dei loro averi ma nel contempo tenute al di fuori del ciclo di accumulazione capitalistica<sup>85</sup>, le cui rivendicazioni "elementari" eccedono qualsiasi tentativo di disciplinamento. E tuttavia Fanon è pienamente consapevole del fatto che questa spontaneità deve trovare una forma di organizzazione, pena il rischio di diventare

---

<sup>78</sup> Fanon (2002, 43); trad. it. Fanon (2000, 7).

<sup>79</sup> Fanon (2002, 125); trad. it. Fanon (2000, 78).

<sup>80</sup> In un altro saggio ho cercato di mostrare l'affinità esistente tra i dannati di Fanon e la massa di diseredati prodotta dall'accumulazione capitalistica postcoloniale: cfr. Visentin (2017).

<sup>81</sup> Fanon (2002, 126); trad. it. Fanon (2000, 79).

<sup>82</sup> "Grandezza e debolezza della spontaneità" è il titolo del II capitolo di *I dannati della terra*.

<sup>83</sup> Fanon (1952, 203); trad. it. Fanon (2015, 204).

<sup>84</sup> Fanon (2002, 126); trad. it. Fanon (2000, 78).

<sup>85</sup> Cfr. Worsley (1972, 208).

una pedina manovrabile dal potere coloniale,<sup>86</sup> come la lettura marxiana del colpo di Stato bonapartista del 1851 aveva insegnato. La dirompente energia che si sprigiona dai corpi sottoproletari è costantemente sotto la minaccia di rivoltarsi contro se stessa, il “volontarismo spettacolare” può rilevarsi “una grandissima debolezza”, dal momento che “il razzismo [contro il colonizzatore; nota mia], l’odio, il risentimento, ‘il legittimo desiderio di vendetta’ non possono alimentare una guerra di liberazione”<sup>87</sup>. Questa instabilità della violenza del sottoproletariato richiede allora che i soggetti in lotta diventino capaci di “decifrare la realtà sociale” che sta al fondo della lotta di liberazione, venendo così a scoprire che lo sfruttamento può assumere forme differenti e imprevedibili, le quali a loro volta esigono soluzioni altrettanto inaudite; ma, ancora la volta, tale scoperta non è separata dall’azione, è sempre una “conoscenza nella prassi”, senza la quale “non c’è più che solfa e carnevalata (*il n’ya plus qui carnaval et flonflons*)”<sup>88</sup>

Un problema per certi versi analogo, per altri complementare, è quello che pongono le pagine fanoniane che riguardano la mobilitazione delle campagne. Talvolta nelle pagine dei *Dannati* la forza rivoluzionaria dei contadini algerini si affianca a quelle del sottoproletariato urbano, che dal mondo contadino perlopiù proviene<sup>89</sup>, ma quando Fanon si rivolge specificamente all’insurrezione dei primi, la questione principale che emerge riguarda il rapporto tra le masse e i quadri dirigenti del partito. A questa altezza, lo spontaneismo, che nell’azione “terroristica” del sottoproletariato urbano deve essere tenuto costantemente a bada, è invece una risorsa pre-

---

<sup>86</sup> “Il colonialismo troverà parimenti nel *Lumpenproletariat* una massa di manovra considerevole. Perciò ogni movimento di liberazione nazionale deve rivolgere la massima attenzione a questo *Lumpenproletariat*” Fanon (2002, 131-132); trad. it. Fanon (200, 83).

<sup>87</sup> Fanon (2002, 133-134); trad. it. Fanon (2000, 85). Sekyi-Otu (1996, 114), commenta così questo passo: “The people who at the beginning of the struggle had adopted the primitive Manicheism of the settler [...] realize as they go along that it sometimes happens that you get Blacks who are whiter than the Whites and that the fact of having a national flag and the hope of an independent nation does not always tempt certain strata of the population to give up their interests or privileges [...] the people find out that the iniquitous fact of exploitation can wear a black face”.

<sup>88</sup> Fanon (2002, 141); trad. it. (Fanon 2000, 92).

<sup>89</sup> “Fanon may have taken the primacy of the peasant from Mao, but he was to fuse it with a theory and practice of urban terror which was his own. The political result was the twin strategy of the rural guerrilla, on the one hand, and the very different Battle of Algiers on the other” (Worsley 1972, 203). Cfr. in proposito anche Sanhueza (2015, 177), nonché la critica avanzata da Staniland (1969), secondo la quale Fanon avrebbe esteso surrettiziamente all’intera lotta anticoloniale una situazione specifica del conflitto algerino (critica che tuttavia, a mio avviso, non intacca la novità della riflessione fanoniana).



ziosa delle masse contadine, che non deve essere soffocata da un'ossessione organizzativa<sup>90</sup>:

In un paese sottosviluppato, il partito deve essere organizzato in modo da non limitarsi ad avere contatti con le masse. Il partito deve essere l'espressione diretta delle masse [...]. Per giungere a questa concezione del partito, occorre prima di tutto sbarazzarsi dell'idea molto occidentale, molto borghese, dunque molto sprezzante, secondo cui le masse siano incapaci di dirigersi. L'esperienza prova, di fatto, che le masse capiscono perfettamente i problemi più complicati<sup>91</sup>.

Sulla base di questa analisi, Fanon propone una organizzazione diffusa e parzialmente autonoma delle cellule rivoluzionarie sul territorio<sup>92</sup>, che limiti il rischio di un'eccessiva centralizzazione, e soprattutto di una trasformazione in senso burocratico del partito:

La trasformazione progressiva del partito in un servizio-informazioni è indice che il potere si tiene sempre più sulla difensiva. *La massa informe del popolo* è percepita come forza cieca che si deve continuamente tenere al guinzaglio, sia con la mistificazione, sia col timore che le ispirano le forze di polizia<sup>93</sup>.

Il rischio di concentrare il potere nelle mani di pochi si combatte attraverso il rovesciamento del rapporto piramidale tra la massa dei contadini (che Fanon definisce più volte come "popolo"<sup>94</sup>) e il vertice del partito, secondo una dinamica opposta tanto al dispositivo della rappresentanza,

---

<sup>90</sup> Secondo Perinbam (1973), per Fanon "Spontaneity was a diffuse, anonymous phenomenon which erupted under pressure, 'at boiling point', and whose source was to be found deep in the collective memory. Spontaneity was an enthusiastic phenomenon, motivated by essential human emotions: joy, anger, hope, despair. It was dynamic and infective; it could 'spread like a blaze, like a wildfire', or 'like an epidemic'. It renewed itself daily, and fed on both subjective and objective experience" (434).

<sup>91</sup> Fanon (2002, 179); trad. it. Fanon (2000, 124).

<sup>92</sup> Sull'importanza di una gestione decentralizzata e non verticistica della democrazia popolare cfr. Adam (1993, 507): "It is important to broaden the debates concerning democratization in Africa from a simplistic fixation with the number of political parties, dominating the so-called 'national conferences', to include language/cultural policies, literacy projects, and decentralization measures that do justice to the concrete democratic pluralism of African societies".

<sup>93</sup> Fanon (2002, 141); trad. it. Fanon (2000, 120).

<sup>94</sup> "Politizzare le masse non è, non può essere, fare un discorso politico. È accanirsi con rabbia a far capire alle masse che tutto dipende da loro, che se noi ristagniamo è colpa loro e che se noi avanziamo, è pure colpa loro, che non c'è demiurgo [...]. Il vertice non trae il suo valore e la sua solidità se non dall'esistenza del popolo in lotta. Letteralmente, è il popolo che si dà liberamente un vertice e non il vertice che tollera il popolo" Fanon (2002, 187); trad. it. Fanon (2002, 132).

quanto alla costruzione di un leader carismatico<sup>95</sup>: nessuna identificazione tra il popolo in lotta e i suoi capi è auspicabile, ma al contrario la distinzione tra la base militante e la dirigenza va mantenuta, allo scopo di tenere aperto un canale di confronto, dal momento che “Nessuno detiene la verità, né il dirigente né il militante. La ricerca della verità in situazioni locali è un processo collettivo”<sup>96</sup>. La verità non oggettiva, non sociologicamente determinata, e dunque non statica e immutabile, del popolo come soggetto plurale e (parzialmente) indeterminato si fa dunque strada attraverso la lotta anticoloniale, intesa principalmente come strumento per innovare la politica di massa, manifestando nel suo svolgersi la nascita di parole e concetti inediti<sup>97</sup>. Di qui l’invito che Fanon – dopo aver insistito sulla necessità di decentralizzare la produzione economica e l’amministrazione territoriale, “interessando le masse alla gestione degli affari pubblici” – avanza al governo rivoluzionario di voler “governare col popolo e per il popolo (*avec le peuple et pour le peuple*)”<sup>98</sup>: un invito che, forse in modo inconsapevole, richiama la definizione di democrazia come “governo del popolo, dal popolo e per il popolo” coniata da Abraham Lincoln<sup>99</sup>, con la fondamentale

<sup>95</sup> Cfr. ancora Adam (1993, 503): “Fanon’s position is also radically different from those in the modernization school (David Apter, for example), who distorted the Weberian concept of charisma to justify the ‘cult of the leader’ in African one-party dictatorships. Historically, such a ‘populist’ leader will come to be seen as ‘the fierce defender of these interests...of the national bourgeoisie and the ex-colonial companies. This honesty, which is his soul’s true bent, crumbles away little by little’”.

<sup>96</sup> Fanon (2002, 189); trad. it. Fanon (2000, 133).

<sup>97</sup> Tutto il capitolo di *I dannati della terra* Fanon (2002, 197-223); trad. it. Fanon (2000, 139-173) dedicato alla questione della cultura nazionale va in questa direzione, mostrando la necessità che il popolo si appropri della propria cultura, non la lasci nelle mani degli intellettuali, non si lasci cioè nuovamente oggettivare. La cultura nazionale di un popolo che si emancipa dalla colonizzazione non può e non vuole rappresentare il popolo come una totalità sociale omogenea – esattamente come, sul piano più squisitamente politico, le élite del partito non possono rappresentare integralmente il movimento di lotta popolare. È soprattutto Young (2001) a insistere sul carattere dinamico della costruzione culturale nazionale in Fanon: “Fanon comincia criticando quella visione nazionalista della cultura che guarda continuamente all’indietro allo scopo di recuperare il passato, cercando di ripopolare il presente con i suoi fantasmi sbiaditi” (11). Rifiutando una “una concezione necrofila della cultura”, Fanon dichiara che “è piuttosto la lotta per la nazione a produrre e definire la cultura [...]. La cultura diventa in questo modo l’espressione del processo dinamico attraverso cui la nazione lotta per se stessa e crea se stessa, ovvero un corpo di pratiche popolari presenti nel tessuto sociale contemporaneo anziché un mero inventario frutto di un recupero accademico del passato” (12).

<sup>98</sup> Fanon (2002, 172-173); trad. it. Fanon (2000, 119).

<sup>99</sup> Si tratta del famoso discorso di Gettysburg, pronunciato il 19 novembre 1863, che si conclude con le seguenti parole: “It is rather for us, the living, we here be dedicated to the great task remaining before us – that, from these honored dead we take increased

aggiunta di un “con” che introduce una differenza, una separazione tra il popolo stesso e coloro che lo governano, impedendo così qualsiasi sussunzione totale del primo nei secondi: il popolo mantiene una sua parziale autonomia, ponendosi come fonte di legittimazione, ma anche al tempo stesso come criterio di misura ed eventuale limite esterno dell’agire dei governanti<sup>100</sup>.

Resta da considerare, in conclusione, una terza figura del “popolo” fanoniano, che ha senz’altro ricevuto meno attenzione da parte degli studiosi, e che tuttavia mi sembra offra un ulteriore spunto per comprendere il significato della forza-invenzione che Fanon attribuisce alla lotta anticoloniale. Si tratta del ruolo delle donne che entrano nella resistenza, alle quali è dedicato un lungo articolo, intitolato *L’Algeria si svela*<sup>101</sup>. Nell’*Appendice* a questo testo, Fanon scrive:

L’algerina [che partecipa alla lotta di liberazione; nota mia], in quarantotto ore, ha rovesciato tutte le pseudo-verità che anni di “studio sul campo” avevano – come si credeva – ampiamente confermato [...]. Innanzitutto il famoso statuto dell’algerina. La sua pretesa clausura, il suo esser messa radicalmente da parte, la sua umiltà, la sua esistenza silenziosa prossima a un’assenza (*confinant à une quasi-absence*) [...]. Tali affermazioni, illustrate da “lavori scientifici”, ricevono oggi la sola contestazione valida: l’esperienza rivoluzionaria<sup>102</sup>.

Ancora una volta, l’oggettivismo della scienza coloniale è costretta ad arretrare di fronte alle “scoperte” soggettive dei corpi in lotta, alle loro trasformazioni inattese e imprevedibili, alla capacità della donna algerina di rovesciare i giudizi precostituiti sulla sua “natura” attraverso l’uso rivoluzionario delle tradizioni, in particolare del velo. Segno di remissione e di passività nel lessico coloniale, attaccamento fideistico alla religione dei padri nell’Algeria prerivoluzionaria, durante la guerra d’indipendenza

---

devotion to that cause for which they here, gave the last full measure of devotion – that we here highly resolve these dead shall not have died in vain; that the nation, shall have a new birth of freedom, and that *government of the people, by the people, for the people*, shall not perish from the earth” (corsivo mio).

<sup>100</sup> Questa “politica dei governati” fanoniana trova un’eco nella riflessione sull’India postcoloniale presente in Chatterjee 2004; cfr. in proposito Visentin (2017).

<sup>101</sup> Fanon (2011, 15-50); trad. it. Fanon (2007, 39-64). L’analisi dell’universo femminile da parte di Fanon è stata oggetto di numerose critiche da parte di studiose e militanti femministe, critiche rivolte però soprattutto ai capitoli 2 e 3 di *Pelle nera, maschere bianche: La donna di colore e il Bianco; L’uomo di colore e la Bianca* Fanon (1952, 53-70 e 71-86); trad. it. Fanon (2015, 53-70 e 71-85). Si veda in proposito, per fare un solo esempio, Bergner (1995).

<sup>102</sup> Fanon (2011, 49); trad. it. Fanon (2007, 63).

il velo diventa uno strumento malleabile e funzionale alle necessità dello scontro in atto:

Velo tolto e poi rimesso, velo strumentalizzato, trasformato in tecnica di travestimento, in mezzo di lotta. Il carattere quasi tabù assunto dal velo nella situazione coloniale scompare pressoché del tutto nel caso della lotta per la libertà. Anche le algerine non attivamente integrate nella lotta progressivamente abbandonano il velo<sup>103</sup>.

Quello che Fanon definisce il “dinamismo storico del velo”<sup>104</sup> è il frutto di un processo faticoso ma a suo avviso inarrestabile di rinascita della donna algerina nell’atto di partecipare all’insurrezione: “Non c’è personaggio da imitare. C’è, invece una drammatizzazione intensa, una perfetta aderenza tra la donna e la rivoluzionaria. La donna algerina s’innalza di colpo a livello della tragedia”<sup>105</sup>. Le pagine intense dedicate alla presa di consapevolezza della forza sovversiva della propria corporeità da parte delle algerine che partecipano alla resistenza esprimono in maniera plastica quella potenza di inventare il presente implicita nella dimensione linguistico-affettiva della violenza anticoloniale<sup>106</sup>. Lungi dal ritenere che l’algerina che si toglie il velo stia percorrendo la strada già battuta dalle donne europee, imitando il loro percorso di emancipazione nella madrepatria francese, Fanon coglie nel processo di disvelamento (probabilmente enfatizzandolo oltre la sua reale portata<sup>107</sup>) un momento fondamentale nella creazione di quelle parole, simboli e atti corporei che danno vita a un nuovo popolo: un popolo segnato da una pluralità eterogenea di pratiche e di soggetti, che tuttavia

---

<sup>103</sup> Fanon (2011, 43); trad. it. Fanon (2007, 58-59). Va segnalato che il colonialismo francese cerca costantemente di “emancipare” la donna algerina convincendola con delle campagne mirate ad abbandonare il velo, pensando così di piegare la resistenza della popolazione colonizzata: “L’amministrazione coloniale può così definire una precisa dottrina politica: ‘se vogliamo colpire la società algerina nel suo contesto, nelle sue capacità di resistenza, dobbiamo, prima di tutto, conquistare le donne: dobbiamo andarle a cercare dietro il velo con cui si nascondono e nelle case in cui l’uomo le rinchioda’” Fanon (2011, 20); trad. it. Fanon (2007, 41). Tuttavia questa strategia di una liberazione “dall’alto”, questa integrazione paternalistica fallisce miseramente, producendo nei colonizzatore un grande senso di frustrazione.

<sup>104</sup> Fanon (2011, 45); trad. it. Fanon (2007, 60).

<sup>105</sup> Fanon (2011, 33); trad. it. Fanon (2007, 51).

<sup>106</sup> “Privilegiando la creatività culturale, *L’anno V* offre una prospettiva dinamica e anti-essenzialista per la comprensione del significato del velo e dell’agire femminile durante la guerra di liberazione algerina, ovvero un approccio che non soccombe alle proiezioni orientaliste sulle donne del Terzo mondo, in quanto le considera come soggetti attivi e quindi come una forza destabilizzante per il potere patriarcale” Gibson (2001, 163).

<sup>107</sup> Questa è l’opinione di alcuni studi femministi degli ultimi anni: cfr. ad esempio White (2007), e la bibliografia ivi inclusa.

è sempre in grado di manifestarsi come “monolitico” di fronte al nemico da combattere.

Si potrebbero fare altri riferimenti all’emergenza di “nuovi atteggiamenti, nuovi comportamenti, nuovi modi di apparire (*de nouvelles attitudes, de nouvelles conduites, de nouvelles modalités d’apparaître*)”<sup>108</sup> che il dominio coloniale non è in grado di riportare alle “tranquillizzanti” categorie del suo sapere, e che dunque esso vive come un vero e proprio atto di sfida al proprio progetto egemonico: ad esempio, l’uso rivoluzionario da parte degli insorti algerini della radio, strumento “moderno” e “occidentale” per eccellenza, che Fanon descrive in “*Qui la voce dell’Algeria...*”<sup>109</sup>. Come osserva Robert Young, “Ogni singolo caso ci mostra che la modernità francese viene prima respinta e poi tradotta dal popolo algerino in qualcosa di diverso, ovvero che viene trasformata in qualcosa che è completamente suo. È questa forza particolare [cioè ‘di parte’; nota mia] a produrre la nuova cultura nazionale”<sup>110</sup>. La nazione che viene così delineandosi come obiettivo della lotta di popolo acquisisce anch’essa una connotazione inaudita: non il contenitore simbolico di un’identità immaginata<sup>111</sup>, non l’imitazione degli Stati nazionali europei, bensì lo spazio di una convivenza pacifica costantemente “riaperto” e rimodellato da un popolo composito e refrattario a qualsiasi rappresentazione omogeneizzante. Per questa ragione qualunque coscienza nazionale non intenda assumere la complessità delle differenti soggettività che compongono il popolo finisce per andare incontro a quelle “disavventure” che la spingeranno a rinchiudersi su se stessa, e a fare della nazione un simulacro al quale sacrificare ogni ulteriore progetto di emancipazione. Di contro, nel progetto fanoniano di costruzione della nazione algerina il ruolo del popolo è quello di continuare a distenderne i confini, sia in senso materiale – legando cioè la lotta per la liberazione

---

<sup>108</sup> Fanon (2011, 46); trad. it. Fanon (2007, 61).

<sup>109</sup> Fanon (2011, 51-82); trad. it. Fanon (2007, 65-87).

<sup>110</sup> Young (2001, 14).

<sup>111</sup> Cfr. Cruz Álvarez (2018, 40): “el concepto de nación no debería ser considerado como un a priori o como un recipiente al cual es necesario llenar de rasgos ‘distintivos’ de una población. Mucho menos como algo estable. Quizá sería más provechoso enfocar las preguntas a cómo es pensada la nación en momentos de ruptura, de crisis (cuáles son los fines de pensar la nación? Quiénes la están pensando? Sobre qué base se articulan esas ideas?, etc.). En donde podríamos apreciar que pensar esto es clave en la definición de un proyecto político futuro, resaltar el valor histórico en el cual la nación se transforma en un campo de disputa, y dejar de lado un sentido ahistórico que por sí mismo ya explicaría algo”.

alla dimensione internazionale<sup>112</sup> –, sia in quello simbolico, confrontandosi polemicamente con ogni chiusura identitaria<sup>113</sup>.

È noto che le vicende storiche dell’Algeria decolonizzata seguiranno ben altre strade, ben più drammatiche. Numerosi studiosi si sono interrogati sul fallimento della prospettiva di Fanon, sulla sua mancanza di realismo, sui limiti della sua strategia politica, infine sulla sconfitta della fazione che egli appoggiava<sup>114</sup>. D’altra parte, però, le rivolte popolari del 2011 nell’Africa del nord e nel Medio Oriente indicano l’opportunità di recuperare alcuni aspetti fondamentali, aggiornandoli alla nuova congiuntura storica postcoloniale<sup>115</sup>: in particolare, il netto rifiuto di un uso acritico della concettualità politica moderna, e l’ostinato tentativo di pensare e praticare vie “inabituali” di liberazione dei popoli e di creazione della nazione<sup>116</sup>:

È la lotta che, facendo esplodere l’antica realtà coloniale, rivela sfaccettature sconosciute, fa sorgere significati nuovi e mette il dito sulle contraddizioni camuffate da quella realtà. *Il popolo che lotta*, il popolo che, grazie alla lotta, dispone questa nuova realtà e la conosce, avanza, liberato dal colonialismo, preparato in anticipo contro tutti i tentativi di mistificazione, *contro tutti gli inni alla nazione*<sup>117</sup>.

---

<sup>112</sup> “La coscienza nazionale, che non è il nazionalismo, è la sola a darci dimensione internazionale” Fanon (2002, 235); trad. it. Fanon (2000, 173).

<sup>113</sup> Cfr. Sanhueza (2015, 189-190): “Fanon completa su teoría de la descolonización mediante la configuración de un modelo de nación alternativo al de la ideología burguesa del Estado-nacional (Lazarus 162). Para él: ‘Una nación surgida de la acción concertada del pueblo, que encarna las aspiraciones reales del pueblo, que modifica al Estado no puede existir sino en medio de excepcionales formas de fecundidad cultural’ (226)”.

<sup>114</sup> Si vedano ad esempio Beckett (1973); Mowitt (1992); Lazarus (1993).

<sup>115</sup> Così Wallerstein (2008, 11): «No fim e ao cabo, o que nos resta de Fanon é mais do que paixão e mais do que um projecto de acção política. Temos um retrato brilhante dos nossos dilemas colectivos. Sem violência, não podemos conseguir nada. Mas a violência, por mais terapêutica e eficaz que seja, não resolve nada. Sem rompermos com a dominação pela cultura pan-europeia, não seremos capazes de ir em frente. Mas a afirmação pertinaz da nossa particularidade é absurda e conduz inevitavelmente a “percalços”. A luta de classes é central, desde que saibamos quais são as classes que estão realmente em luta. Mas as classes lumpen, por si sós, sem uma estrutura organizativa, exaurem-se».

<sup>116</sup> Cfr. in tal senso Bouvier (2011). Un ragionamento più ampio del rapporto tra Fanon e la critica postcoloniale si trova in Luce (2018).

<sup>117</sup> Fanon (2002, 141); trad. it. Fanon (2000, 92); corsivi miei.

## Bibliografia

### Testi di Fanon

- Fanon F. (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris: Éditions du Seuil; trad. it. *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa: Ets, 2015.
- Fanon F. (2006), *Pour la Révolution africaine. Ecrits Politiques, vol. I* [1964], Paris: La Découverte; trad. it. *Scritti politici, vol. 1. Per la rivoluzione africana*, Roma: DeriveApprodi, 2006.
- Fanon F. (2011), *L'an 5 de la révolution algérienne. Ecrits Politiques, vol. II* [1959], Paris: La Découverte; trad. it. *Scritti politici, vol. 2. L'anno 5 della rivoluzione algerina*, Roma: DeriveApprodi, 2007
- Fanon F. (2002), *Les damnés de la terre* [1961], Paris: La Découverte; trad. it. *I dannati della terra*, Torino: Edizioni di Comunità, 2000.

### Letteratura secondaria

- Adam H.M. (1993), *Frantz Fanon as a Democratic Theorist*, «African Affairs», XCII, 369 (October): 499-518.
- Alvarez L. (2015), *Frantz Fanon lecteur de Karl Marx: révolutionnaire praxis et sociogenèse*, «Acta Universitatis Carolinae Interpretationes», V, 1: 95-113.
- Amaro R., Khan M. (2020), *Towards Black Individuation and a Calculus of Variations*, «E-flux Journal», CIX: 1-14.
- Beckett P. (1973), *Algeria vs. Fanon: The Theory of Revolutionary Decolonization, and the Algerian Experience*, «The Western Political Quarterly», XXVI, 1 (March): 5-27.
- Bergner W. (1995), *Who Is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks*, «PMLA», CX, 1 (January): 75-88.
- Bourgi A.C., Williams J.C. (1973), *La pensée politique de Frantz Fanon*, «Présence Africaine», Nouvelle série, LXXXVIII, 4<sup>e</sup> trimestre: 139-162.
- Bouvier P. (2011), *Fanon, un Cassandre et les révoltes arabes*, «Esprit», CCCLXIX, 11 (Novembre): 159-159.
- Butler J. (2015), *Violence, Nonviolence: Sartre on Fanon*, in Id., *Senses of the Subject*, New York: Fordham University Press, 171-197.
- Butler J., Spivak G.C. (2009), *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, trad. it. Roma: Meltemi.



- Carofalo V. (2013), *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Milano: Mimesis.
- Cesarale G. (2020), *Dal popolo ai suoi soggetti: cittadini, denizens, lavoratori nell'epoca neoliberalista*, «Consecutio Rerum», 2020, VIII.
- Chambers I. (2007), *La voce di Fanon*, in <http://www.disp.let.uniroma1.it/kuma/decolonizziamoci/kuma14chambers> [consultato il 18 luglio 2020].
- Chatterjee P. (2004), *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, trad. it. Roma: Meltemi, Roma, 2006.
- Cherki A. (2000), *Frantz Fanon, Portrait*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ciccariello-Maher G. (2017), *Toward a New Dialectics of Race*, in Id., *Decolonizing Dialectics*, Durham NC: Duke University Press, 47-74.
- Cruz Álvarez C. (2018), *¿Haced que la nación exista!: la cuestión nacional en el pensamiento de Frantz Fanon*, in Vargas Canales M.A. (coordinadora), *Guerrero de silencio: ecos a la obra de Frantz Fanon*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 37-60.
- de Oto A. (2009), *Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano*, «Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas», XI, 2: 21-30.
- de Oto A. (2016), *Frantz Fanon y la subalternidad. Un relato teórico y político*, «Versión. Estudios de comunicación y Política», XXXVII, octubre-abril: 59-70.
- Drexler-Dreis J. (2018), *Frantz Fanon's Decolonial Love: A New Humanism in Historical Struggle*, in Id., *Decolonial Love. Salvation in Colonial Modernity*, New York: Fordham University Press, 73-99.
- Fanon-Mendès France M. (2012), *The Contribution of Frantz Fanon to the Process of the Liberation of the People*, «The Black Scholar», XLII, 3-4: 8-12.
- Ferrari R. (2020), *Da Olympe de Gouges alla Rojava. La critica femminista del popolo tra differenza e uguaglianza*, «Consecutio Rerum», 2020, VIII.
- Forsythe F. (1973), *Frantz Fanon. The Marx of the Third World*, «Phylon», XXXIV, 2, 2<sup>nd</sup> Qtr.: 160-170
- Gibson N. (2001), *Non più in cielo. L'anno V della rivoluzione algerina cinquant'anni dopo*, in Fanon 1959, trad. it. Fanon 2007, 157-186.
- Gordon L.R. (2015), *What Fanon Said. A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, New York: Fordham University Press.
- Hallward P. (2011), *Fanon and Political Will*, «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», VII, 1: 104-127.

- Hudis P. (2015), *Frantz Fanon Philosopher of the Barricades*, London: Pluto Press.
- Kebede M. (2001), *The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation: Fanon and Colonialism*, «Journal of Black Studies», XXXI, 5, May: 539-562.
- Langman L. (2002), *Fanon Speaks to the Subaltern*, «Current Perspectives in Social Theory», XXI (January): 253-284.
- Lazarus N. (1993), *Disavowing Decolonization: Fanon, Nationalism, and the Problematic of Representation in Current Theories of Colonial Discourse*, «Research in African Literatures», XXIV, 4: 69-98.
- Luce S. (2018), *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*, Milano: Meltemi.
- Macey, D. (2012), *Frantz Fanon: A Biography*. London: Verso, 2<sup>nd</sup> ed.
- Machiavelli N. (1971), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in Id., *Tutte le opere*, Firenze: Sansoni.
- Mbembe A. (2003), *Necropolitica*, trad. it. Verona: Ombre corte, 2016.
- Mellino M. (2013), *Frantz Fanon o la poetica del reale*, «Trickster. Rivista del Master di studi interculturali», 6, [http://www.trickster.lettere.unipd.it/numero/mellino\\_fanon/mellino\\_fanon.html](http://www.trickster.lettere.unipd.it/numero/mellino_fanon/mellino_fanon.html) [consultato il 18 luglio 2020].
- Mezzadra S. (2008), *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona: Ombre corte.
- Milanovic B. (2016), *Inequality among Countries From Karl Marx to Frantz Fanon, and Then Back to Marx?*, in Id., *Global Inequality. A New Approach for the Age of Globalization*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 118-154.
- Mowitz J. (1992), *Algerian Nation: Fanon's Fetish*, «Cultural Critique», XXII (Autumn): 165-186.
- Munif Y. (2012), *Fanon and the Arab Uprisings. An Interview with Nigel Gibson*, «Jadaliyya», <https://www.jadaliyya.com/Details/26906/Frantz-Fanon-and-the-Arab-Uprisings-An-Interview-with-Nigel-Gibson> [consultato il 21 luglio 2020].
- Nielsen C.R. (2013), *Frantz Fanon and the Négritude Movement: How Strategic Essentialism Subverts Manichean Binaries*, «Callaloo», XXXVI, 2, Spring: 342-352.
- Paine T. (2000), *Common Sense and the Rights of Men*, London: Phoenix Press.
- Perinbam B.M. (1973), *Fanon and the Revolutionary Peasantry - The Algerian Case*, «The Journal of Modern African Studies», XI, 3 (September): 427-445.

- Quest M. (2005), *Frantz Fanon's Critique of the National Bourgeoisie Revisited*, «The CLR James Journal», XI, 1, Summer: 113-126.
- Raimondi F. (2015), *Les “tumultes” dans Le Prince et dans Les Discours. Notes per un lexique machiavélien des luttes*, in Zarka Y.C., Ion C., *Machiavel: le pouvoir et le peuple*, Paris: Mimesis, 157-174.
- Renault M. (2009), *Frantz Fanon. L'essere transitivo del (post)colonialismo*, «Studi culturali», VI, 1, aprile: 23-42.
- Renault M. (2011), *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris: Éditions Amsterdam.
- Renault M. (2012), *La confessione (anti)coloniale. Razza e verità nelle colonie: Fanon dopo Foucault*, «Materiali foucaultiani», I, 2, luglio-dicembre: 49-68.
- Said E.W. (1978), *Orientalismo*, trad. it. Milano: Feltrinelli, 20012.
- Sala-Molins L. (1992), *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris: Robert Laffont.
- Sanhueza M. (2015), *Descolonización revolucionaria y construcción de una conciencia nacional en Los condenados de la tierra de Frantz Fanon*, «Revista de Humanidades», XXXI (Enero-Junio): 161-195.
- Sekyi-Otu A. (1996), *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Staniland M. (1969), *Frantz Fanon and the African Political Class*, «African Affairs», LXVIII, 270 (January): 4-25.
- Tucker G.E. (1978), *Machiavelli and Fanon: Ethics, Violence, and Action*, «The Journal of Modern African Studies», XVI, 3, September: 397-415.
- Visentin S. (2013), *Trasformazioni della Verwandlung. Rileggere l'accumulazione originaria attraverso Fanon*, in M. Mellino, a cura di, *Fanon postcoloniale. Leggere I Dannati della terra oggi*, Verona: Ombre corte, 75-88.
- Visentin S. (2014), *Les langages de la violence: Frantz Fanon*, in Bras G., Frosini F., Morfino V., sous la direction de, *La guerre et la violence*, Montreuil: Le Temps des Cerises, 149-162.
- Visentin S. (2017), “Distendere” il marxismo. L'eredità di Fanon nei Subaltern Studies, in Conelli C., Meo E., a cura di, *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Milano: Meltemi, 67-98.
- Wallerstein I. (2008), *Ler Fanon no século XXI*, «Revista Crítica de Ciências Sociais», LXXXI (Setembro): 3-12.
- White A.M. (2007), *All the Men Are Fighting for Freedom, All the Women Are Mourning Their Men, but Some of Us Carried Guns: A Raced Gendered Analysis of Fanon's Psychological Perspectives on War*, «Signs:

- Journal of Women in Culture and Society», XXXII, 4 (Summer): 857-884.
- Worsley P. (1972), *Frantz Fanon and the "Lumpenproletariat"*, «The Socialist Register», IX: 193-230
- Young R.J. (2001), *Poetica del mutamento culturale radicale*, trad. it. in Fanon 2007: 7-15.
- Young R.J. (2003), *Introduzione al postcolonialismo*, trad. it. Milano: Meltemi, 2005.
- Zupančič A. (2017), *Che cosa è il sesso?*, trad. it. Milano: Ponte delle Grazie, 2018.

# A Just People, or Just the People? Althusser, Foucault and Juridical Ideology

Alberto Toscano

**Abstract:** The return of the figure of the people to the forefront of radical theorising in France can be contextualised and complicated by contrasting it with the relative hostility or indifference to it in the ambit of *la pensée soixante-huit*. For a spell, the people was largely displaced by collective formations that sought to escape the nation-state cage of political modernity, not just antagonistic conceptions of class, but all kinds of groups, movements, multiplicities, minorities, etc. This essay probes two theoretical episodes that can contribute to a critical archaeology of the people, namely Louis Althusser's reading of Rousseau in the mid-1960s and Michel Foucault's problematisation of popular justice in the early 1970s. In both we see how a critique of the modern (and Republican) figure of the people is accompanied by a militant anatomy of juridical ideology, and an effort to think forms of group formation and conflict irreducible to the dominant paradigms of political modernity.

**Keywords:** Louis Althusser; Michel Foucault; Juridical Ideology; People; Popular Justice.

*In the secular work of the constitution and thus unification of the dominant bourgeois ideology, it is juridical ideology that was determinant, and philosophy which was dominant.*  
- Louis Althusser, *Être marxiste en philosophie*

*[E] each time that the bourgeoisie has wished to subject a popular uprising to the constraint of a state apparatus a court has been set up.*  
- Michel Foucault, *On Popular Justice*

*This is not a just image, it is just an image.*  
- Jean-Luc Godard, *Vent d'Est*

So much of the contemporary discussion on the political valences of the people, including but not solely in terms of the vexed question of popu-

---

\* Goldsmiths University of London (a.toscano@gold.ac.uk)

lism, has centred on the rhetorical and performative potentials harboured by this founding category of political modernity<sup>1</sup>. Naming, more precisely *the name of the people*, returns ceaselessly as a guiding concern when it is a question of thinking through the kinds of hegemony, antagonism or subjectivation that this figure of collectivity affords. This widespread theoretical preoccupation is also accompanied by the recognition, in varying registers, of the manner in which the political lemma *people* is plagued by an ambivalence as foundational as it is ungrounding – between the legitimised, sovereign, normative *populus* or *peuple-nation*, on the one hand, and that accursed share or base stratum, the *plebs*, the *populace*, the insurgent mob<sup>2</sup>. It is of course precisely this ambivalence, the transmutation of base into high, remnant into ruler, nothing into all, that radical recoveries of the people have so often leveraged.

Yet efforts to capture or de-sediment the insurrectionary virtualities of the people often neglect a forthright reflection on the historical conditions of possibility of this *return of the people* to the foreground of the radical imagination. The so-called *pensée soixante-huit*, but also the various seams of insurrectionary and liberatory theorising that traversed *les années rouges*, had a fraught relation to invocations of the people. Claims laid to the continuity of a revolutionary republican tradition, as well as to the heroism of Resistance, meant that far from being subsumed by class – as some contemporary accounts seem to intimate – reference to the people was paramount in the political rhetoric of post-war French Communism (as it was, albeit for distinct reasons, in the Italian case). There is thus a considerable irony, even a kind of *contresens*, in a recovery of the people nominally grounded in the impasses of Communist class politics and its attendant Marxist theoretical arsenal, as these often operated by giving primacy, in both rhetorical-electoral and practical-organising registers, to the people *over* the class. The considerable affinity between post-Marxist theorising of the *populist hypothesis* and the politics of post-war Western European Communism – which never entirely practiced the workerism or economism targeted by post-Marxism – bears testimony to this. Rather than a horizon of proletarian self-abolition, or what these days may be discussed as *communisation*, the dominant ideological practice of Western European communism was also that of the convergence of the people-nation with the populace, *populus* with *plebs*, generally in the form of the subsumption

---

<sup>1</sup> See Badiou *et al.* (2013).

<sup>2</sup> See Bras (2018), as well as the entries *People* (by Sandra Laugier) and *People/Race/Nation* (by Marc Crépon, Barbara Cassin, Claudia Moatti), in Cassin (2014, 750-763).

or integration of the latter under the former, under the aegis of the *party of all the people*.

The left dissent from the Communist articulation of class, people and nation under the symbolic aegis of a resistant Republic can be seen to have taken, through the 1960, 70s and beyond, three distinct, if sometimes intersecting, trajectories. The first, perhaps best crystallised in the kind of libertarian-populist Maoism of the Gauche prolétarienne (GP), involved the raising of a plebeian mass over a nationalised, gentrified *people*. Inasmuch as it wished to retain a mobilising reference to the Resistance (in the guise of calls for a *nouvelle résistance*) and a horizon of the Party (or even, in deference to the Chinese Maoist model, the People's Army), this strand could end up re-territorialising the plebeian moment – we will see below that Foucault intimated as much in his discussions of *popular justice*. Some of the current return of the people to the forefront of radical theorising, namely in the writings of Jacques Rancière, can be traced back to its moment, now shorn of any symbolic or rhetorical nostalgia for revolutionary or resistant state-forms, be they Chinese or French. A second strand of criticisms of Communist national-populism, echoing earlier efforts of left-communists and syndicalists in the face of the *statisation* of Marxism, emphasised the irreducibility of class antagonism to popular sovereignty. Mario Tronti formulated this position with trenchant lucidity in *Il piano del capitale* (1963):

*Workerism* [*operaismo*] can also be a real danger when waged industrial workers [*operai salariati*] are a stark minority among the labouring classes. But what of a process that tends to reduce every labourer to a worker? True, in the name of not disavowing the old strategy, new *allies* are invented for the working class: the place left empty by the once-boundless masses of poor peasants is now filled by the refined elites of the new middle classes. Thus, the workers simultaneously free themselves both from any *sectarian* temptation and from any socialist *perspective*. The capitalists are well aware of this: the real generalisation of the condition of the working class can reassert the appearance of its formal withering away. This is the basis on which the *specificity* of workers power is immediately absorbed into the *generic* concept of popular sovereignty: the political mediation here serves to allow the explosive content of the workers' productive force to function *peacefully* within the fine forms of the modern capitalist relation of production. So, at this level, when the *working class* politically refuses to become *the people*, it does not block but rather opens up the most direct path to socialist revolution<sup>3</sup>.

A third strand of opposition to the rhetoric and strategy of the national-popular came from an exaltation of groups, movements, masses,

---

<sup>3</sup> Tronti (2019, 57) translation modified; Tronti (2006, 76-7).



multiplicities acting beyond the nexus of party, class and people, in what would retrospectively be captured in the impoverished languages of *identity politics*, *social movements*, and so on. *Plebeian*, *workerist* or *movementist* challenges to national-popular Communism – to summarise the three practical critiques all too hastily sketched out here – all struck against the *continuity*, dear to much mainstream 20<sup>th</sup> century communism, between the modern state and its foundations in bourgeois revolutions, on the one hand, and contemporary emancipatory insurgencies, on the other. The absence or critique of a popular referent in the Left political theory and practice of the *long 68* can be at least in part chalked up to this desire for rupture. For this reason, I also think that the philosophical critique of the party-form elaborated over this period, inasmuch as its concrete target was the national-popular horizon of European communism, is also, if implicitly, a critique of the category of the people understood as a category immanent to the state. The break with the national-popular continuum that a dominant strain of Communist thought drew between the bourgeois revolutions and a future communist transition took the form of an emphasis on the political centrality of collectives or groups that could not be subsumed under the aegis of party, people or state.

One interesting symptom within the philosophical field of this effort to theorise communist collectivity beyond the national-popular can be found in the peculiar convergence – given their philosophical differend – that can be registered in the critiques of the party-form elaborated by Jean-Paul Sartre (in 1969) and Louis Althusser (in 1978) in response to an interpellation by Rossana Rossanda and *il manifesto*. Sartre – whose own theory of the overcoming of seriality into the *group in fusion* and ossification of the latter into institutional forms of party and state crucially transited through a critique of the history of the French Revolution and of its images of the people – stressed the contradictory externality of mass (or group) and party, with the latter developing “as an ensemble of institutions, and therefore as a closed, static system, which has a tendency to sclerosis. This is why the party is always behind in relation to the fused mass, even when it tries to guide that mass: this is so because it tries to weaken it, to subordinate it, and may even reject it and deny any solidarity with it”<sup>4</sup>. And *the people*, we could add, while it can serve to inflame and *fuse* the mass, as a kind of affective condenser, can also be a powerful operator of that delayed weakening or subordination. Where Sartre, at Rossanda’s prompting, moves towards a thinking of a dynamic externality of party and mass in the guise

---

<sup>4</sup> Sartre (2008, 120-1).

of *dual power*, Althusser's reflections on *finite Marxism*, add to the externality of mass and party a claim about the necessary *externality* of the party to the state, while also stressing the way in which the state has expanded itself in a capillary, even molecular way, into dimensions neglected by a restricted conception of the political, which can only recognise the latter in the domains of state, party and representation. Expanding Althusser's argument into the problematic terrain of the people, it is evident that the latter, especially as it is handled in the discourse of the Communist parties, would fall foursquare into the domain of the *juridical ideology of politics* that subtends the *ideological state apparatus*, namely in the manner in which the latter is capable of *integrating-transforming* elements that have not arisen from within the ambit of the state itself. As Althusser details, "for bourgeois hegemony, it is *juridical ideology* which carries out this function of aggregation and synthesis, This is a process that must not be understood as completed but as contradictory, since the dominant ideology does not exist without the dominated ideology, which is in its turn marked by this domination"<sup>5</sup>. To which we can add that, within this juridical ideology, *the people*, is, in its structuring ambivalence, a key operator of the integration-transformation of the dominated ideology by the dominant one.

In what follows, I want to explore two philosophical episodes from this left critique of the national-popular imaginary of revolutionary politics. My aim is to try and displace somewhat the contemporary preoccupation with the radical potentialities of the *name* of the people, to think instead the twisted, halting dialectic of people and group, the better to explore what is at stake in the return of the people to the field of radical political theory after its seeming abandonment in the long '68 (with the qualified exception of what I've called above the *plebeian* strand). In particular, I want to consider the relation between the people, the group, and the law through a contrastive reading of two indicative moments in the philosophical inquiry into the people that took place in France around May '68. My first exhibit, critical for its exploration of the occlusion of the group by the people, is Louis Althusser's symptomal reading of Rousseau in the mid-1960s. My second is Michel Foucault's encounter with the *gauchiste* practice of *popular justice* in the early 1970s. As I hope to show, though the

---

<sup>5</sup> Althusser (1978, 12); Althusser (1998, 288) *Le marxisme comme théorie "finie"*. The version of this text recently translated into English Althusser (2017), was based on the version of Althusser's text published in French in the journal *Dialectiques*, which does not include the passage quoted here. On the Althusserian thesis whereby the dominant ideology is "a specific universalization of the imaginary of the dominated", see Balibar (1993, 13). On juridical ideology in Althusser, see also Toscano (2015).

two texts problematise in distinct and divergent ways the nexus of people, group and law, jointly considered they can open up lines of interrogation that remain pertinent to current debates, which often evade the question of the relation of the people to other collective formations and occlude its entanglement with the juridical.

## 1. The Contract Against the Group

The thwarted dialectic of people and group is among the themes that emerge from Althusser's dense and sinuous symptomatic analysis of the *Social Contract*, drawn from his École Normale lectures of the mid-sixties on Rousseau and his precursors, and published as an essay in the *Cahiers pour l'analyse*. For Althusser, the theoretical object *social contract*, functions through a series of *décalages* which are in turn masked, meaning disavowed and repressed. What we're interested here is not so much the forensic dialectic of Althusser's reading, but his anatomising of Rousseau's own presentation of that act whereby a people is a people, that *first convention* of popular *unanimity* which provides the true foundation of society<sup>6</sup>. Among the foremost conditions for posing the problem of the social contract in terms of this founding act, in Althusser's reading, is the emergence of the category of *interest*, a category that can only arise in a generalised state of war which is in its turn the precondition for the socialisation of human beings after the *end of the forest* – that space without places which in Althusser's bravura reading proves central to Rousseau's political anthropology<sup>7</sup>. The rise of the *interested* individual, of the one who harbours *goods* as one of his *forces* shows that for Rousseau, when it comes to the *dialectic of forced socialisation*, *opposition comes first*. As Althusser comments:

the objective content of particular interest links it directly with the nature of the state of war. The category of particular interest immediately betrays its universal basis. One particular interest can only exist as a function of the other particular interests in rivalry, in universal competition [...] particular interest is constituted by

---

<sup>6</sup> “Sur le «Contrat social»” (1967), Althusser (1998, 63); Althusser (1972, 117). For a reading, at once incisive and comprehensive, that periodises and contextualises Althusser's Rousseau-readings, see Sotiris (2020), Ch. 6: “From the Critique of Natural Law to the Void of the Forest and the Inexistence of the Origin: Althusser on Rousseau”.

<sup>7</sup> On the forest as *the truth of the state of nature*, *a space without places* and *without topos*, and ultimately *the society of non-society*, see the fascinating discussion in Althusser (2015a, 115-16), as well as Althusser (2006, 116, 311). See also Sotiris (2020, 99-101, 105-6, 113-122).

the universal opposition which is the essence of the state of war. There are not first individuals each with his own particular interest: opposition intervening subsequently as an accident. The opposition is primary: it is the opposition that constitutes the individual as a particular individual<sup>8</sup>.

And the fruit of this opposition is *alienation*.

When the *end of the forest* came and the whole earth came under cultivation and was seized by its first occupiers or the strong men who supplanted them, then there was no longer any refuge for human liberty. Men were forced into the state of war, i.e. into alienation. That is how they were trapped in the very relations that their activity had produced: they became the *men of those relations, alienated like them*, dominated by their particular interests, powerless against those relations and their effects, exposed at every moment to the fatal contradiction of the state of war<sup>9</sup>.

This then generates the position of a problem, whose solution – the *contractual* act whereby a people becomes a people<sup>10</sup> – constitutes the first *décalage* in Rousseau's social contract. Yet how can a juridical device founded on individualised exchange, on the form of the legal person, render possible the emergence, indeed the self-founding of a sovereign collective? For Althusser, Rousseau engages in a *sui generis détournement* of the way in which the philosophers of natural law had earlier adopted *the juridical structure of the contract (an exchange between two parties)*. For the people to be inscribed in the contract, that contract must be exceptional, its structure *paradoxical*.

The paradox stems from the fact, stressed by Rousseau himself, that all the contract's clauses are reduced to the *total alienation* of each associate member and his rights to the entire community. As Althusser underscores, Rousseau identifies a bifurcation in the very meaning of alienation, between *giving* and *selling* oneself, between, on the one hand, a gratuitous act devoid of exchange and, on the other, a non-gratuitous if in its own regard paradoxical exchange, whose upshot is that *one cannot sell one's freedom* (a contract of enslavement in exchange for subsistence cannot serve as the

---

<sup>8</sup> Althusser (1998, 66); Althusser (1972, 120-1).

<sup>9</sup> Althusser (1998, 67); Althusser (1972, 122).

<sup>10</sup> In his 1965-6 ENS course, from which the 1967 essay is drawn, Althusser refers to the social contract as “the contract that is constitutive of the being people of the people”. He continues, in a manner that complements the “fear of the group” which we will explore below: “It can be explicit or tacit, but it is always unanimous: opponents exclude themselves from the city; and if they remain, they admit to having contradicted their own vote. [The contract] constitutes the internal essence of all the acts of the city. ... It constitutes a political body among the contracting parties. It has an objective as well as a moral reality”. Althusser (2006, 349-50).

model for a contract of political submission). And yet the birth of a free people seems to depend precisely on total alienation, that sole clause of the social contract. Having framed the state of war – in language that is not Rousseau’s own – as a state of universal alienation, Althusser formulates the paradox as follows:

the total alienation of the Social Contract is the solution to the problem posed by the state of universal alienation that defines the state of war, culminating in the crisis resolved by the Social Contract. *Total alienation is the solution to the state of total alienation*<sup>11</sup>.

Beneath the paradox is a shift from the unconscious and involuntary alienation that governs the *slavery* of the state of war, in which one gives one’s freedom for nothing, on the one hand, and a conscious and voluntary (contractual) alienation, on the other. If the solution to alienation must be immanent to it, it involves a different *use*, a different *experience* of alienation; it must involve a change in its *modality*. Alienation has, it could be argued, the structure of a *pharmakon*: “This is what Rousseau very consciously states elsewhere when he says that the remedy of the evil must be sought in its very excess. In a word, a forced total alienation must be turned into a free total alienation”<sup>12</sup>.

But can a *free alienation* be? For this solution not to stand as a *mere* paradox, according to Althusser a *décalage* must obtain. To elucidate this, he asks us to look at the form of this most peculiar contract. We have two *recipient parties* (RP)<sup>13</sup>, RP1 (the individual) and RP2 (the community). If RP1 gives everything (including his *freedom*), what is exchanged by RP2? To answer this, we must ask: what is the community? Well, it is the association of individuals and their *forces* (including their goods, their interests). *But this association is meant to be the product of the contract itself*. The temporality of all other contracts, according to Althusser’s Rousseau, is that its parties are pre-existing, pre-formed, individuated, while here the existence of one of the parties is conditional on the completion of the contract.

In a word, here is the difficulty: in every contract the two Recipient Parties exist prior to and externally to the act of the contract. In Rousseau’s Social Contract, only the RP1 conforms to these conditions. The RP2 on the contrary, escapes them. It does not exist before the contract for a very good reason: it is itself the product of the contract. Hence the paradox of the Social Contract is to bring together two RPs, one

---

<sup>11</sup> Althusser (1998, 71); Althusser (1972, 127).

<sup>12</sup> Althusser (1998, 71); Althusser (1972, 128).

<sup>13</sup> *Partie pré-nante* can also be translated as *stakeholders*.

of which exists both prior to and externally to the contract, while the other does not, since it is the product of the contract itself, or better: its object, its end. It is in this difference in theoretical status between the two Recipient Parties to the contract that we inscribe: *Discrepancy [Décalage]* <sup>14</sup>.

It is not that Rousseau ignores this paradox, rather that he masks and disavows it in the very recognition of its paradoxical character. Thus, when he says in *Émile*, that the people only enters into contracts with itself (as though RP2 where tautologically contracting with RP2), or, in *The Social Contract*, that *each individual is, so to speak, contracting with himself* (as though RP1 where tautologically contracting with RP1), he betrays (that is to say both avows and masks) the fact that the difference and *décalage* between RP1 and RP2, between the isolated individual *in the form of isolation* and the individual *in the form of community*, is operated through the category of *individuality* – which engineers the suture or compression of the *time-lag* between the isolated individual and the community in the *atemporal* act of the contract<sup>15</sup>. The *décalage*, the gap or lag, transpires in the very lexical moves through which Rousseau masks or annuls it, namely by referring to RP1 with the name of RP2 (the people contracts with itself) or RP2 with the name of RP1 (the individual enters into a contract with himself). As Althusser sums up: “Rousseau’s contract does not correspond to its concept. In fact, his Social Contract is not a contract but an act of constitution of the Second RP for a possible contract, which is thus no longer the primordial contract”<sup>16</sup>. From a different angle, we can also say that this is a contract without parties in which an exchange nevertheless appears.

But the key moment for our purposes in Althusser’s decryption of the *Social Contract* is to be found in his exploration of another *décalage*, the one operative between *particular* and *general* interests and wills. Althusser notes Rousseau’s *dream*, in the dedication to the second *Discourse*, his wish that People and Sovereign be *the same person*, and comments that:

This dream is realized by the Social Contract, which gives Sovereignty to the assembled people. The act of legislation is indeed never anything but the Social Contract combined, repeated, and reactivated at each ‘moment’. The primordial ‘moment’ which ‘has made a people a people’ is not a historical ‘moment’, it is the always

<sup>14</sup> Althusser (1998, 72); Althusser (1972, 129).

<sup>15</sup> The aporetic time of the people will require Rousseau’s *forward flight into ideology*. See Althusser (1998, 90); Althusser (1972, 155). It is also, more specifically, what requires the twin intervention of religion and the (external) legislator to ensure the institution of a people. Althusser (2006, 353).

<sup>16</sup> Althusser (1998, 74); Althusser (1972, 131).

contemporary primordial ‘moment’ which relives in each of the acts of the Sovereign, in each of his legislative decisions, the expression of the general will. But the general will only exists because its object *exists*: the general interest<sup>17</sup>.

At the heart of Althusser’s investigation of the passage between particular and general interest, or better of the fact that the particular interest is both the foundation and the contrary of the general interest is the way in which, as in the *décalage* (or short-circuit) between RP1 and RP2, this depends on *the interdiction on any group formation*. The individual can only rise to the collective as long as he is not ensnared in the group, as long as the immanent identification of citizen and people is not inhibited or deflected by other collective formations or investments. Althusser dwells on the passage from the *Social Contract* (Book II, Section III) where Rousseau observes that if *citizens had no communication with one another*, then *small differences* would always result in the general will, and deliberation would not stray from its right path. Here lies the crux of Althusser’s critical exploration of the figure of the people in the *décalages* of the *Social Contract*. For Rousseau’s *people* to constitute itself through that founding act that is the social contract, and to reproduce itself in its deliberations as the general will, “there must be no ‘factions’ or ‘partial associations’ in the State, above all no dominant partial association, for then what is “declared” will no longer be the general will but a partial will, if not quite simply a particular will: that of the dominant group.”<sup>18</sup>. What’s more:

An *absolute condition* for Rousseau: that the general will really is interrogated in its seat, in each isolated individual, and not in some or other group of men united by interests which they have in common, but which are still *particular* with respect to the general interest. If the general will is to declare itself, *it is thus essential to silence (suppress) all groups, orders, classes, parties, etc.* Once groups form in the State, the general will begins to grow silent and eventually becomes completely mute<sup>19</sup>.

Althusser’s forensic investigation pushes further and finds in the homonym *particular interest* another symptomatic *décalage*, which shows Rousseau both recognising and masking, which is to say disavowing, the distinction between *groups* and *individuals*. As Althusser details:

We have a total contradiction: particular interest is the essence of the general interest, but it is also the obstacle to it; now, the whole secret of this contradiction lies

<sup>17</sup> Althusser (1998, 84); Althusser (1972, 147-8).

<sup>18</sup> Althusser (1998, 86); Althusser (1972, 150).

<sup>19</sup> Althusser (1972, 150).



in a 'play' on words in which Rousseau calls the particular interest of each individual in isolation and the particular interest of social groups by the same name. This second interest, which is a group, class or party interest, not the interest of each individual, is only called particular with respect to the general interest. It is a 'play' on words to call it particular in the way the interest of the isolated individual is called particular. This 'play' on words is once again the index of a Discrepancy [*Décalage*]: a difference in theoretical status of the isolated individual and social groups – this difference being the object of a denegation inscribed in the ordinary use of the concept of *particular interest*. This denegation is inscribed in so many words in his declaration of impotence: human groups must not exist in the State. A declaration of impotence, for if they *must not* exist, that is because they *do* exist<sup>20</sup>.

The group is thus the *point of the real*, the disavowed obstacle, of Rousseau's construction of the people. The echoing or specular *myths* of the individual and general interest, have their condition of (im)possibility in the disavowal of the existence of groups (orders, estates, classes, etc.)<sup>21</sup>. And they reveal the functioning of a (bourgeois) ideology that can present class interests to particulars (the dominated) as general interest<sup>22</sup>. This disavowal or denegation is for Althusser no longer simply theoretical, it is practical: "to denegate the existence of human groups (orders, classes) is to suppress their existence practically"<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Althusser (1998, 87); Althusser (1972, 151-2). This *fear of the group* was also operative in the ideological battles within the French Revolution, for instance in Sieyès's identification of a formidable risk in the possibility that political agents would call upon (fractions of) the people and undermine the unity of the Nation. See Bras (2018, 71).

<sup>21</sup> Conversely, in the register, at once concrete and contingent, of history, not every group of men "is destined at every moment to the vocation and destiny of becoming people, to receive laws". Althusser (2006, 352). Althusser notes how, for Rousseau, Russia is a case of premature institution of a people, while both Corsica and Poland are ripe for receiving laws, and thus *becoming peoples*.

<sup>22</sup> In his 1965-6 ENS, Althusser presents Rousseau's account of the origins of the contract in the second *Discourse* in terms whose classed nature is rather *unmasked*: "The rich elaborated a well-pondered [*très réfléchi*] project: to demand from those who are subjected [*soumis*] and who threaten them that they transform their servitude into juridical alienation in order to preserve their liberties. The contract is thus born from an objective misunderstanding regarding the proposition of the rich, and thus from a differential reason". Althusser (2006, 325).

<sup>23</sup> Althusser (1998, 89); Althusser (1972, 154). For an interpretation of the figure of the people Rousseau that tries to counter Althusser's ideological reading for the sake of an emphasis the term's emancipatory rhetorical appropriations, see Bras (2018, 34ff). Transposing Althusser's critique of Rousseau to the present, we could hazard the following thesis: *populism is an individualism*.

## 2. The People Against the Law

Towards the end of the *red years* of French philosophy, Michel Foucault – responding to the 1978-9 Iranian revolution as a break with a European (and Marxist or *dialectical*) model of revolutionary action – would identify the vanishing of groups in the apotheosis of the general will as a kind of political epiphany that he experienced at first hand on the streets of Tehran.

Among the things that characterize this revolutionary event, there is the fact that it has brought out – and few peoples in history have had this – an absolutely collective will. The collective will is a political myth with which jurists and philosophers try to analyze or to justify institutions, etc. It's a theoretical tool: nobody has ever seen the *collective will* and, personally, I thought that the collective will was like God, like the soul, something one would never encounter. I don't know whether you agree with me, but we met, in Tehran and throughout Iran, the collective will of a people. Well, you have to salute it, it doesn't happen every day<sup>24</sup>.

Pressed by his interviewer to reflect on the resonances between the mass unanimity witnessed in Iran and the vicissitudes of the Chinese Cultural Revolution, Foucault further specified the importance, for him, of the *undivided* character of the Iranian people in revolt, vis-à-vis the Maoist masses:

the Cultural Revolution was certainly presented as a struggle between certain elements of the population and certain others, certain elements in the party and certain others, or between the population and the party, etc. Now what struck me in Iran is that there is no struggle between different elements. What gives it such beauty, and at the same time such gravity, is that there is only one confrontation: between the entire people and the state threatening it with its weapons and police. One didn't have to go to extremes, one found them there at once, on the one side, the entire will of the people, on the other the machine guns<sup>25</sup>.

I introduce this quote by way of articulation and contrast with the text I wish to focus on, namely Foucault's 1972 discussion with the Maoists of the Gauche prolétarienne on *popular justice*. Though their registers and occasions vary, Foucault's political interventions of the 1970s allow us to discern the figure of the people as an operator of division and indivision, but also to see how Foucault, albeit in a very different vein than Althusser, could also thematise the ambivalent nexus of the people and the law,

---

<sup>24</sup> Foucault (1988, 215).

<sup>25</sup> Foucault (1988, 216).

as well as the need to undermine our juridical illusions by attending to the antagonistic politics of groups and classes. The *popular* moment in Foucault also reveals the presence of what we could term an *anti-strategic* moment amid inquiries into the meshworks of power and the tactics of resistance – what Foucault would identify in the figure of the *plebs* as a kind of *limit* of the field of power<sup>26</sup>.

The occasion for Foucault's debate with *les Maos*, first published in a special 1972 issue of *Les Temps modernes* on *New fascism, new democracy*, was a sequence of largely abortive or thwarted efforts to institute *people's courts* against the impunity of bosses, cops and landowners – beginning with a widely publicised tribunal in Lens, in which Jean-Paul Sartre participated, that inquired into the deaths of sixteen miners in a methane explosion<sup>27</sup>. In 1971, the GP had been involved in a project to establish a people's court against the police, which is explicitly indicated as the context for the discussion in a brief note at the beginning of the text<sup>28</sup>.

As has been noted<sup>29</sup>, this discussion is largely a dialogue of the deaf – the *Maos* (especially the GP leader Pierre Victor, aka Benny Lévy) maintaining as their unshakable model the articulation of mass insurgency and

---

<sup>26</sup> “The plebs is no doubt not a real sociological entity. But there is indeed always something in the social body, in classes, groups and individuals themselves which in some sense escapes relations of power, something which is by no means a more or less docile or reactive primal matter, but rather a centrifugal movement, an inverse energy, a discharge. There is certainly no such thing as *the* plebs; rather there is, as it were, a certain plebeian quality or aspect (*de la plèbe*). There is plebs in bodies, in souls, in individuals, in the proletariat, in the bourgeoisie, but everywhere in a diversity of forms and extensions, of energies and irreducibilities. This measure of plebs is not so much what stands outside relations of power as their limit, their underside, their counter-stroke, that which responds to every advance of power by a movement of disengagement. Hence it forms the motivation for every new development of networks of power”. *Powers and Strategies* (1977). Foucault (1980, 137-8) the text is an interview with the editorial collective of *Les révoltes logiques*, including Jacques Rancière. The interviewers are in many ways pushing Foucault to distinguish himself from the use of the *plebs* by the *nouveaux philosophes*. See also Dews (1979).

<sup>27</sup> For a rich account of this sequence see Macey, (2019), Ch. 12: *The Militant Philosopher*. As Macey notes, the Lens tribunal gave inspiration to Foucault's partner Daniel Defert to establish the Groupe d'informations sur les prisons (GIP). He also sees Foucault's discussion with the *les Maos* as haunted by the shadow of a clandestine tribunal the GP instituted against one of their very few black members, Moussa Fofana.

<sup>28</sup> *On Popular Justice: A Discussion with Maoists*, in Foucault (1980, 1). It is not insignificant that in the issue of *Les Temps modernes* in which it was first published, this text was preceded by a 70-page essay of André Glucksmann on old and new fascisms, in which the police and the Interior Ministry were presented as the avant-garde of a counter-revolutionary process of *fasciation*. Glucksmann (1972).

<sup>29</sup> Macey (2019).

the People's Army in the Cultural Revolution, Foucault evading the strictures of *Mao Tsetung thought* to trace a genealogy of popular justice back to the French Revolution and further into the Middle Ages. And yet the misunderstanding is productive, as it obliges Foucault to speculate on the practical, political possibilities of those *popular illegalisms* that so much of his work of the 1970s would explore<sup>30</sup> – from the inquiries of the Groupe d'information sur les prisons<sup>31</sup> to his Collège de France course on *The Punitive Society*, from his engagement with E.P. Thompson<sup>32</sup> to his portraits of *infamous men*. What's more, bending, or rather *breaking* the stick<sup>33</sup>, that his GP interlocutors are pushing towards a (revolutionary) statist direction, Foucault takes the occasion to advance some of his most radical propositions about the need to have done with the entire juridical sphere, and he does so with reference to a certain figure of the *people*.

From the word go, Foucault questions the idea that one should presuppose the form of the court in thinking through the problem of popular justice. His point is indissolubly methodological and political: to frame popular justice through the court-form is to prejudice one's understanding of the phenomenon, and to channel mass acts of resistance into an institutional apparatus which, as he will sketch out, does not have a popular origin. On the contrary, his hypothesis is "not so much that the court is the natural expression of popular justice, but rather that its historical function is to ensnare it, to control it and to strangle it, by re-inscribing it within institutions which are typical of a state apparatus"<sup>34</sup>. In an implicit disavowal of any linear vindication of popular sovereignty, running from Jacobinism through the Resistance all the way to French Maoism, Foucault chooses to emphasise the passage from popular violence to the Terror in the French Revolution as the site of a capture and neutralisation of popular justice by a classed juridical apparatus. With his characteristic penchant for provocation, Foucault presents a *plaidoyer* for the September Massacres of 1792

---

<sup>30</sup> For an excellent treatment of Foucault's thinking about illegalism in the 1970s, Feldman (2019).

<sup>31</sup> Toscano (2013).

<sup>32</sup> Bernard Harcourt, *Course Context*, in Foucault (2015).

<sup>33</sup> I am referring to this moment in the exchange with Victor/Lévy: "FOUCAULT: I had got the impression that you thought that only the existence of a state apparatus could change a desire for retribution into an act of popular justice. / VICTOR: At the second stage. At the first stage of the ideological revolution I'm in favour of looting, I'm in favour of 'excesses'. The stick must be bent in the other direction, and the world cannot be turned upside down without breaking eggs... / FOUCAULT: Above all it is essential that the stick be broken..." *On Popular Justice*, Foucault (1980, 32).

<sup>34</sup> Foucault (1980, 1).

as “at least an approximation to an act of popular justice; a response to oppression, strategically effective and politically necessary”<sup>35</sup>. Manifesting an anti-Jacobinism that will also determine Foucault’s sympathy for the *nouveau philosophes* and his praise of François Furet, the Terror emerges by way of contrast with these preventive acts of plebeian vengeance as a usurpation of popular energies and a crystallisation of state power.

But, in a genealogical gesture familiar from Foucault’s other historical anatomies of power, this is precisely a relational emergence and not merely a vertical imposition of domination. In this case, it is men from the Paris Commune which, in response to the *wild* executions, set up courts with judges behind a *table* – that symbol and spatial technology of the *Third Party* – establishing truths, eliciting confessions, and deliberating upon what is *just*. On this stage, we see at work the three ingredients of a state judicial apparatus which *ex-appropriate*, to use a Derridean formulation, the very process of popular justice: “(i) a *third element*; (ii) reference to an idea, a form, a universal rule of justice; (iii) decisions with power of enforcement. It is these three characteristics of the courts which are represented in anecdotal fashion by the table, in our society”<sup>36</sup>. Overlooking this small revolutionary stage of the law, Foucault poses a question that his Maoist interlocutors will not really answer:

Can we not see the embryonic, albeit fragile form of a state apparatus reappearing here? The possibility of class oppression? Is not the setting up of a neutral institution standing between the people and its enemies, capable of establishing the dividing line between the true and the false, the guilty and the innocent, the just and the unjust, is this not a way of resisting popular justice? A way of disarming it in the struggle it is conducting in reality in favour of an arbitration in the realm of the ideal? This is why I am wondering whether the court is not a form of popular justice but rather its first deformation<sup>37</sup>.

While not primarily concerned here with a juridical illusion, rather with a juridical *dispositif*, Foucault’s debate with his friends in the *Gauche prolétarienne* has an important affinity with Althusser’s philosophical inquiry into the constitution of the people. In both cases – one organised by the form of the *contract*, the other by the form of the *court* – we see the nexus of the people and the law operate to control the risk posed by

<sup>35</sup> Foucault (1980, 1-2). The September Massacres will reappear in Foucault’s work in the context of his analysis of the genesis of the *political monster* in conjunction with the establishment of the penal system in the late eighteenth century. Foucault (2003, 99-100).

<sup>36</sup> Foucault (1980, 11).

<sup>37</sup> Foucault (1980, 2).

the actions of groups or collectives that evade or refuse entirely a juridical framing. In particular, the nexus serves both to disavow and to intervene upon class antagonisms.

Again, Foucault details this process by reference to the conflictual dynamics of the French revolution, and namely to the classed character of the emergence of the court as an instance of impartiality. As he observes, employing a language – that of ideology – which resonates with Althusser's, and which he would soon jettison:

the people's court, as it functioned during the Revolution, did tend to act as a *neutral institution* and, moreover, it had a very precise social basis: it represented a social group which stood between the bourgeoisie in power and the common people of Paris (*la plèbe*); this was a petty bourgeoisie composed of small property owners, tradesmen, artisans. This group took up a position as intermediary, and organised a court which functioned as a mediator; in doing this it drew on an ideology which was up to a certain point the ideology of the dominant class, which determined what it was *right* or *not right* to do or to be<sup>38</sup>.

From this revolutionary scene, Foucault will step back to present a compressed history of the state judicial apparatus, delineating the passage in the Middle Ages from archaic systems of arbitration to modern institutions of judgment generated, first, by the *fiscalisation of the judicial system*, binding the legal power of judges to property (and varieties of tax-farming), and, second, by the *increasing link between the judicial system and armed force*. In response to the commoners' uprisings of the fourteenth century, the fiscalisation and militarisation of legal processes would undergo powerful pressures towards centralisation, generating an "embryonic state judicial apparatus"<sup>39</sup>. What this judicial history also allows us to perceive, as the history of the dispossession of and war against the poor *through the law*, is that popular justice is embedded in a centuries-old *anti-judicial* tradition, that perceives *in the judicial system a state apparatus, representative of public authority, and instrument of class power*, and often has recourse to rituals of retribution drawing from archaic habits of *private war* – among which Foucault pointedly mentions the thread linking the *old Germanic custom to put the head of an enemy on a stake, for public viewing* to the parading of heads on pikes around the Bastille<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Foucault (1980, 3). Also, p. 22: "Penal law was not created by the common people, nor by the peasantry, nor by the proletariat, but entirely by the bourgeoisie as an important tactical weapon in this system of divisions which they wished to introduce".

<sup>39</sup> Foucault (1980, 5-6).

<sup>40</sup> Foucault (1980, 6).

Now, where, according to Althusser, the philosophical form of the contract served to displace and deny the reality of groups in Rousseau, the legal form (and spatial technology) of the court, in Foucault's account, serves to divide the people in the very process of presenting itself as neutral (as a *third* party acting on behalf of the People and the Law). With an eye on the politics of incarceration in the present, and his own activist experiences with the GIP, Foucault declares that: "The penal system has had the function of introducing a certain number of contradictions among the masses, and one major contradiction, namely the following: to create mutual antagonism between the proletarianised common people and the non-proletarianised common people"<sup>41</sup>. Advancing an historical hypothesis that will be fleshed out at great length in *The Punitive Society* and *Discipline and Punish* – namely in his arguments on the relation between the accumulation of capital and the "accumulation of men", on the articulation of infra-power and surplus-value<sup>42</sup> – Foucault presents the penal system both as an operator of proletarianization, *fixing* the dispossessed to their workplaces, and as an apparatus to manage the remnants and the deserters of this *making of the working class*, "the most mobile, the most excitable, the 'violent' elements among the common people"<sup>43</sup>. But the penal system also strives ideologically to regiment the proletarianized into a moral worldview that separates them from the rabble, the *Lumpen*, the mob, subjectivating them as different from the non-proletarianised. "For the bourgeoisie it is a matter of imposing on the proletariat, by means of penal legislation, of prisons, but also of newspapers, of "literature", certain allegedly universal moral categories which function as an ideological barrier between them and the non-proletarianised people."<sup>44</sup>. Whether in regimenting the proletariat or in hounding the non- or de-proletarianised, the state judicial system that Foucault concisely presents in its long historical arc is above all an *anti-seditious system* that functions by fostering class antagonisms among the common people<sup>45</sup>. Foucault, going against the grain of the romantic

<sup>41</sup> Foucault (1980, 14).

<sup>42</sup> See Toscano (2014).

<sup>43</sup> *On Popular Justice*, Foucault (1980, 15).

<sup>44</sup> Foucault (1980, 15). It is difficult not to hear a denunciation here of the way in which post-war European Communist parties, drawing on nineteenth-century repudiations of the *Lumpenproletariat*, repeatedly operated distinctions between the working class as the proper People and what Foucault terms *the dregs of the population*.

<sup>45</sup> Though Foucault, notwithstanding his involvement at the time with immigrant workers struggles in France (see Macey 2019), does not thematise this at any length, the relevance of these speculations to a study of the relation between class, race and criminalisation is evident enough. Interestingly, Foucault does touch on the nexus of race and class in settler-colonialism but only to conclude, all too hastily, that as the army



populism and workerism that haunts the rhetoric of the GP, is stark about what he calls the *ideological effects* of this system, not just in terms of its *moral* capture of the proletariat, but in what concerns its shaping impact on the *non-proletarianised plebs*, which “has been racist when it has been colonialist; it has been nationalist, chauvinist, when it has been armed; and it has been fascist when it has become the police force”<sup>46</sup>.

Testifying to the Nietzschean inspiration that will accompany so many of his writings, it is the connubium of morality and law that stands as the ultimate adversary for Foucault, and accounts for his formulation of the struggle between the people and the courts as an ideological one. Summarising the crux of his intervention into the debate over the possibility of people’s courts, Foucault declares:

the bourgeois judicial state apparatus, of which the visible, symbolic form is the court, has the basic function of introducing and augmenting contradictions among the masses, principally between the proletariat and the nonproletarianised people, and that it follows from this that the forms of this judicial system, and the ideology which is associated with them, must become the target of our present struggle. And moral ideology – for what are our moral values but those which are over and over again associated with and re-confirmed by the decisions of the courts – this moral ideology, just like the forms of justice operated by the bourgeois apparatus, must be submitted to the scrutiny of the most rigorous criticism<sup>47</sup>.

In later years, Foucault would not just jettison the Marxist category of ideology entirely, but would also develop an arguably far less *Manichaean* conception of the politics of law. But in the militant crucible of the early 1970s, and especially of Foucault’s prison activism, which also brought him into international contact with the revolts of Black prisoners in Attica and with the emblematic figure of George Jackson<sup>48</sup>, a political figure of the people emerges in the midst of the conflict against the penal system and juridical ideology. As Foucault remarked to Deleuze:

---

and colonisation are now obsolescent as mechanisms for dividing the non-proletarianised people and the proletariat, only the prisons remain. In a passage that curiously echoes debates on the ‘wages of whiteness’, from W.E.B. Du Bois to David Roediger, Foucault observes about the ‘earlier’ phase in the management of the non/proletarian difference: “And it was certainly in order to avoid the forming of an alliance between these ‘lesser whites’ and the colonised peoples – an alliance which would have been just as dangerous out there as proletarian unity would have been in Europe—that a rigid racist ideology was foisted on them: ‘Watch out, you’ll be living among cannibals.’” Foucault (1980, 17). See also Feldman (2019, 10-12).

<sup>46</sup> Foucault (1980, 23).

<sup>47</sup> Foucault (1980, 35-36).

<sup>48</sup> Toscano (2013).

I think that it is not simply the idea of better and more equitable forms of justice that underlies the people's hatred of the judicial system, of judges, courts, and prisons, but – aside from this and before anything else – the singular perception that power is always exercised at the expense of the people. The antijudicial struggle is a struggle against power and I don't think that it is a struggle against injustice, against the injustice of the judicial system, or a struggle for improving the efficiency of its institutions<sup>49</sup>.

Now, while Foucault casts doubt on the idea of a counter-justice<sup>50</sup>, he does discern the possibility of a lived form of thought that would work to sap the very foundations of juridical ideology. In a 1973 preface to the writings of former convict and prison activist Serge Livrozet, Foucault provides an eloquent sketch of *illegalism* as an intellectual attitude, which I think serves as a fitting conclusion to our exploration of the philosophical nexus between the people and the law in the environs of May '68:

For a long time, there has been a thinking of lawbreaking [*infraction*] inherent to lawbreaking itself; a certain reflection on the law linked to an active refusal of the law [*loi*]; a certain analysis of power and law [*droit*] practiced among those who were waging an everyday struggle against power and the law. Strangely, this thinking seems to have been a greater menace than illegality itself, since it has been more severely censored than the facts that accompanied it, or of which it was the occasion. ... It now explodes with this book. It explodes because, in the prisons, among both those who leave and those who enter them, in revolts and struggles, it has gained the force to express itself. [This] book is the forceful and individual expression of a certain popular experience and a certain popular thinking of the law and of illegality. A philosophy of the people<sup>51</sup>.

## Bibliography

- Althusser L. (1972), *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, trans. B. Brewster, London: New Left Books.
- Althusser L. et al. (1978) *Discutere lo stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari: De Donato.
- Althusser L. (1998), *Solitude de Machiavel*, ed. Y. Sintomer, Paris: P.U.F.
- Althusser L. (2006), *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure 1955-1972*, ed. F. Matheron, Paris: Éditions du Seuil.

---

<sup>49</sup> Foucault and Deleuze (1977, 211).

<sup>50</sup> *On Popular Justice*, Foucault (1980, 34).

<sup>51</sup> Foucault (2001, 266-7). See also Toscano (2013).

- Althusser L. (2015a), *Cours sur Rousseau (1972)*, ed. Y. Vargas, Montreuil: Les Temps des Cerises.
- Althusser L. (2015b), *Être marxiste en philosophie*, ed. G. M. Goshgarian. Paris: Presses Universitaires de France.
- Althusser L. (2017 [1978]), “Marxism as a Finite Theory”, trans. Asad Haider, *Viewpoint Magazine*, 14 December, available at: <https://www.viewpointmag.com/2017/12/14/marxism-finite-theory-1978/>
- Badiou A. et al. (2013), *Qu'est-ce qu'un peuple?* Paris: La Fabrique.
- Balibar E. (1993) “The Non-Contemporaneity of Althusser”, in *The Althusserian Legacy*, E. Ann Kaplan and Michael Sprinker (eds), New York: Verso.
- Bras G. (2018), *Les voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*, Paris: Amsterdam.
- Cassin B. (ed.) (2014), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton: Princeton University Press.
- Dews P. (1979), “The Nouvelle Philosophie and Foucault”, *Economy and Society*, 8:2, 127-171.
- Feldman A.J. (2019), “Foucault’s concept of illegalism”, *European Journal of Philosophy*, 1-18.
- Foucault M., Deleuze, G. (1977 [1972]), “Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze”, in M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press.
- Foucault M. (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon Books.
- Foucault M. (1988 [1979]), “Iran: The Spirit of a World Without Spirit”, in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman, trans. Alan Sheridan et al., Londo: Routledge.
- Foucault M. (2001) “Préface” (1973), in *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris: Gallimard.
- Foucault M. (2003), *Abnormal: Lectures at the Collège de France 1974-1975*, ed. Valerio Marchetti and Antonella Salomoni, trans. Graham Burchell, London: Verso.
- Foucault M. (2015), *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France 1972-1973*, eds. B. Harcourt and A. Fontana, trans. G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Glucksmann A. (1972), “Fascismes: L’ancien et le nouveau”, *Les Temps modernes*, 310: 266-334.
- Macey D. (2019), *The Lives of Michel Foucault*, London: Verso.

- Sartre J.-P. (2008 [1969]), “France: Masses, Spontaneity, Party”, in *Between Existentialism and Marxism*, trans. J. Matthews, London: Verso.
- Sotiris P. (2020), *A Philosophy for Communism: Rethinking Althusser*, Leiden: Brill.
- Toscano A. (2013), “The Intolerable-Inquiry: The Documents of the Groupe d’information sur les prisons”, *Viewpoint Magazine*, 25 September, <https://www.viewpointmag.com/2013/09/25/the-intolerable-inquiry-the-documents-of-the-groupe-dinformation-sur-les-prisons/>
- Toscano A. (2014), “What is Capitalist Power? Reflections on *Truth and Juridical Forms*”, in Martina Tazzioli, Sophie Fuggle et Yari Lanci (eds), *Foucault and the History of Our Present*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Toscano A. (2015), “The Detour of Abstraction”, *Diacritics*, special issue on Louis Althusser, 43.2: 68-90.
- Tronti M. (2006), *Operai e capitale*, Roma: DeriveApprodi.
- Tronti M. (2019), *Workers and Capital*, trans. David Broder, London: Verso.



# Popolo, domande sociali e istituzioni populiste

## Populismo in e oltre Laclau

Rocco Picciotto Maniscalco

**Abstract:** The main objective of this essay is to critically analyze part of the thought of Ernesto Laclau, one of the most important South American intellectuals of the last decades, especially referring to one of his most important works: *On Populist Reason*. The text will be divided into 3 parts: in the first one, I will briefly introduce the thought of the Argentine philosopher, highlighting the most problematic parts and less consistent with the theoretical framework of Laclau himself. The second and third part of the essay will instead be devoted to a synthetic critical examination of two central elements of Laclau's discursive construction: the minimum unit of analysis possible according to the Argentine philosopher (social questions), and the relationship that is established between populism and institutions, (especially following the democratic conquest of the government). Studying the two extremes of this continuum, the minimal unity and "point of arrival" of populism in power, it can be useful to understand something more about the very concept of people and some of its most recent transformations.

**Key words:** Laclau, populism, people, social demands, institutions.

### 1. Ernesto Laclau e *La ragione populista*<sup>1</sup>

In un saggio di qualche anno fa Fabio Frosini sottolineava a ragione come l'intera produzione filosofico-intellettuale di Ernesto Laclau andasse vista, studiata e compresa in base alla "logica della contingenza"<sup>2</sup>. Nel sottolineare l'importanza della contingenza storico-politica nella teoria laclauiana, il filosofo italiano non voleva ridurre il pensiero dell'intellettuale argentino a un ragionamento rapsodico o interamente occasionale della realtà; piuttosto evidenziava le linee di continuità del pensiero di Laclau, e sosteneva che sarebbe stato più utile, per comprendere una riflessione sul tema del populismo durata almeno un trentennio (dal testo del 1977 sul populismo, intitolato *Politica e ideologia in la teoria marxista. Capitalismo,*

---

\* Università degli Studi di Urbino Carlo Bo (rocco.picciotto.maniscalco@gmail.com)

<sup>1</sup> Laclau (2005), (da ora in poi LRP).

<sup>2</sup> Frosini (2009, 144).

*fascismo, populismo*<sup>3</sup>, dove l'autore argentino affronta per la prima volta il tema del populismo, con l'idea di riuscire ad articolare una politica specificamente di classe, e quindi ancora ancorato a una visione marxista, con una concezione più ampia della comunità dei dominati, definiti appunto come popolo, fino alla sua opera più tradotta e venduta, *On Populist Reason*, del 2005) studiarle all'interno di un *continuum* teorico che aveva come suo centro la possibile articolazione dei subalterni.

Volendo riassumere un pensiero denso e complesso, pieno di richiami tra gli altri alla psicoanalisi, alla filosofia del linguaggio, alle teorie del discorso, potremmo dire che il punto di partenza della riflessione di Laclau sul populismo è la "scomparsa della società"<sup>4</sup>: la società, afferma Laclau, non esiste, è impossibile. Non si tratta ovviamente di accogliere la famosa tesi avanzata da Margaret Thatcher («non esiste una cosa come la società. Esistono uomini e donne, e le famiglie») per la quale esistono solo gli individui, isolati da qualsiasi contesto sociale, e le famiglie, intese come una organizzazione naturale; piuttosto, secondo Laclau la società non esiste come insieme organico e privo di fratture, perché c'è sempre un "fuori" che rompe le frontiere della società. Se la società è impossibile, esiste però lo spazio sociale, inteso come spazio discorsivo<sup>5</sup>, all'interno del quale si confrontano, si scontrano ed entrano in relazione le differenze: non le differenze assolute, che si escludono reciprocamente, bensì le differenze che possono stare in relazione tra loro senza produrre una contraddizione insanabile. Queste differenze all'interno dell'opera laclausiana prendono il nome di domande sociali, per cui lo spazio sociale/discorsivo è frammentato "in domande [sociali] particolari, che poi si unificano e totalizzano in una pluralità di discorsi, che a questo punto non saranno più sociali, ma eminentemente politici"<sup>6</sup>.

Le domande sociali, oltre a essere le differenze che si confrontano e che stabiliscono relazioni di equivalenza/differenza, sono la forma minima dell'analisi politica. Il filosofo argentino distingue a questo punto le domande in due tipologie: domande democratiche (alle quali il potere risponde in maniera differenziale, isolandole) e domande popolari (che non ottengono risposta dal potere istituzionale)<sup>7</sup>. Questa duplicità nella forma

---

<sup>3</sup> Laclau (1977).

<sup>4</sup> Maniscalco (2018).

<sup>5</sup> Maniscalco (2018, 86-99).

<sup>6</sup> Laclau (2005, XIV).

<sup>7</sup> È interessante notare come questa distinzione tra domande popolari e domande democratiche ricalchi, in gran parte, quella presente in *Egemonia e strategia socialista*, testo scritto insieme a Chantal Mouffe nel 1985, tra posizioni soggettive popolari e



possibile delle domande si riscontra anche nelle logiche che caratterizzano e strutturano lo spazio discorsivo/sociale: la logica differenziale o amministrativa e la logica equivalenziale. Mentre la logica equivalenziale articola una serie di domande popolari (infatti, poiché queste ultime non si vedono riconosciute, è possibile si uniscano, proprio in virtù di questa esclusione, creando una catena di domande insoddisfatte), la logica amministrativa è quella che consente al potere costituito e alle sue istituzioni di rispondere in maniera differenziale alle domande emerse nel campo sociale, cosicché sia impossibile la costruzione di un nuovo universo discorsivo unitario.

È tramite l'articolazione equivalenziale di queste domande popolari insoddisfatte che si può costruire il popolo laclausiano. Il popolo del populismo non è, quindi, preesistente al suo agire politico, ma viene creato in maniera contingente tramite l'articolazione di logiche differenziali, che tenderebbero a far percepire ogni domanda come isolata, e di logiche equivalenziali, che accomunano le diverse domande emerse; per questo il popolo è l'instabile risultato dell'articolazione di queste due logiche. Proprio l'esperienza di questa divisione del campo sociale, dell'esistenza di frontiere antagoniste, consente al popolo *in fieri* di identificarsi con il *populus*, ovvero con il tutto: "dato che la pienezza della comunità non è che il risvolto immaginario di una situazione vissuta come un essere manchevole, coloro che ne sono responsabili non potranno essere visti come una parte legittima della comunità. La rottura con loro sarà integrale"<sup>8</sup>. Un popolo dunque è sempre parte, cioè *plebs*, ma aspira a essere concepito come un *populus*, come un tutto, poiché la parte occupa il posto di una totalità assente, impossibile, in ultima istanza una totalità fallita e in costante ridefinizione dei propri limiti. In questo caso la parte è sempre il risultato di un rifiuto, di una mancata presa in carico da parte dell'ordine costituito e del suo intreccio istituzionale, ed è quindi sempre segnato da una assenza, da un gap da colmare erigendosi a *populus*, percependosi come un tutto in divenire. Un popolo nasce quindi sempre in opposizione al potere costituito, alle istituzioni, tanto da far affermare a Laclau che il populismo nasca sempre in opposizione all'istituzionalismo, visto come una logica di depoliticizzazione delle domande sociali.

---

posizioni soggettive democratiche Laclau (2011), (d'ora in poi ESS). La principale e più rilevante differenza risiede nell'importanza assegnata alle due tipologie di domande/posizioni: mentre in ESS le posizioni soggettive democratiche avevano un ruolo centrale, in quanto aprono una pluralità di spazi politici non dicotomici, in LRP esse sono invece quelle che riescono a essere isolate e sussunte facilmente dal potere dominante, mentre quelle popolari sono le domande su cui si può costruire il popolo, e che possono articolare un populismo antagonista rispetto all'ordine esistente.

<sup>8</sup> Laclau (2005, 74-75).

Quindi per il pensatore argentino il populismo coincide con il politico, nella misura in cui il politico corrisponde alla costruzione di frontiere antagoniste che spezzano il campo sociale e che, tramite la riagggregazione di domande sociali, creano un popolo. Il popolo quindi, non è preesistente al suo agire politico, ma viene creato in maniera contingente tramite l'articolazione della logica equivalenziale, prevalente nella costruzione populista, e di quella differenziale. Il popolo del populismo laclausiano è l'instabile risultato dell'articolazione egemonica che si costruisce tra significante vuoto/nome, significanti fluttuanti e catena equivalenziale di domande popolari in opposizione al potere costituito e alle sue istituzioni. Come evidenzia Pierre Ostinguy, il popolo è per definizione sul lato opposto rispetto "all'institucionalidad empoderada y administradora"<sup>9</sup>.

## 2. Due critiche: le domande sociali

Vorrei ora presentare alcune possibili critiche al pensiero del filosofo argentino riguardante appunto la definizione di popolo; in particolare mi concentrerò su due tematiche: da un lato quelli che possiamo considerare "l'unità minima di analisi de *La ragione populista*"<sup>10</sup>, ovvero sia le domande sociali e la loro "differenza qualitativa"<sup>11</sup>; dall'altro il punto di arrivo dell'intera riflessione, ovvero il populismo al potere, e quindi il rapporto tra populismo e la possibilità di "istituzioni populiste". La maggior parte dei contributi e dei testi che utilizzerò condivide con Laclau sia l'orizzonte geografico di riferimento, l'America Latina e l'Europa Continentale, sia quello che potremmo definire un orizzonte (sfumato) politico di riferimento, la democrazia radicale<sup>12</sup>. Un primo problema, carico di conseguenze, nella costruzione teorica del pensatore argentino è dunque la differenziazione qualitativa tra domande democratiche e domande popolari. Secondo Laclau, infatti, solo le seconde sarebbero "le vere domande, quelle che rifiutano l'incorporazione o che non possono strutturalmente essere soddisfatte all'interno di una determinata configurazione [istituzionale] di potere"<sup>13</sup>. Le domande democratiche, che in testi precedenti (pars pro toto ESS) assumevano un'importanza fondamentale in quanto capaci di aprire potenzialmente una pluralità di spazi non dicotomici, in LRP sembrano

<sup>9</sup> Ostinguy (2015, 153).

<sup>10</sup> Romani (2015).

<sup>11</sup> Filippini (2019, 87).

<sup>12</sup> vedasi Mouffe (1999); Mouffe, Basaure (2015).

<sup>13</sup> Filippini (2019, 82).

essere “di qualità inferiore, perché vengono neutralizzate dal potere dominante, sedimentandosi in pratiche consuetudinarie”<sup>14</sup>. Come sottolinea Michele Filippini in un recente saggio critico del pensiero laclausiano, l’autore argentino, non potendo riscontrare nessuna differenza ontologica tra i differenti tipi di domande “ed essendo quindi il loro rapporto con il potere costituito l’unico modo per distinguerle”<sup>15</sup>, finisce, richiamandosi alle teorie di Husserl, “per ridurre la loro differenza a due sole forme di esistenza: passivizzazione o antagonismo”<sup>16</sup>.

Inoltre Laclau, pur essendo un attento lettore delle teorie psicanalitiche, con particolare attenzione al pensiero di Lacan, sembra in realtà non tenere nella debita considerazione parti importanti del pensiero lacaniano e psicanalitico. Come pone in evidenza Gutierrez Vera<sup>17</sup>, “nella formulazione psicanalitica la domanda si riferisce al desiderio che porta con sé la parola, è la domanda di amore e riconoscimento che si dirige all’Altro, senza che nessun oggetto intenzionale possa colmarla”<sup>18</sup>. Appare evidente, quindi, come tra necessità e domanda esista una profonda differenza qualitativa, uno iato, un gap non colmabile. Mentre la necessità può trovare una completa soddisfazione, la domanda non può mai essere totalmente soddisfatta, in quanto è impregnata di desiderio.

A partire da questa consapevolezza risulta evidente come Laclau non tenga conto di questi differenti livelli tra domanda e desiderio, ma al contrario suggerisca una visione statica, o monodirezionale, come già evidenziato da Filippini. Nella visione del filosofo di Buenos Aires una domanda sociale, sia che si presenti come domanda democratica (isolata e “risolta” amministrativamente), sia che si presenti in forma di domanda popolare (aggregata e articolata in modo equivalenziale), può essere pienamente soddisfatta. Uno dei principali problemi con questa proposta analitica risiede nella non linearità della soddisfazione umana; la soddisfazione umana è un fenomeno complesso e paradossale,

come segnalò Freud in *Oltre il principio del piacere*, dove la soddisfazione si riferisce alla ripetizione compulsiva di eventi che sono penosi per il soggetto [...]; se il desiderio è desiderio dell’Altro, il suo oggetto è perso per sempre perché in realtà è sempre stato assente: è un’invenzione retrospettiva<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> Filippini (2019, 82).

<sup>15</sup> Filippini (2019, 82).

<sup>16</sup> Filippini (2019, 83).

<sup>17</sup> Gutierrez Vera (2011, 162).

<sup>18</sup> Gutierrez Vera (2011, 162).

<sup>19</sup> Gutierrez Vera (2011, 162).

La soddisfazione di una domanda è quindi un processo molto più complesso rispetto a quanto non suggerisca Laclau; questo anche perché ogni domanda, come ogni società/spazio sociale, non è trasparente ed è in continuo mutamento:

Una volta espressa come domanda verso un Altro, si produce la perdita dell'oggetto iniziale (necessità) e appare il desiderio. Questo desiderio come sotto-prodotto del processo di formulazione di domande rappresenta il motore di tutti i tipi di pulsioni<sup>20</sup>.

All'interno del quadro teorico laclausiano, caratterizzato profondamente dalle teorie psicanalitiche, l'idea di una domanda sociale, sempre impregnata di desiderio e rivolta verso l'Altro, inteso come esterno costituente, come superficie di iscrizione di un desiderio insoddisfatto, non potrebbe mai ricevere una completa soddisfazione e sarà sempre, volendo parafrasare Laclau, una soddisfazione fallita: necessaria, ma impossibile. Infatti, anche qualora la domanda democratica dovesse trovare risposta, si tratterebbe di una soddisfazione sempre parziale, che

non sparisce dallo spazio sociale, ma si trasforma perché la soddisfazione piena non è mai possibile. In questo modo, la domanda mostra il suo tratto caratteristico nell'emergenza di nuove domande che possono entrare in equivalenza con le altre<sup>21</sup>.

Non esiste quindi una domanda sociale, sia essa democratica, sia essa popolare, che non produca un resto. Tralasciando questo resto, questo Reale che permane anche dopo l'articolazione equivalenziale o la risposta differenziale delle istituzioni politiche, l'autore argentino non considera il potenziale *effetto cumulo* dovuto all'articolazione possibile dei *resti* delle domande.

Inoltre, nel suo ragionamento eccessivamente binario, Ernesto Laclau non valuta la possibilità che dalla soddisfazione, come già detto sempre parziale, di una domanda democratica possa nascere una domanda popolare. Niente rende certo e preventivabile, infatti, che le domande generate dalla sempre parziale soddisfazione delle domande democratiche posseggano una natura tale per cui otterranno sicuramente una risposta differenziale. Inoltre, in maniera speculare e opposta, niente ci può assicurare che dall'articolazione e reciproca trasformazione delle domande popolari, dal movimento pendolare<sup>22</sup> proprio di ogni movimento populista, non sorga una domanda democratica e, quindi, risolvibile differenzialmente. Detto

---

<sup>20</sup> Romani (2015).

<sup>21</sup> Biglieri, Perello (2015, 60).

<sup>22</sup> Aboy Carles (2010).

in altri termini, dalla soddisfazione di una domanda che non è percepita dal blocco egemonico al potere come una differenza non articolabile o una “sfida” non processabile differenzialmente, può sempre nascere una domanda popolare; domanda che a questo punto potrebbe diventare il significante vuoto del nuovo popolo *in fieri*. Un popolo quindi interamente imprevedibile nei propri sviluppi, frutto di una costruzione “impossibile”.

Infine, Laclau non dedica nessuna attenzione al processo che precede la formulazione di ogni possibile domanda; rimangono quindi inesplorate nell'autore argentino sia le condizioni materiali in cui le domande sorgono, sia i processi di assoggettamento psicologico. Come sottolinea Judith Butler, già prima di poter esprimere qualunque domanda, sia essa democratica o popolare,

sono interpellato o convocato in modo tale che sono formato per diversi aneliti che non sono miei, e che sono, dall'inizio e forse per sempre, a me alieni, che stabiliscono la matrice incosciente dei desideri dai quali io, come soggetto, emergo. Prima che io agisca su qualcosa, prima che investa su qualcuno o su qualche ideale, si è già agito su questo Io; di fatto, solo se si agisce su di me io posso emergere come un Io<sup>23</sup>.

Da quanto scrive la Butler, il soggetto prima di poter formulare una domanda è già articolato in una catena significativa di domande insoddisfatte che contribuisce al processo di soggettivazione. Così facendo Laclau non ha dedicato la giusta attenzione a tutti i processi di costruzioni di nuove soggettività propria dell'egemonia neoliberale<sup>24</sup>.

L'autore argentino ha quindi studiato e descritto ciò che accade dopo che la domanda è stata verbalizzata, ovvero solo dopo che è entrata “nel gioco dell'equivalenza [...]”; però non ci ha fornito una definizione di domanda, né ha riflettuto abbastanza su ciò che c'è nella domanda, sugli elementi simbolici e materiali, né soprattutto sul momento precedente alla verbalizzazione<sup>25</sup>. Il mancato interesse per le condizioni materiali di origine delle domande sociali potrebbe derivare, come sottolineano a esempio Sandro Mezzadra e Sandro Chignola, anche dalla critica al marxismo ortodosso che avrebbe spinto Laclau “a rimuovere dal [proprio] orizzonte teorico le condizioni materiali dell'emergenza delle soggettività”<sup>26</sup>; un allontanamento così marcato da spingere Damiano Palano a parlare di un “sostanziale disinteresse del teorico argentino nei confronti delle risorse materiali [...] di

---

<sup>23</sup> Butler (2015).

<sup>24</sup> Aleman (2016); Dardot, Laval (2009).

<sup>25</sup> Romani (2015).

<sup>26</sup> Mezzadra, Chignola (2012, 72).

cui i soggetti possono effettivamente disporre<sup>27</sup>. Quanto detto ci dovrebbe consentire di emendare il pensiero del filosofo argentino tanto dal suo eccessivo binarismo, quanto dalla rimozione forzata delle condizioni materiali di vita, come vedremo brevemente anche nelle conclusioni.

### 3. Il populismo e le istituzioni politiche

L'eccessivo binarismo laclausiano, che si articola nelle coppie passivizzazione/antagonismo e domande democratiche/domande popolari, sembra caratterizzare anche l'ipotetico punto di arrivo della costruzione teorica laclausiana: il populismo al potere e il suo rapporto con le istituzioni.

Seguendo alla lettera il pensiero laclausiano derivante dalle pagine di LRP, risulterebbe che il populismo sarebbe sempre e soltanto un movimento dei dominati, un movimento destinato a fermarsi davanti alle soglie del potere e delle istituzioni politiche. Come sottolinea Ostinguy:

se il populismo è costituito da una catena equivalenziale tra domande rigettate, insoddisfatte *dall'istituzionalità governante* del blocco di potere, ovvero se il populismo è per definizione sul lato opposto della frontiera antagonista, è difficile immaginare una *istituzionalità governante populista*. Il populismo sarebbe così ridotto a mera protesta, a un pianto o un reclamo, seguendo le teorie di Laclau di LRP il populismo non potrebbe mai essere al governo di un paese<sup>28</sup>.

Molti pensatori contemporanei a Laclau, e che ne condividevano lo stesso orizzonte geografico e politico, *pars pro toto* Julian Melo<sup>29</sup> e Gerardo Aboy Carles<sup>30</sup>, hanno evidenziato come la visione dicotomica tra populismo da un lato e il binomio governo/istituzioni dall'altro non dia conto della situazione reale, in particolar modo quella latinoamericana della decade *ganada*<sup>31</sup>. Il problema comune che sottolineano questi autori è che “la logica populista non può esistere dopo che una forza politica populista ha avuto accesso al governo e ha provato a istituzionarizzarsi; [...] ovverosia che tutte le logiche che non siano istituzionali devono essere pensata come populiste<sup>32</sup>”.

<sup>27</sup> Palano (2016, 183).

<sup>28</sup> Ostinguy (2015, 152).

<sup>29</sup> Vedasi Melo (2011; 2014).

<sup>30</sup> Vedasi Aboy Carles (2007; 2010).

<sup>31</sup> Vedasi Mellino (2011); Mezzadra, Brighenti (2012).

<sup>32</sup> J. Balsa, *Las dos lógicas de construcción de la hegemonía desplegadas desde los gobiernos petistas y kirchneristas*, testo in fase di pubblicazione.

In alcuni dei testi successivi a LRP Laclau mitiga questa visione dicotomica, arrivando a sostenere che

le due logiche – quella istituzionalista e quella populista – sono state presentate fino a ora come casi estremi, ideali, in un diagramma nel quale sono state pensate come incompatibili in ultima istanza. Ciò che questa visione esclude è il momento della loro necessaria articolazione. Perché non c'è dubbio che questa articolazione esista; [...] l'articolazione tra le due logiche è reale nelle situazioni concrete con le quali l'analisi politica si confronta<sup>33</sup>.

In definitiva, istituzionalismo e populismo si presentano, nella costruzione teorica laclausiana, come idealtipi che non si mostrano mai in forma pura e incontaminata.

Tuttavia, è necessario evidenziare il fatto che “Laclau non intende le istituzioni come procedimenti normativi o dispositivi tecnici neutrali. L'istituzionale populista si costruisce per mezzo di pratiche polemiche e di relazioni di potere [...] come complessi discorsivo-articolatori”<sup>34</sup>. Già in ESS, scritto nella seconda metà degli anni '80 insieme a Chantal Mouffe, il pensatore sudamericano sosteneva che “le pratiche dell'articolazione [...] non possono consistere in meri fenomeni linguistici, ma devono attraversare tutto lo spessore materiale delle istituzioni [...], pratiche di diverso ordine, attraverso le quali una formazione discorsiva si struttura”<sup>35</sup>. Le istituzioni populiste inoltre, secondo quanto affermato da Laclau in LRP, devono riuscire ad articolare quel Reale del popolo che “resiste a ogni integrazione simbolica”<sup>36</sup>, pertanto ogni tentativo di istituzionalizzazione populista deve essere in grado di articolare questo residuo, questo Reale popolare che “include gli affetti, la cumbia, i canti del calcio”<sup>37</sup>.

Il tentativo di questa ultima parte dell'articolo è quindi quello di analizzare alcune delle caratteristiche che dovrebbe possedere una “istituzione populista” per soddisfare i desideri di un popolo che rilutta a qualsiasi totalizzazione, la cui politicità è cioè sempre aperta a un confronto con il proprio Reale; per far ciò utilizzeremo in particolar modo due autori dell'altra sponda dell'oceano Atlantico; Bruce Ackerman e Pierre Ostinguy. Secondo Ackerman, uno dei più importanti costituzionalisti statunitensi della seconda metà del XX secolo, la storia politica può essere divisa in epoche calde ed epoche fredde. Quest'ultime sono quelle in cui l'intreccio istitu-

<sup>33</sup> Laclau (2014, 256).

<sup>34</sup> Pereyra (2012, 19).

<sup>35</sup> Laclau, Mouffe (1985, 148).

<sup>36</sup> Laclau (2005, 91).

<sup>37</sup> Ostinguy (2014, 353).



zionale funziona bene, e il potere riesce, senza incontrare molta resistenza, a definire il significato delle parole, mentre nelle epoche calde “si intravede che questo meccanismo istituzionale è alterato. Quindi di entra in epoche calde, nelle quali si attiva ciò che prima era latente”<sup>38</sup>.

Il populismo e le istituzioni populiste sorgerebbero dunque in periodi eccezionali, caratterizzati da una temporalità accelerata e da un sistema istituzionale fragile, che non riesce a integrare al suo interno le domande provenienti dal basso. In questo caso si potrebbe pensare al populismo e alle sue istituzioni come un modo di “processare a caldo” il rapporto, usando una terminologia laclausiana, tra il nome del leader e le domande sociali, tra l’uno e il molteplice durante le epoche calde, ovvero quelle stesse contraddizioni che il sistema democratico-rappresentativo processa a freddo, tramite la mediazione istituzionale liberale, durante le epoche fredde. In ogni caso non si deve pensare a questi due estremi come a due sistemi puri, vi è sempre uno spazio per l’ibridazione dei due modelli.

Queste nuove *istituzioni populiste*, nascendo dalla contaminazione con una parte precedentemente esclusa, ridefiniscono le frontiere tra interno ed esterno, “sporcano (*sucian*)” questa relazione: la rendono permeabile all’elemento popolare. Proprio per questo, la proposta teorica di Otinguy sulla *institucionalizacion sucia*<sup>39</sup> credo sia particolarmente utile. È proprio la contaminazione, la nuova articolazione tra interno ed esterno, ciò che possiamo definire istituzionalizzazione populista, che dunque sarà costituita dal suo rapporto con l’elemento popolare, contrapponendosi alla presunta imparzialità dell’istituzionalizzazione democratico-liberale, e permettendo così di intendere un aspetto fondamentale del populismo laclausiano:

il populismo è polarizzante non solamente perché si pone in rapporto antagonista con le forme istituzionali del blocco di potere socioeconomico, ma perché attacca, demolisce o corrode l’istituzionalizzazione pura (sempre che esista), normalmente vista come imparziale in una idealizzazione del modello weberiano burocratico e procedurale, rimpiazzandolo con la volontà politica pura<sup>40</sup>.

Il populismo al potere riesce, o perlomeno dovrebbe riuscire, a costruire una frontiera assolutamente permeabile, che consenta il continuo attraversamento della stessa. Come evidenzia Otinguy, “il populismo al potere attraversa la stessa frontiera tra governabilità istituzionale, catena equivalenziale della protesta sociale [di domande popolari]”<sup>41</sup>; il populismo al potere

<sup>38</sup> Villacanas (2015, 32).

<sup>39</sup> Otinguy (2014).

<sup>40</sup> Otinguy (2014, 353).

<sup>41</sup> Otinguy (2015, 160).

si muove quindi su scale di grigio, articolando e attraversando la frontiera tra istituzioni, domande popolari e domande democratiche. Esso dimostra così non solo l'esistenza di una istituzionalità specificamente populista, ma anche l'importanza della possibilità incrementale delle domande democratiche. Secondo Ostinguy il populismo al potere riesce a spostare "la frontiera *mas allà* del suo governo [...] contro un blocco di potere reale [...] e le sue istituzioni, però non rinnega la sua funzione di istituzionalità governante per la risoluzione concreta delle domande"<sup>42</sup>.

Questi ragionamenti, che potrebbero sembrare astratti, dimostrano tutto il loro portato concreto se si volge lo sguardo ad alcune delle esperienze politiche del sub-continente latino-americano degli ultimi decenni, *pars pro toto* l'Argentina di Ernesto Laclau.

Con l'arrivo dei governi guidati dai coniugi Kirchner in Argentina,

parallelamente alla costruzione del popolo, si sviluppò la creazione di una nuova istituzionalità, ovverosia, non si trattò solo dell'irruzione di soggetti che *uscissero* dal proprio luogo sociale legittimo, ma che questi soggetti assumessero il protagonismo nella ridefinizione dei limiti dell'ordine comunitario. In questo modo, l'articolazione populista non si eresse contro le istituzioni, ma prese parte nello sviluppo di un nuovo ordine istituzionale, il quale [...] abita in modo conflittuale le istituzioni dell'ordine ereditato<sup>43</sup>.

Inoltre, una volta arrivato al governo, in un contesto segnato in profondità dai movimenti sociali anche radicali nelle forme, come a esempio i *piqueteros*, una delle prime azioni politiche di Nestor Kirchner fu proprio quella di invitare i più importanti leader dei *piqueteros* a occupare posizioni di governo istituzionale, "senza chiedergli di rinnegare nulla del proprio "*piqueterismo*". Aggiungerei: senza chiedere che rinnegassero non solamente la propria posizione ideologica, ma, il che è molto evocativo, le proprie forme [illegali] di agire o i propri metodi"<sup>44</sup>. Ciò che fino a pochi giorni prima era visto e descritto come fonte di caos, di violenza e ingovernabilità, nel giro di poco tempo, in un nuovo contesto discorsivo segnato da una nuova frattura, poteva essere integrato nella nuova costruzione istituzionale, diventando "fondamento stesso per recuperare l'ordine sociale"<sup>45</sup> e inizio di una nuova possibile governamentalità. *L'institucionalizacion sucia* permette al populismo un maggior "revoltijo"<sup>46</sup> con le forze sociali della catena equivalenziale; consente dunque al populismo al potere di continuare

<sup>42</sup> Ostinguy (2015, 165).

<sup>43</sup> Quiroga (2014, 160).

<sup>44</sup> Ostinguy (2015, 160).

<sup>45</sup> Ostinguy (2015, 161).

<sup>46</sup> Ostinguy (2015, 166).

a muoversi su scale di grigio, di essere percepito come opposizione all'ordine (istituzionale) vigente e, al tempo stesso, come l'inizio di un nuovo ordine sporcato dal Reale del popolo.

Le istituzioni populiste nascerebbero dunque durante le epoche calde grazie alla contaminazione con l'elemento popolare, elemento che decostruisce la presunta imparzialità delle istituzioni politiche liberali.

#### 4. Conclusione: fortune e limiti del populismo in America latina

Volendo tirare le somme di questa lettura, il non aver tenuto conto né delle condizioni materiali di vita, né del processo che conducono alla formulazione delle domande, e la successiva interpretazione binaria (attivazione/sedimentazione, democratiche/popolari, istituzionale/ populista...), ha condotto il filosofo argentino a sottovalutare quello che Veronica Gago<sup>47</sup> chiama il "neoliberismo dal basso". Laclau non sarebbe cioè riuscito a vedere le articolazioni del neoliberismo "con le forme comunitarie, con tattiche popolari di risoluzione della vita, con apprendimenti che alimentano le reti informali"<sup>48</sup>, e quindi il suo farsi logica popolare. Questa incapacità, unita ad alcune costanti nella costituzione materiale dei paesi che hanno attraversato, in particolar modo in America Latina, il "momento populista", come a esempio la continuità di alcune politiche economiche (*pars pro toto* l'estrattivismo), può contribuire a spiegare come mai l'esperimento populista non sia riuscito ad andare oltre a una risposta al neoliberismo sul piano redistributivo, senza però intaccare i dispositivi della sua riproduzione. Come ben illustrato dalla Gago<sup>49</sup>, il populismo laclausiano rischia di creare, quindi, delle comunità fittizie, che rispondono al neoliberismo solo in senso comunitario-affettivo, lasciando inalterati i rapporti che a quella condizione hanno portato. Il populismo, parafrasando quanto sostiene Giorgio Grappi<sup>50</sup> a proposito di Laclau, non interroga "il meta-discorso"<sup>51</sup> del capitalismo.

Rimane da indagare infine una contraddizione interna ai populismi giunti al governo; l'equilibrio instabile tra un movimento che si è costruito grazie all'articolazione di domande popolari e al prevalere della logica equivalenziale, con la necessità di rispondere in maniera differenziale, tramite le istituzioni *sucias*, alle domande sociali, sottraendo così costantemente

---

<sup>47</sup> Gago (2011).

<sup>48</sup> Gago (2011, 18).

<sup>49</sup> Gago (2015).

<sup>50</sup> Grappi (2005).

<sup>51</sup> Grappi (2005, 57).

parti della costruzione popolare alla catena equivalenziale. Può essere utile ricordare quanto ha affermato in proposito Diego Tatian in una discussione privata<sup>52</sup>; il filosofo argentino parlando della figura lacaniana del fantasma nevrotico del desiderio dell'Altro afferma che

il problema è simbolico, nel senso che questo fantasma nevrotico nasce perché se l'altro gode io non posso più godere, non perché io abbia visto diminuire il mio accesso ai beni simbolici e materiali, ma perché c'è stata un'inclusione di persone che prima erano escluse da questa dimensione, e questo rompe un sentimento di esclusività<sup>53</sup>.

Il populismo al potere rischia di cadere nell'opposto del fantasma nevrotico, corre cioè il rischio di non riuscire a evitare che le migliorate condizioni materiali dei soggetti precedentemente esclusi trovino soddisfazione solo in un nuovo, e più elevato, livello di consumo individuale. Per non cadere quindi in una soddisfazione delle domande e dei bisogni sociali che passi esclusivamente attraverso l'individualismo (neo)liberale, e affinché ogni esperimento populista non si trasformi nel lato oscuro del liberismo<sup>54</sup>, è necessario che le istituzioni populiste, le istituzioni *sucias*, riescano a dialogare con quella che Partha Chatterjee chiama la società politica<sup>55</sup>. È quindi necessario che le istituzioni populiste riescano a intercettare lo spazio nel quale si producono queste articolazioni/comunità di soggetti marginali, non integrati (né integrabili) all'interno dell'universo discorsivo dominante. Le istituzioni *sucias* devono quindi interagire con la società politica dove si producono domande e reclami "non dentro la cornice dei diritti e delle leggi stabili definite costituzionalmente, ma per meglio dire attraverso accordi temporali, contestuali e instabili"<sup>56</sup>, e devono riuscire a dare risposte comuni a bisogni sociali che evitino il cadere nell'individualismo consumista.

## **Bibliografia**

- Aboy Carlés G. (2007), *La democratizacion beligerante del Populismo*, "Revista Debate", 12: 47-56.  
Aboy Carles G. (2010), *La dos caras de Jano: acerca de la compleja relacion entre populismo e instituciones politica*, "Pensamiento plular", 7: 21-40.

---

<sup>52</sup> Intervista rilasciatami da Tatian a Cordoba (Argentina, 2015).

<sup>53</sup> Tatian (2015).

<sup>54</sup> Žizek (2013).

<sup>55</sup> Chatterjee (2008).

<sup>56</sup> Chatterjee (2008, 57).

- Aleman J. (2016), *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Buenos Aires, Grama.
- Balsa J., *Las dos lógicas de construcción de la hegemonía desplegadas desde los gobiernos peronistas y kirchneristas*, testo in fase di pubblicazione.
- Biglieri P, Perellò G. (2015), *Sujeto y y populismo o la radicalidad del pueblo en la teoría posmarxista*, "Debates y Combates", 1: 53-63.
- Butler J. (2015), *Laclau, Marx y el poder performativo de la negación*, conferenza dettata nel corso della Catedra Libre Ernesto Laclau, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 14 settembre 2015.
- Chatterjee P. (2004), *The politics of the Governed: Popular Politics in Most of the World*, Columbia, Columbia University Press, (trad. it. *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, Milano, Meltemi, 2006).
- Dardot P. Laval C. (2009), *La nouvelle raison du monde*, Parigi, Le De-couverte, (trad. it. *La nuova ragione del mondo. Critica alla razionalità neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2013).
- Filippini M. (2019), *Decentrare il populismo: quattro critiche a Laclau*, in Fortunato M.C., "Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione", Milano, Mimesis: 75-98.
- Frosini F. (2009), *Gramsci dopo Laclau: politica, verità e le due contingenze*, in Frosini F. Vinale A., "Verità, ideologia e politica", Napoli, Cronopio: 137-164.
- Gago V. (2015), *La razón neoliberal. Economías Barrocas y pragmática popular*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Grappi G. (2004), *Libertà, uguaglianza, contingenza! Ernesto Laclau e la teoria della Democrazia Radicale*, "Scienza & Politica", 16, 30: 41-57.
- Gutierrez Vera D. (2011), *Ernesto Laclau: el populismo y sus avatares*, "ICORNOS", 40: 151-168.
- Laclau E. (1977), *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Laclau, E. (2014), *Lógicas de la construcción política e identidades populares*, in Coraggio, J. y Laville, J., *Reinventar la izquierda en el siglo XXI*. Buenos Aires, UNGS y CLACSO: 253-266.
- Laclau E. (2005), *On Populist Reason*, Londra, Verso (trad. it. *La Ragione Populista*, Bari, Laterza, 2008).
- Laclau E. Mauffe C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra, Verso (trad. it. *Egemonia e strategia socialista*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2011).
- Maniscalco R. P. (2018), *Il populismo di Podemos e del Movimento 5 stelle. Un'analisi laclausiana*. Tesi di dottorato.

- Mellino M. (2011), *Il kirchnerismo come governance postneoliberale: alcune considerazioni*, "Euronomade", <http://www.euronomade.info/?p=673> [consultato il 15/02/2020].
- Melo J. (2011), *Hegemonía populista, ¿hay otra? Nota de interpretación sobre populismo y hegemonía en la obra de Ernesto Laclau*, "Identidades", 1: 48-69.
- Melo J. (2014), *Los tiempos del populismo. Devenir de una categoría polisémica*, Colombia Internacional, 82: 71-98.
- Mezzadra S. Brighenti M. (2012), *Il laboratorio politico latinoamericano. Crisi del neoliberalismo, movimenti sociali e nuove esperienze di governance*, in Baldassari M. Melegari D. *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau*, Verona, Ombre corte, 2012.
- Mezzadra S. Chignola S. (2012), *Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività*, "Filosofia Politica", 1: 65-82.
- Mouffe C. (1999), *El retorno de lo político*, Buenos Aires, Paidós.
- Mouffe C. Basadre M. (2015), *Democracia Radical y Antagonismo*, "Revista Pleyadas", 16: 261-276.
- Ostinguy P. (2014), *Exceso, representación y fronteras cruzables: "institucionalidad sucia" o la aporía del populismo en el poder*, "POSTdata", 19: 345-375.
- Ostinguy P. (2015), *Gramáticas plebeyas: exceso, representación y fronteras porosas en el populismo oficialista* in Veliz C. Reano A., "Gramáticas plebeyas", Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 133-177.
- Palano D. (2016), *In nome del popolo sovrano? La questione populista nelle postdemocrazie contemporanee*, in Cingari S., Simoncini A. *Lessico post-democratico*, Perugia, Stranieri University Press: 157-186.
- Pereyra G. (2012), *Limites y posibilidades del discurso populista*, "Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social", 58: 11-26.
- Quiroga M. V. (2014), *Populismo, Estado y movimientos sociales. Posibles articulaciones en los contextos recientes de Argentina y Bolivia*, "Colombia International", 82: 191-219.
- Romani P. (2015), *El problema de la unidad de análisis en la Razon Populista de Ernesto Laclau*, relazione al Primo Simposio pos-estruturalismo e teoria social: o legado transdisciplinar de Ernesto Laclau, 16-18 de setembro de 2015, Universidade Federal de Pelotas, Brasil (traduzione mia).
- Villacanas J. L. (2015), *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande.
- Zizek S. (2013), *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, Milano, Ponte delle Grazie.





# Dal popolo ai suoi soggetti: cittadini, *denizens*, lavoratori nell'epoca neoliberista

Giorgio Cesarale

**Abstract:** Is neoliberalism a threat to citizenship? This question is answered with the help of Bryan S. Turner's analysis of the contemporary obsolescence of citizenship in a market-driven society. According to him, the neoliberal citizen has become similar to the denizen, because the former now enjoys less rights; his/her ethical belonging to the State and the people has been weakened; he/she does not participate in political opinion- and will-formation. The argument of this article, though, is that citizenship itself must be re-examined, re-framing it as a *trait d'union* between the three main spheres of capitalist society (circulation, production, reproduction). In this light, the neoliberal citizen must also be conceived of as a member of a now world-scale sphere of circulation, which appears to be abstracted from the sphere of production and reproduction. As such, the neoliberal citizen is also experiencing unprecedented levels of autonomy.

**Keywords:** Citizenship, Denizenship, Neoliberalism, State, Production

## 1. Introduzione

La traiettoria di uno studioso come Bryan S. Turner, uno dei fondatori, negli anni '90, dei *Citizenship Studies*, merita di essere attentamente considerata. Dopo aver investito sulle potenzialità ordinatrici del concetto di "cittadinanza", il sociologo britannico, brillante prosecutore dell'insegnamento di Thomas Marshall, ha recentemente abbassato la mira, ha ridotto drasticamente le aspettative: il complesso dei dispositivi legali, giuridici e culturali che si sono storicamente legati al concetto di "cittadinanza" sarebbero diventati largamente inoperanti; così inoperanti, anzi, da ipotizzare di sostituire tale concetto con quello, affacciatosi nel corso degli anni '80, di "*denizenship*", ritenuto maggiormente sintonizzato con l'insieme delle trasformazioni che hanno marcato la condizione contemporanea, tanto dal punto di vista economico, con il definitivo compiersi del processo di mondializzazione capitalistico, quanto dal punto di vista politico, con la profonda crisi non solo della forma-Stato, ma anche delle organizzazioni

---

\* Università degli Studi di Venezia Ca' Foscari (giorgio.cesarale@unive.it).

istituzionali di tipo regionale e sovranazionale. Dopo aver ricostruito il suo ragionamento, tentando anzitutto di filtrarne il significato *sociologico*, lo ricollegherò ai grandi problemi che, a mio parere, investono *ab ovo* il rapporto di cittadinanza, in quanto rapporto che traduce in un insieme di diritti e doveri l'*appartenenza* a un certo e determinato popolo-Stato.

L'ipotesi è che dalla *impasse* in cui la cittadinanza, con le sue pratiche, sembra precipitata, ci si possa risollevar solo se si riorienta radicalmente lo sguardo, se si sposta il fuoco della interrogazione critica mirando al complesso dei suoi mutamenti storici.

### 1.1. Denizen vs. Citizen

Turner inaugura il tornante più importante della sua analisi concentrandosi sulla definizione più generale del concetto di "cittadinanza":

A citizen is a person who, by birth or naturalization, is resident in a territory where he or she has full rights of participation (legally, politically, socially, and culturally) and who has the right to a passport to move freely both internally and externally. As a consequence of these entitlements and privileges, a citizen is subject to certain obligations such as the payment of taxes and various other public duties that may include voting, military service, or jury service<sup>1</sup>.

La cittadinanza è, dunque, anzitutto una qualificazione delle persone che vivono *stabilmente* entro certo territorio, che vi sono residenti. Il territorio, spazio giuridicamente e politicamente normato da un'autorità unica, è anzi tale perché è abitato da chi, essendovi nato o in seguito radicatosi (grazie alla naturalizzazione), può anche rivendicare un qualche ruolo nel processo di *produzione* delle norme cui viene assoggettato. Ma le forme della partecipazione sono tante, non solo perché, come ritiene Turner in questo passo, varia lo *status* con cui sviluppiamo la cooperazione civica (*legalmente*, cioè come persona privata, azionando diritti e tutele giurisdizionali, *socialmente* e *culturalmente*, ovvero come membro delle molteplici organizzazioni, religiose, politiche etc., che affollano la "società civile"), ma anche perché parlare, come lui fa, di "pieni" diritti di partecipazione è, in parte, equivoco. Lo sappiamo bene, almeno fin dal momento in cui si è consumata la transizione dal pensiero politico di Rousseau a quello di Kant: cittadino è colui il quale partecipa alla vita politica del suo paese in quanto membro sia dell'elettorato *passivo* sia dell'elettorato *attivo*, in un processo nel quale le due funzioni si possono, *in limine*,

<sup>1</sup> Turner (2016, 682).

identificare (Rousseau), oppure è colui il quale, pur continuando a far parte dell'elettorato attivo, vede in molteplici modi – dalle leggi elettorali maggioritarie a quelle che regolano il finanziamento delle campagne elettorali – ostacolata la possibilità di far parte dell'elettorato passivo (Kant, oppure i teorici, nobili e meno nobili, della democrazia “competitiva”, “economica”, della espertocrazia<sup>2</sup> etc.)? Comunque vengano configurati tali diritti di partecipazione politica, riemerge subito dopo, nella definizione formulata da Turner, il fondo duro, “ctonio”, della cittadinanza cui si è accennato all'inizio: è solo al cittadino residente in un certo territorio, appartenente a un certo e determinato popolo-Stato, che si possono conferire i diritti e gli strumenti (il passaporto) che gli consentono di muoversi liberamente, di godere di quella libertà di circolazione, che per il liberalismo classico dovrebbe appartenere all'insieme prepolitico delle prerogative individuali. Sta di fatto, tuttavia, che, munito di passaporto, il cittadino può attraversare indisturbato i confini che delimitano il suo territorio di appartenenza. Onde per cittadinanza viene immediatamente a intendersi qualcosa di più “difficile”: cittadino è tanto colui il quale gode di questo *status* perché è radicato, territorializzato, quanto colui il quale, avendo il diritto di passare dall'interno all'esterno, può ritrarsi da questa condizione, può deterritorializzarsi. Qui peraltro le cose si fanno da subito complesse, perché in questo intreccio di “gettatezza” e capacità o volontà di fuoriuscirne che caratterizza il cittadino è riconoscibile il profilo della stessa soggettività moderna, stretta fra necessità della determinatezza e superamento di quest'ultima, nella direzione dell'universalità<sup>3</sup>. Ma così come si è ritenuto, e si ritiene tuttora soprattutto in larghe aree del pensiero contemporaneo *radical*, che i requisiti per aderire a questo movimento di introflessione ed estroflessione della soggettività siano troppo severi, altrettanto si ritiene che la cittadinanza sia una conseguenza di troppo forti “*entitlements*” e “*privileges*”, per conseguire i quali bisogna superare pratiche polimorfe di *esclusione* e *discriminazione*<sup>4</sup>.

In un certo senso, tuttavia, questo *privilegio* – perché tale è, al fondo, la situazione di *diritto* configurata dalla cittadinanza – è immediatamente compensato dagli *obblighi* cui ciascuno, come cittadino, è chiamato: quello di pagare le tasse, anzitutto, e poi un vasto e più indefinito corredo di *doveri*, dal servizio militare a quello di servire come membro delle giurie popolari e a quello di votare. La matrice concettuale è ora più assestata: la

<sup>2</sup> Cfr. per esempio, fra i più recenti esponenti di queste prospettive, Brennan (2016).

<sup>3</sup> Su questo duplice profilo del soggetto moderno che è anche duplice profilo del cittadino cfr. Galli (2001, 51-65).

<sup>4</sup> Su ciò cfr. Balibar (1993).

cittadinanza conferisce diritti, sia civili sia politici, che *includono* alcuni in una certa e determinata comunità mentre *escludono* altri. Ma il nesso inclusione/esclusione è a sua volta connesso a quello diritti/doveri. La distribuzione “orizzontale” degli uomini fra chi è *interno* a una certa condizione giuridico-politica e chi, viceversa, ne è *esterno* è così vincolata a una strutturazione “verticale” delle funzioni: non si possono proteggere i diritti degli individui se questi non provvedono continuamente alla ricostituzione del corpo politico, del popolo-Stato, nel quale sono iscritti, attraverso l’osservanza di alcuni doveri, il consenso alla riscossione di alcuni tributi necessari per godere dei frutti della cooperazione.

Ora, questo nesso fra appartenenza, diritti/doveri e partecipazione, che definisce *ab imis fundamentis* la cittadinanza<sup>5</sup>, è messo in mora dal recente ingresso nelle nostre società della figura del *denizen*:

A *denizen* may thus be defined as a person who has a legal right of residence (by virtue of a visa or work permit) in a given territory, but who has limited rights to welfare and political participation such as the right to vote. The residency of *denizens* is typically short term and conditional on good behavior. Furthermore, while citizens may break the law and suffer imprisonment without being deported, *denizens* may be under certain circumstances legally repatriated. Obligation is weak in the case of *denizens* who may pay taxes if they are employed; they may also pay value-added tax (VAT) on purchases<sup>6</sup>.

Le differenze fra *citizen* e *denizen* si notano abbastanza facilmente: il *denizen* è una persona che risiede *legalmente* in un certo territorio, non è cioè un clandestino, ma per un periodo tutto sommato limitato e in forme condizionali. Il requisito della *stabile* residenza è, qui, venuto meno. Per questo, il *denizen* non può neanche contare sulla piena garanzia dei suoi diritti civili (può essere deportato per aver compiuto un reato, non imprigionato), sociali (non accede al pieno godimento dei servizi del *welfare*), politici (gli si può negare il diritto di voto, almeno in certe consultazioni, come quelle nazionali). Anche in questo caso, tuttavia, sebbene *ex negativo*, si afferma il nesso fra diritti e doveri come nucleo della cittadinanza: il *denizen*, non godendo di un ventaglio abbastanza ampio di diritti, vede contrarsi anche i suoi doveri, a cominciare da quello fiscale, in alcuni momenti ridotto al pagamento dell’imposta sul valore aggiunto, la nostra IVA.

---

<sup>5</sup> La triade appartenenza, diritti/doveri, partecipazione è riconosciuta come nucleo della cittadinanza dai suoi più importanti studiosi: cfr. Bellamy (2008, pp. 12-17); Costa (2005); Kochenov (2020); Moro (2020).

<sup>6</sup> Turner (2016, 683).

Nuove combinazioni soggettive, sul terreno appena dischiuso, si rivelano: la condizione del *denizen* è molto vicina a quella di “mobile people such as gypsies and tinkers [that] have always been feared by stable residential populations”<sup>7</sup>. Il *denizen* è il nuovo zingaro, il nuovo ambulante, l’oggetto della rimozione fatta dalla popolazione residenziale, ciò che pur contribuendo a definire quest’ultima, se non altro per contrasto, si attira odi e ripulse. L’analogia non è puramente formale, tuttavia: come lo zingaro, il *denizen* gode di una parziale libertà di movimento all’interno di un territorio, ma la sua capacità di oltrepassarlo a piacimento è revocata. È l’osmosi fra interno ed esterno che si interrompe nel caso del *denizen*, il cui statuto è perciò del tutto rovesciato, sotto questo profilo, rispetto a quello del cittadino: mentre quest’ultimo, come s’è detto, pur essendo territorializzato può facilmente passare dall’interno all’esterno, il *denizen*, che appare anzitutto deterritorializzato, incontra forti ostacoli nell’attraversare le *frontiere*. La sua deterritorializzazione si converte nell’opposto, la sua condizione si territorializza. Il *denizen* non è il cittadino, dunque, anche perché la sua stessa condizione di *soggetto* è menomata: esso è vincolato alla determinatezza, senza che gli siano forniti i mezzi per superarla, nella direzione dell’universalità.

La combinatoria delle figure soggettive non è però finita: il *denizen* non appare simile anche al turista e allo straniero? In un certo senso sì, perché il turista è

a person who has the right to be temporarily resident in a given territory with an appropriate tourist visa for a limited period during which time he or she is free to move internally within a sovereign space. Tourists are normally allowed into a territory only when they can demonstrate a capacity to leave that terrain (by possessing a return travel document). Tourists do not pay personal taxes but they may be exposed to indirect VAT and consequently they are not normally allowed to work in a country which they are visiting<sup>8</sup>.

Le differenze fra *denizen* e turista sono essenzialmente due: 1) il turista è cittadino, dunque attraversa con facilità le frontiere, naturalmente qualora sia munito degli strumenti appropriati; 2) il turista *non* può lavorare nell’ambito delle attività economiche del territorio, mentre al *denizen* questa possibilità è concessa<sup>9</sup>.

Passiamo alla più antica figura dello straniero: questi è

---

<sup>7</sup> Turner (2016, 683).

<sup>8</sup> Turner (2016, 683).

<sup>9</sup> Il turista attraversa le frontiere, viaggia, aggiunge Donatella Di Cesare (2017, 212), per *consumare*, non per lavorare.

a person who is resident in a territory but who has no or very few formal rights of residence and little or no right of movement. They are not subject to personal taxes taken out of wages, but like tourists they may be subject to purchase tax. While aliens have almost no rights as citizens and are therefore vulnerable to abuse, they are typically dependant on human rights for protection and security<sup>10</sup>.

La principale differenza fra lo straniero e il *denizen* è che il primo non ha o ha molto pochi *diritti* di residenza, in ogni caso minori rispetto al secondo. Questo contribuisce a peggiorare la sua condizione rispetto al *denizen*, da un lato perché la sua libertà di movimento è quasi azzerata; dall'altro, perché risulta particolarmente esposto agli abusi dell'autorità, dai quali lo difende solo il *corpus* internazionalmente riconosciuto dei diritti umani.

A questo punto, quasi per esclusione, risulta naturale accostare il *denizen* al migrante. E che vi sia una stretta parentela fra il *denizen* e il migrante è lo stesso Turner a constatarlo. Come il *denizen*, infatti, anche il migrante ha una certa libertà di movimento all'interno di un territorio ed è sottoposto ad alcuni obblighi, come quello di pagare le tasse se lavora, cui corrispondono alcuni diritti. Più in generale, inoltre, si può osservare come tanto il migrante quanto il *denizen* siano soggetti alle diverse forme del dominio sociale (in quanto lavoratori "deboli") e politico (perché non partecipano pienamente alla formazione della opinione e della volontà generale). Ma il migrante si sovrappone al *denizen* solo quando la sua situazione è formalizzata; in altri casi, il migrante rimane consegnato ai gironi, davvero infernali, dell'economia informale.

Ora, la tesi fondamentale di Turner è che nella nostra "market-driven society"<sup>11</sup>, che altrove egli chiama anche "neoliberal"<sup>12</sup>, la cittadinanza stia subendo una profonda metamorfosi: *tutti* i cittadini, non solo i migranti, si starebbero trasformando in *denizens*, in residenti temporanei. Da un'altra angolatura, Achille Mbembe intende qualcosa di analogo quando parla del "divenire-negro" del mondo, di riduzione di buona parte della popolazione bianca signoreggiata dal neoliberalismo a quello stato di piena funzionalità che ha sempre caratterizzato le genti di origine africana<sup>13</sup>. Attraverso quali meccanismi è accaduto tutto ciò?

---

<sup>10</sup> Turner (2016, 683).

<sup>11</sup> Turner (2016, 684).

<sup>12</sup> Turner (2016, 681).

<sup>13</sup> Mbembe (2015, 16-17).

## 1.2. We are all denizens now

Il cambiamento decisivo riguarderebbe la dimensione dell'appartenenza. Nel contesto contemporaneo, i cittadini sperimenterebbero ormai, con la propria comunità, una forma di connessione "temporary, limited, and unpredictable"<sup>14</sup>. In termini hegeliani, che non sono affatto estranei a Turner<sup>15</sup>, si potrebbe dire che il cittadino diventa *denizen* quando subisce gli effetti della disintegrazione *etica*, della distruzione della comunanza materiale e ideale che dovrebbe soggiacere a ogni privata intenzione d'azione. Il cittadino diventa, in altri termini, *denizen* quando vede indebolirsi la sua appartenenza al popolo-Stato. La causa di questa trasformazione starebbe, per Turner, nell'erosione, prodotta dal neoliberismo, della cittadinanza "marshalliana", con la continuità da questa istituita fra le diverse generazioni dei diritti, civili, sociali, politici:

The reduction in personal and corporation taxes in the neoliberal strategy that came into force with the elections of Ronald Reagan in the United States and Margaret Thatcher in the United Kingdom has only served to weaken the state by eroding its tax base. We might say that taxation and military service historically defined citizenship. The tax base of the state has been undermined by neoliberal economic policies and many military activities have been farmed out to private security companies. Consequently, in a neoliberal environment the state cannot fully support welfare entitlements and pension benefits to citizens, because it has no cash reserves. In one sense it does not matter where the state gets its money from as far as cash *reserves* are concerned. VAT or other service taxes will do as good as income tax or national insurance contributions, but what this does affect is the *legitimacy* of the claim. Citizens can demand welfare benefits if they have made long-term contributions to a contributory scheme, but they cannot do this when the state raises money in the form of VAT on the purchase of consumer products<sup>16</sup>.

L'interesse di questo ragionamento giace precisamente nella considerazione delle conseguenze del neoliberismo sulle fonti dell'*appartenenza* civi-

---

<sup>14</sup> Turner (2016, 684).

<sup>15</sup> "The main issue here is the close connection between entitlement and obligation, because 'correlativity' (between rights and duties) is often held as defining marker of citizenship. This idea has a long history. In Hegel's *Philosophy of Right* (1821), the connection between these two dimensions was seen to be fundamental to the relationship between the state and civil society. Obligation can be seen concretely as it were in the ability of the state to tax the citizen. The human rights of persons who are victims of abuse, torture, or expulsion have nothing to say about duty, only about entitlement. In respect of 'correlativity,' denizens exist in an ambiguous and uncertain juridical space" (Turner 2016, 682).

<sup>16</sup> Turner (2016, 685).



ca. La *marketization*, cioè, con l'insieme delle misure che essa reca abitualmente con sé (privatizzazioni, tagli al *welfare*, politiche di austerità etc.) infragilisce la cittadinanza non soltanto perché ridimensiona la portata dei diritti, in particolare dei diritti politici e sociali, ma anche perché attacca direttamente il fondamento del "patto" fra cittadino e Stato, sancito dalla fedeltà *fiscale* del primo al secondo: se si riducono le tasse, sia quelle sulle persone sia quelle sulle imprese, non solo, infatti, non si hanno fondi sufficienti per erogare quelle prestazioni che assicurano il godimento dei diritti, ma viene meno quella reciprocità, quello scambio fra richiesta di diritti e offerta di obblighi, che è alla base stessa del rapporto di cittadinanza. Con quale *diritto* si può chiedere, per fare l'esempio di Turner, di essere beneficiari di una prestazione sociale se, al più, si pagano solo le imposte sul valore aggiunto, vale a dire le imposte indirette?

Questa metamorfosi del rapporto di cittadinanza si è accentuata dopo la crisi finanziaria del 2007-2008:

In the economic slowdown that followed the financial crisis of 2008, governments encouraged citizens to act responsibly through consumption to boost the economy. The emphasis on individualism and privatization means that the active citizen has become increasingly a passive consumer exercising individual choices in a society dominated by the market and by commercial values. These social, economic, and political changes have ushered in the consumer denizen and the disappearance of the active citizen<sup>17</sup>.

In effetti, è cresciuto, dopo il 2007-2008, l'appello che lo Stato fa al cittadino per rimettere in sintonia il ciclo del consumo con quello della produzione. Turner, però, dovrebbe approfondire l'intreccio di questo processo con quello che si dice di "finanziarizzazione": il cittadino-consumatore, oggi, in presenza di salari reali stagnanti o addirittura declinanti e di trasferimenti statali in diminuzione non può sostenere il ciclo dell'espansione produttiva che attraverso l'aumento dell'indebitamento privato. Il cittadino-consumatore è oggi cittadino-debitore, il cittadino sottoposto al peonaggio del debito<sup>18</sup>.

Se così peraltro è, diverrebbe ancora più stringente la tesi di Turner, secondo cui il cittadino-consumatore rappresenta un tradimento della promessa della cittadinanza, perché esso, della triade appartenenza, diritti/doveri, partecipazione, manomette, oltre ai primi due momenti, anche il terzo. Se il cittadino-consumatore non è un cittadino *attivo*, dunque un

<sup>17</sup> Turner (2016, 685).

<sup>18</sup> Sulla formazione del cittadino-debitore cfr. Gallino (2015); Harvey (2018); Lazzarato (2013).

cittadino *tout court*, a maggior ragione non lo è il cittadino-debitore, la cui *silhouette* è uscita rafforzata dalla crisi finanziaria del 2007-2008. La capacità che, almeno *idealiter*, il cittadino ha di controllare il processo politico per riallinearlo ai propri bisogni e alle proprie aspettative tanto più si riduce, quanto più esso è passivizzato non solo dalla pura scelta di mercato (il cittadino-consumatore), ma anche dall'imperativo di rimborsare i prestiti (il cittadino-debitore). Se poi, come abbiamo avuto modo di apprendere durante le fasi più acute delle varie "crisi del debito" susseguitesi a ritmo crescente dagli anni '80, quest'ultima condizione si generalizza e, attraverso lo strumento del debito pubblico, un'intera comunità politica è costretta a sottomettersi ai *diktat* dei creditori, è il complessivo processo di legittimazione democratica a venire manomesso<sup>19</sup>.

Conviene fermare l'attenzione sul significato più ampio della riduzione della base imponibile. Come s'è detto, essa è senz'altro dipesa da una precisa scelta politica, compiuta negli anni '80 a favore dello "Stato leggero". Trattandosi di un fenomeno complesso, tuttavia, non si possono adottare spiegazioni monofattoriali. Turner stesso ne è consapevole e accenna nel testo alle conseguenze che la precarizzazione dei rapporti di lavoro ha avuto riguardo a ciò. Se, come lavoratori precari, si è sottopagati, contrattualizzati in modo "flessibile" oppure ricacciati nel vasto bacino dell'"esercito industriale di riserva", la contribuzione fiscale *diretta*, quasi automaticamente, scende e con essa il livello di appartenenza alla cittadinanza. Ma se un lato del rapporto di capitale, quello rappresentato dalla forza-lavoro, si scioglie dal rapporto di cittadinanza, anche l'altro, quello rappresentato dal capitale, inteso quale concentrazione di denaro e mezzi di produzione, vedrà ulteriormente allentato il quadro dei suoi obblighi fiscali e giuridici, come, sempre più frequentemente, attestano le cronache circa l'enorme accatastamento di ricchezza nei Paesi *offshore*, avvenuto attraverso pratiche sofisticate di elusione ed evasione fiscale.

Ma il problema è, per certi versi, ancora più grande e delicato: quel che si chiama "casualization", "flessibilizzazione", del rapporto salariale – che in realtà, a parere di chi scrive, segna per lo più il ritorno alle sue forme più arcaiche, a cottimo – è al centro di ancora più vaste pratiche di ristrutturazione del rapporto di cittadinanza. Si prendano in esame gli altri due fenomeni che hanno condotto negli ultimi quaranta anni, secondo Turner,

---

<sup>19</sup> Sull'indebolimento della legittimità democratica che si accompagna alla formazione dello "Stato consolidato", aggogato agli interessi della grande finanza, è centrale l'analisi di Wolfgang Streeck (2013, 26). D'altra parte, come testimonia la storia recente, sia nel Nord sia nel Sud del mondo, attorno al pagamento o meno degli interessi sul debito si aprono nuovi spazi di contesa sociale e politica.

a un indebolimento dell'istituto della cittadinanza, vale a dire la fine della coscrizione obbligatoria e la diminuzione del tasso di fertilità delle famiglie:

Secondly, very few advanced societies have conscription, but there is also a move towards hiring security firms to provide military services through mercenaries. Within eight years into the war on terror, the Department of Defense had 93,461 private contractors and 93,900 US military personnel employed in Iraq, and there is evidence that the criteria for recruiting military personnel had been relaxed. The increasing use of drones also suggests that dependence on infantry may be declining. Finally, there has been a transformation of family life and low fertility rates mean that parents are not involved in socialization offspring through most of their adult (reproductive) life. Kinship ties are thinner and weaker<sup>20</sup>.

Non è questa la sede per ribadire o riargomentare il nesso fra la costituzione dello Stato moderno, con il suo rapporto di cittadinanza, e l'istituto della *levée en masse*. Forse, paradossalmente, la cosa si può cogliere più facilmente se, almeno per un attimo, si raddensa la materia riflessiva, innestandovi il piano della considerazione filosofica. Da Hobbes a Hegel, infatti, quest'ultima ha sottolineato la necessità per il costituirsi di un'autorità politica *sovrana* di *mostrare* la sua stabile potenza attraverso la susunzione della *totalità* dell'esistenza individuale, il suo assorbimento, nel popolo-Stato. Ma l'esistenza *individuale* non è mai definitivamente totalizzata, a meno che, a circoscriverla, non intervenga la morte. Solo la morte "dà la forma all'amore e alla vita trasformandoli in destino" per dirla con André Malraux. Lo Stato *vive* se destina a se stesso il *singolo* cittadino chiedendogli la disponibilità a morire<sup>21</sup>. Il che, lo si è poco notato in generale, è in diretta antitesi con la trasformazione del servizio militare in un rapporto salariale, e, *a fortiori*, in un rapporto salariale "flessibile", a cottimo. Per una ragione che è stata ben illustrata da Hegel e ripresa da Marx<sup>22</sup>: il rapporto salariale, a differenza di quello schiavile, presuppone precisamente la separazione del processo di riproduzione della totalità della esistenza individuale del lavoratore, la sua vita, dalla manifestazione determinata, sempre temporalmente limitata, delle sue attitudini cognitive e corporee. Ci venga perdonata l'enfasi: mentre nel rapporto di cittadinanza è sempre in gioco un grumo molto forte di ragioni che hanno a che fare con la con-

---

<sup>20</sup> Turner (2016, 686).

<sup>21</sup> Cfr. anche Kantorowicz (1951, 472–492).

<sup>22</sup> Hegel (1999, § 67); Marx (1994, vol. I, 201).

servazione della vita e con il suo rovescio<sup>23</sup>, la morte, nel rapporto salariale la stessa posizione del concetto di “forza-lavoro”, con la sua scissione dai mezzi e dagli oggetti del suo lavoro, presuppone l’impossibilità di far interamente getto della propria esistenza<sup>24</sup>. La “professionalizzazione” delle forze-armate è, dunque, sempre un’impresa a metà, destinata, prima o poi, o a far di nuovo appello a ragioni più alte di difesa “patriottica” o a continuarsi nella ulteriore mercificazione della prestazione, appaltata, come segnala Turner, ad agenzie private che forniscono “servizi di sicurezza”, vale a dire mercenari, facilmente surrogabili alla bisogna con la più asettica protesi tecnologica (l’impiego dei droni etc.).

Ma la flessibilizzazione del rapporto salariale rompe anche il rapporto di continuità fra famiglia e Stato, perché rende incerta la rigenerazione della cittadinanza, ancora in larga parte concessa alla nascita. Turner coglie bene, a nostro avviso, l’importanza del passaggio contemporaneo dalla famiglia monoreddito a quella plurireddito:

A further problem here are that, although people in the West are clearly living at the standard of their subsistence reproduction as human individuals – that is the cost of bringing them back to work for another unit of time – they are not or cannot live up to the standard of their subsistence, where this is defined in relative terms (culturally, according to the standard of living normally considered acceptable in that society) unless both parents in a two-parent household are employed. The importance point here is that the *family wage*, which used to be sufficient to keep a family at a culturally appropriate level of subsistence, is no longer sufficient to keep many two-parent households at this level unless both parents are working full time. Where people cannot reproduce themselves, they cannot pay *direct* taxes and in addition of course they forego their rights to welfare payments<sup>25</sup>.

La diminuzione del tasso di fertilità presso i paesi a capitalismo avanzato è cioè direttamente collegata alla formazione della famiglia plurireddito, in quanto esito di un complessivo abbassamento del salario reale del lavoratore medio. Per una ragione quasi elementare, ma spesso negletta: se occorrono più unità di salario per agevolare la riproduzione familiare, ciò

---

<sup>23</sup> Giorgio Agamben (1995, 139-149) ha il merito di aver di nuovo focalizzato questo nesso, anche se in forme che riteniamo discutibili: la “forza-lavoro”, la cui istituzione ha molto a che fare le operazioni del potere sovrano, in un certo senso è, come ha colto Ferrari Bravo (2001), “nuda vita”, ma senza che sia “uccidibile” e “insacrificabile”.

<sup>24</sup> Tuttavia, là dove non opera il rapporto di cittadinanza, nel mondo coloniale, il lavoratore colonizzato è immediatamente sottoposto alla violenza mortifera del suo padrone, del colono (cfr. Fanon 2007, pp. 3-51). Su ciò cfr. Stefano Visentin (in corso di pubblicazione).

<sup>25</sup> Turner (2016, 686-687).

significa che quest'ultima è diventata più incerta, e dunque impossibilitata a procedere con gli stessi ritmi procreativi conosciuti in passato<sup>26</sup>. Per rigenerare la cittadinanza, rendendola ancora fungibile alle richieste del sistema economico, dovranno affluire nuovi segmenti demografici, forniti dalla forza-lavoro migrante. Il neoliberismo assottiglia la cittadinanza, trasformandola in *denizenship*, nella matrice giuridica che inquadra la vita del lavoratore "precario" contemporaneo. Ma il migliore *exemplum* di quest'ultimo è, al fondo, il lavoratore migrante.

### 1.3. *I problemi più antichi e generali*

Forse l'atto di nascita della cittadinanza moderna è nella riflessione, soffusa di tristezza, di Rousseau, per la quale mentre gli "antichi politici parlavano senza posa di costumi e di virtù; i nostri non parlano che di commercio e di denaro"<sup>27</sup>; d'altra parte, i politici parlano di commercio e di denaro, degradano la virtù, perché noi "abbiamo tanti fisici, geometri, chimici, astronomi, poeti, musici, pittori: ma non abbiamo più cittadini"<sup>28</sup>. A quali cittadini Rousseau si viene riferendo in questo luogo? Sono i cittadini del mondo antico, greco e romano, vigorosi e austeri difensori della *polis* o della *res publica*, capaci di anteporre il bene pubblico a quello privato. In questo contesto, non vi era spazio per quella rigorosa distinzione fra momento economico e civile e momento politico che, come tratto del mondo moderno, è severamente censurata da Rousseau. Perché non vi era tale spazio? Con Ellen Meiksins Wood, si può sottolineare l'importanza, a questo riguardo, del collasso dei regimi politici che avevano caratterizzato la già evoluta civiltà dell'età bronzea. Questi regimi riposavano sulla centralizzazione dei mezzi di appropriazione del *surplus* generato dal produttore diretto (in larga parte contadino). Ma con la fine dei regni dell'età bronzea è tramontata anche la divisione fra i soggetti dell'appropriazione centrale, i signori, e i produttori diretti. Quest'ultimi si sono potuti *emancipare*, rendendo possibile la fondazione di una nuova forma politica, la democrazia, capace di rendere *eguali*, sul piano *politico*, coloro che restavano *disuguali* sul piano *economico* (i contadini e gli artigiani, da un lato, e i grandi proprietari terrieri, dall'altro). È una situazione abbastanza simile a quella mo-

---

<sup>26</sup> Per seguire il filo argomentativo di Turner, faccio qui astrazione dalle lotte femministe, che tuttavia hanno avuto un ruolo cruciale nel mutamento degli stili familiari di vita.

<sup>27</sup> Rousseau (1994, 17).

<sup>28</sup> Rousseau (1994, 23).

derna, con una differenza tuttavia oltremodo decisiva: mentre nel mondo moderno l'istituto della cittadinanza non costituisce, di per sé, titolo per accedere alla distribuzione dei mezzi di produzione e alla ripartizione del prodotto sociale, nel mondo antico questo *status* aveva una immediata rilevanza *economica*, consentendo agli stessi produttori diretti di proteggersi dai tradizionali modi di dipendenza e sfruttamento come la servitù per debiti o un'esosa imposizione fiscale. Mentre cioè nel mondo moderno, conclude Meiksins Wood, la cittadinanza è *thin*, sottile, nell'Atene antica era *thick*, qualcosa di molto denso a livello economico e sociale<sup>29</sup>. Difendere la *polis* o la *res publica*, consacrarsi a essa, perseguire anzitutto il bene comune, era dunque una necessità essenziale per il cittadino greco o romano. Ne andava della sua stessa sussistenza.

Meiksins Wood è una raffinata studiosa marxista, che conduce tuttavia un ragionamento sul mondo antico che è diverso da quello della teoria marxista ortodossa, più interessata a valorizzare l'eccezionalità del modo di produzione *schiavistico*. Ma lo stesso punto si può formulare con l'ausilio di un vocabolario marxiano di più rigorosa osservanza: i modi di produzione precapitalistici si fondano *tutti* sull'intreccio fra sfera della produzione e sfera della riproduzione (politica, religione etc.)<sup>30</sup>. Quest'ultima media l'accesso ai mezzi e agli oggetti del lavoro, stabilisce le forme del controllo sui produttori diretti. L'estrazione del pluslavoro è fondata cioè su mezzi di appropriazione che sono direttamente politico-giuridici o religiosi etc. Solo nel capitalismo assistiamo alla autonomizzazione della sfera della produzione da quella della riproduzione. L'estrazione del pluslavoro diventa estrazione del plusvalore, è realizzata entro rapporti di produzione il cui funzionamento è anzitutto collaudato in termini *economici*. L'agente economico si distingue ora da quello politico, il *bourgeois*, soggetto della "società civile", si differenzia dal *citoyen*, soggetto dello "Stato", suscitando la vibrante protesta rousseauiana. La modernità diventa l'epoca della "scissione" (Hegel) o, nei termini più asettici della sociologia funzionalistica, della "differenziazione", con la conseguente distruzione della continuità fra particolare (il *bourgeois*) e universale (il *citoyen*).

Tutto ciò è ben noto. Ma andrebbe, hegelianamente, meglio conosciuto: l'autonomizzazione della sfera della produzione da quella della riproduzione è precisamente il motivo per cui l'istituto della cittadinanza riceve

<sup>29</sup> Meiksins Wood (1995, 186-189).

<sup>30</sup> Da qui in poi faccio risuonare alcune delle acquisizioni della scuola althusseriana circa la differenza fra economicamente *determinante* ed economicamente *dominante*, in particolare nella declinazione che ne hanno fornito Maurice Godelier e Nicos Poulantzas.

nella modernità una riconsacrazione *debole*, è qualcosa di *thin*, astratto e sottile, rispetto alla densità degli impegni economici e sociali di cui è portatore il *bourgeois*. Ciò si può comprendere solo se, al contempo, si coglie l'importanza nella modernità capitalistica della, altrettanto autonoma, sfera della circolazione come cinghia di trasmissione fra sfera della produzione e sfera della riproduzione. Nel mondo antico, la sfera della circolazione era compressa, marginale, perché, in fondo, vi era ancora assente il suo principale protagonista, l'individuo *libero ed eguale*, protetto da adeguati *diritti* soggettivi e perciò capace di perseguire, senza interferenze, il suo *utile*. Fino a che, infatti, produzione e riproduzione sono restate avvinte l'una all'altra, l'individuo si è trovato a esser ciò che è sempre stato, *membro* di una *comunità* produttiva, educativa, politica, le cui *gerarchie*, insieme alla distribuzione dei mezzi di produzione, erano *date* come la stessa *natura*. Ma quando la comunità produttiva e politica è stata infranta, grazie all'introduzione dei rapporti di produzione capitalistici, che hanno rotto il cordone ombelicale del lavoratore con i mezzi e gli oggetti del suo lavoro – lo hanno espropriato dei suoi tradizionali rapporti di possesso –, l'individuo ha iniziato ad aver accesso ai mezzi di produzione soltanto attraverso il mercato, come agente della sfera della circolazione (venditore della forza-lavoro, da un lato, compratore della stessa, dall'altro lato). Ed è su questa base che la stessa sfera della riproduzione ha dovuto riconfigurare l'insieme delle sue funzioni: se, nei modi di produzione precapitalistici, essa fungeva da strumento diretto di appropriazione extraproduttiva, era dunque strumento del dominio *diretto* sui produttori, ora, nella modernità capitalistica, essa dovrà incaricarsi di riconnettere l'individuo libero ed eguale della sfera della circolazione agli opposti, perché asimmetrici, rapporti di produzione. L'individuo, essendo venute meno quelle comunità che mediavano in modo naturale il passaggio alla sfera della produzione, va ora preparato, allenato, disciplinato all'ingresso nel mercato del lavoro, attraverso una massiccia mobilitazione di risorse (socializzazione primaria tramite famiglia, scuola, corsi di formazione professionale, opinione pubblica etc.). La riproduzione sociale rimane dunque sede di rapporti di dominio, ma di un dominio *indiretto*, funzionale all'esercizio dei rapporti di potere nell'ambito della produzione<sup>31</sup>.

Ora, la peculiarità del rapporto di cittadinanza moderno, frutto, a cominciare dalla teoria di Hobbes, di una complessa elaborazione filosofica e politica, che in questa sede non possiamo, per ragioni di spazio, neanche richiamare, è che esso fornisce la sua principale prestazione, la reinscrizione

---

<sup>31</sup> Su questo punto sono anche intervenuto in Cesarale (2020).



dell'individuo all'interno dell'ordine giuridico-politico, del popolo-Stato, muovendo da un individuo il cui *status* di ente libero ed eguale è tale perché *astratto* dagli ineguali rapporti di produzione. Si affissa, certo, l'ineguaglianza dei rapporti di dominio *indiretti* (lo Stato, la famiglia patriarcale etc.), ma con la ragionevole ambizione, sostenuta dall'uso di un affilato strumentario concettuale (l'alienazione totale, rappresentativa, di Hobbes e Rousseau, per esempio), che essi, quando saranno trasfigurati alla luce del loro fondamento *consensuale*, potranno guadagnare la loro *legittimità*, tanto più poi quando, come nello stesso Rousseau, lo sforzo sarà volto a enucleare *nuovi* meccanismi di mediazione universalistica degli interessi *particolari* (la volontà generale), concepibili come tali, *non opposta sed diversa*, precisamente perché astratti dagli *antagonismi* entro la sfera produttiva.

Quel che abbiamo appena schizzato è il quadro generale del rapporto di cittadinanza moderno. Ma il diagramma delle trasformazioni storico-politiche è stato, nei due secoli che ci separano dal momento – la Rivoluzione francese – del suo consolidamento, particolarmente movimentato. L'approccio "incrementale" di Thomas Marshall, per quanto meritevole, appiattisce queste discontinuità; in particolare, ridimensiona l'impatto della riconfigurazione dei rapporti di cittadinanza determinata dall'estensione del suffragio combinata alla concessione dei primi diritti sociali (l'assicurazione sociale sugli infortuni, le prime forme di sistema pensionistico etc.). Che cosa sono infatti venuti reclamando i cittadini-lavoratori *organizzati* tanto sul piano economico (i sindacati) quanto su quello politico (i partiti), peraltro in corrispondenza con la prima trasformazione monopolistica del capitalismo? Essi hanno reclamato un maggiore intervento della sfera della riproduzione sociale (lo Stato in particolare) entro i rapporti di produzione, per mitigarne le ineguaglianze e le asimmetrie e garantire così una più fluida soddisfazione dei bisogni fondamentali. Ma, come è stato spesso osservato, la nascita dello Stato sociale ha implicato un ridimensionamento della sfera dei diritti soggettivi, ormai assoggettati alle prescrizioni del diritto oggettivo, dello Stato-comunità<sup>32</sup>. Nel vocabolario teorico che qui preferiamo adottare, la cosa appare in termini ancora più netti: dopo la Rivoluzione d'Ottobre e la grande crisi del '29, la sfera della circolazione non è stata certo annullata, come per un certo periodo si è ritenuto in alcuni ranghi della sinistra marxista<sup>33</sup>, ma ha senza dubbio perso la sua autonomia. Basti pensare, a tal proposito, alla natura della "rivoluzione

<sup>32</sup> Habermas (2013, 101-106).

<sup>33</sup> La traiettoria dell'operaismo italiano da Raniero Panzieri a Toni Negri si caratterizza per aver concepito una socializzazione del capitale così intensa da aver "tolto" la sfera della circolazione e con essa, dunque, la concorrenza intercapitalistica.

keynesiana”, che ha sottratto all’ambito delle transazioni private, ricalibrando la gestione dei volumi di credito e risparmio, il raggiungimento dell’equilibrio fra offerta aggregata di beni e domanda aggregata. La sfera della riproduzione ha, con ciò, alterato il nucleo, essenzialmente liberale, della sfera della circolazione.

Ma una discontinuità ancora più forte, a nostro avviso, è sopraggiunta con la fine della Seconda guerra mondiale, in considerazione del suo carattere non soltanto *intercapitalistico*, ma anche *antifascista* e *antimperialista*<sup>34</sup>. La circolazione del capitale sociale complessivo è stata sottoposta alle direttive delle grandi agenzie di regolazione economica internazionale (FMI, Banca Mondiale etc.), a loro volta sottomesse all’egemonia, in quel momento espansiva, degli Stati Uniti. La stabilizzazione fordista-keynesiana è passata dall’ambiente interno a quello esterno, consentendo, pur nell’articolarsi di una realtà segnata dalla “guerra fredda”, una ordinata ricostruzione del mercato mondiale e un primo sviluppo dei paesi “periferici”<sup>35</sup>. La sussunzione della sfera della circolazione sotto quella della riproduzione ha così toccato in quegli anni, fino allo scatenamento della crisi mondiale nel quinquennio 1968-1973, il suo vertice.

In un certo senso, la cittadinanza, benché all’interno di un mutamento cospicuo delle sue funzioni, ha celebrato, durante i *trente glorieuses*, i suoi trionfi. Essa ha visto scolorirsi il suo originario carattere astratto e ha acquistato i tratti di un titolo capace di dare accesso a un ricco paniere di risorse economiche, politiche, culturali. L’appartenenza civica, al popolo-Stato, ha perso così il suo statuto formale, per guadagnare un più forte spessore “materiale”. Le condizioni (economiche, tecnologiche etc.) per esercitare i diritti sono diventate tanto importanti quanto i diritti stessi. Nel successo era però già contenuto il suo rovesciamento: nel momento, infatti, in cui i rapporti riproduttivi sono stati direttamente implicati nella gestione dei rapporti di produzione, in virtù dell’erosione dei margini di autonomia della sfera della circolazione, essi hanno perso la loro storica pretesa di *neutralità*. Minando l’autonomia della sfera della circolazione, la cittadinanza sociale ha, infatti, abbassato il velo intorno a una sfera della riproduzione che fino a che si limitava a ripristinare le condizioni della continuità fra circolazione e produzione poteva rivendicare una forte legittimità normativa,

---

<sup>34</sup> Paul M. Sweezy (1942), da cui abbiamo ricavato questa tesi, parlava in realtà della Seconda guerra mondiale come guerra intercapitalistica, antimperialista e anticapitalistica, riferendosi con l’ultimo attributo alla guerra fra URSS e Germania nazista. Ma a causa dell’entrata in guerra degli USA contro le potenze dell’Asse si deve piuttosto parlare di guerra antifascista al posto di guerra anticapitalistica.

<sup>35</sup> Arrighi *et al.* (2003, pp. 99-101).

in quanto, almeno formalmente, neutrale rispetto ai fini privati. Ma con il suo diretto coinvolgimento nel governo dei rapporti di produzione e distribuzione la sfera dei rapporti di riproduzione ha cessato di apparire neutrale, anonima, spolitizzata. Ogni lotta, entro una società civile che non riusciva più ad addomesticare i conflitti in modo “economico-corporativo”, penetrava dentro lo Stato e gli altri organi della riproduzione (la famiglia patriarcale, la scuola, l’università etc.), diventando lotta per l’acquisizione del potere politico, lotta per l’affermazione di una diversa egemonia.

Quando perciò i filosofi liberali sostengono, entro un più ampio ragionamento sulla natura della cittadinanza, che ciò che si è venuto depositando nelle lotte degli anni '60 è stato soprattutto un bisogno di riclassificazione degli interessi, un allargamento delle prerogative della cittadinanza, e non una aspirazione *ideologica*, si può anche convenire<sup>36</sup>; a patto, tuttavia, che si intenda precisamente la fenomenologia del processo economico e politico, di lungo periodo, che vi ha condotto. Lo stesso impegno “internazionalista” di quegli anni, talvolta folcloricamente atteggiato, è legato alla consapevolezza del significato limitato della cittadinanza *nazionale*, dell’appartenenza a un certo e determinato popolo-Stato, manifestato dalle interrelazioni fra rivoluzione antiautoritaria e rivoluzione anticoloniale. La cittadinanza riposa infatti, come s’è detto all’inizio, oltre che su una distribuzione *verticale* delle funzioni, mediata dal rapporto fra diritti e doveri, anche su una distribuzione “orizzontale” degli uomini, *inclusi* in una certa e determinata comunità politica, il “popolo”, mentre altri vengono *esclusi*. Il rapporto fra inclusione ed esclusione è cioè costitutivo della cittadinanza. Ma come pensare di riferirlo a un popolo-Stato fin da subito implicato nei rapporti di dominio a livello internazionale? Quale è cioè il senso dell’appartenenza nazionale come fondamento del rapporto di cittadinanza quando le nazioni hanno perso la loro originaria forza affermativa e vengono ridislocate dalle violente gerarchie del mercato mondiale?

Questa complessa e instabile strutturazione delle forze e delle funzioni entra in crisi tra la fine degli anni '60 e gli inizi degli anni '70, per ragioni che qui, data la loro difficoltà, non possiamo esaminare. Quel che in questa sede importa rilevare piuttosto, perché direttamente legato alle trasformazioni neoliberaliste della cittadinanza, con cui, seguendo le indicazioni di Turner, abbiamo inaugurato l’analisi, è la forte riemersione della sfera della circolazione come autonomo livello della totalità sociale<sup>37</sup>. La crisi scate-

<sup>36</sup> Veca (1990, 170).

<sup>37</sup> Il discorso sulla riemersione della circolazione come autonomo livello della totalità sociale spiega la coincidenza fra le rivoluzioni antiburocratiche nei paesi dell’Europa dell’Est e la crescita del loro “desiderio di Occidente”. Il fondamento di quelle rivolu-

natasi nel quinquennio 1968-1973 e prolungatasi, con alterne vicende, fino ai giorni nostri ha cioè imposto al capitale la ristrutturazione del mercato mondiale, finalizzata a rimuovere tutte quelle barriere economiche, legali, politiche etc., che, per realizzare uno sviluppo ordinato dell'economia-mondo, erano state apprestate alla fine della Seconda guerra mondiale. La circolazione del capitale sociale complessivo ha riguadagnato pertanto tutta la sua potenza e tutta la sua velocità, esplicitandosi in una ampia varietà di modi (liberalizzazione dei mercati finanziari, crescita dell'integrazione commerciale, nuove ramificazioni della logistica, formazione delle nuove catene *globali* del valore, attraverso l'*outsourcing* etc.). Questo da un lato del rapporto di capitale; dall'altro, quello della forza-lavoro, è cresciuta la mescolanza etnica, dovuta alla espansione del proletariato nomade, che contribuisce in larga parte alla creazione della ricchezza in forma di valore, ma ne viene in altrettanta parte esclusa in virtù delle politiche xenofobe e securitarie, che bloccano il canale di scorrimento dai *denizens* ai cittadini, il loro riconoscimento giuridico e politico, per mantenere alto, da ultimo, il saggio di sfruttamento. Il progetto espansivo della democrazia moderna viene arrestato e le stesse lancette della storia riportate all'indietro, a quella situazione "ottocentesca" in cui i lavoratori erano misconosciuti sia a livello civile e giuridico, in quanto parte delle "classi pericolose", sia a livello sociale e politico, con la loro esclusione dal godimento delle prestazioni sociali e dall'esercizio dei diritti politici. Esclusione ingiustificata, se non altro perché il proletariato nomade contribuisce sia con le imposte dirette sia con le imposte indirette al finanziamento di quelle prestazioni di cui non potrà essere beneficiario. Mai come oggi dovrebbe risuonare per le nostre città il vecchio motto della rivoluzione anticoloniale americana: *no taxation without representation!* Ogni ulteriore progetto di espansione democratica non potrà prescindere dalla ricombinazione della realtà nazionale-popolare determinata dall'emergere del proletariato nomade.

Ma la riemersione della sfera della circolazione come autonomo livello della totalità sociale è stata anche agevolata, nell'epoca neoliberista, dal-

---

zioni sta nella critica all'insopportabilità del dominio burocratico esercitato dalla sfera della riproduzione su quella della produzione. In mancanza, tuttavia, di una versione concretamente realizzabile di "socialismo dal volto umano", quel che si poteva richiedere era perciò soltanto il ritorno a una società in cui la sfera della circolazione, con la sua libertà-eguaglianza formali, faccia da cuscinetto fra produzione e riproduzione. Era un'immagine idealizzata del capitalismo occidentale, in quegli anni pervaso anch'esso dal blocco centralizzato del compromesso socialdemocratico. Ma è una immagine che è diventata più credibile in seguito, con la vittoria della controffensiva neoliberista. Quest'ultima, riaccreditando la centralità della sfera della circolazione, ha potuto così presentarsi come alternativa reale al dominio burocratico, egemonizzando la transizione degli anni '90.

la rottura del “patto socialdemocratico”, giudicato troppo costoso per un capitalismo a corto di grossi profitti. I cittadini non sono più cittadini-lavoratori, come tali – continuano a sancirlo le costituzioni post-belliche – titolari di una quota della ricchezza sociale prodotta e organi di una *classe*; essi sono, come s’è detto in precedenza, cittadini-consumatori, per realizzare sul mercato il valore delle merci, e cittadini-debitori, per fluidificare le operazioni del capitale produttivo di interesse. Ciò che conta è, dunque, la loro capacità negoziale: possono negoziare sul prezzo delle merci, sui tassi di interesse, sul prezzo delle loro stesse attitudini cognitive e corporee e possono farlo ormai a vasto raggio, visto che le precedenti barriere legali, nazionali e culturali sono state, grazie alla mondializzazione, abbattute. Ma quel che è cruciale è che, in quanto agenti della sfera della circolazione, essi possono farlo solo come individui, scissi dalle forme della socializzazione lavorativa, estromessi dal “ricambio organico con la natura”. La nuova e poderosa pedagogia di massa centrata sulla gloria dell’automprenditorialità trova precisamente qui, in questa costellazione di forze, la sua *ratio essendi*.

Come valutare allora, in conclusione, la mesta diagnosi di Turner circa l’obsolescenza della cittadinanza in una “market-driven society”? In buona parte, si tratta di una diagnosi irrefragabile. Il cittadino neoliberista è un *denizen* perché ha meno diritti/doveri, appartiene debolmente alla comunità politica, partecipa poco alla formazione dell’opinione e della volontà generale. Ma non bisogna esser ciechi dinanzi al risvolto di tutto ciò, dinanzi cioè alla riattivazione della sua autonomia operativa, della sua *libertà*, quale membro di quei rapporti circolatori che hanno riacquisito la loro *astrazione* dalla sfera della produzione e da quella della riproduzione. È un’astrazione di tipo nuovo, perché sperimentata lungo le principali rotte del mercato mondiale, e capace, come s’è visto, di dar vita a un ricco tessuto di figure soggettive. La tenace, insospettata, resistenza del neoliberismo come politica economica, metodo di governo, *doctrina* filosofica<sup>38</sup>, dinanzi alle “dure repliche della storia” è generata dalla sua funzionalità, di lunga durata, a queste componenti vive dell’odierno processo di totalizzazione capitalistico\*\*.

---

<sup>38</sup> Crouch (2014).

\*\* Desidero ringraziare Giulio Azzolini, Claudio Corradetti e Stefano Visentin per i loro suggerimenti, che mi hanno consentito di migliorare la prima bozza del saggio.

## Bibliografia

- Agamben G. (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- Arrighi G. et al. (2003), *Geopolitica e alta finanza*, in G. Arrighi, B. J. Silver (a cura di), *Caos e governo del mondo. Come cambiano le egemonie e gli equilibri planetari*, tr. it. di M. Alacevich et al., Milano: Bruno Mondadori.
- Balibar É. (1993), *Le frontiere della democrazia*, tr. it. di A. Catone, Roma: manifestolibri.
- Bellamy R. (2008), *Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- Brennan J. (2016), *Against Democracy*, Princeton: Princeton University Press.
- Cesarale G. (2020), *Dalla produzione alla riproduzione e ritorno: il socialismo di Nancy Fraser e i suoi problemi*, in “Il Rasoio di Occam Micromega”, <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2020/06/25/dalla-produzione-alla-riproduzione-e-ritorno-il-socialismo-di-nancy-fraser-e-i-suoi-problemi/> (consultato il 2 luglio 2020).
- Costa P. (2005), *Cittadinanza*, Roma-Bari: Laterza.
- Crouch C. (2014), *Il potere dei giganti. Perché la crisi non ha sconfitto il neoliberalismo*, tr. it. di M. Cupellaro, Roma-Bari: Laterza.
- Di Cesare D. (2017), *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Galli C. (2001), *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna: il Mulino.
- Fanon F. (2007), *I dannati della terra*, ed. it. a cura di L. Ellena, Torino: Einaudi.
- Ferrari Bravo L. (2001), *Homo Sacer. Una riflessione sul libro di Agamben*, in Id., *Dal fordismo alla globalizzazione. Cristalli di tempo politico*, Roma: manifestolibri.
- Gallino L. (2015) *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegata ai nostri nipoti*, Torino: Einaudi.
- Habermas J. (2013), *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, ed. it. a cura di L. Ceppa, Roma-Bari: Laterza.
- Harvey D. (2018), *Marx e la follia del capitale*, tr. it. di V. B. Sala, Milano: Feltrinelli
- Hegel G.W.F. (1999), *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, tr. it. di G. Marini, Roma-Bari: Laterza.

- Kantorowicz E. H. (1951), *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*, «The American Historical Review», 3, vol. 56: 472–492.
- Kochenov D. (2020), *Cittadinanza*, tr. it. di C. Margiotta, Bologna: il Mulino.
- Lazzarato M. (2013), *Il governo dell'uomo indebitato*, Roma: DeriveApprodi.
- Marx K. (1994), *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di D. Cantimori, Roma: Editori Riuniti, vol. I.
- Mbembe A. (2015), *Critique de la raison ne gre*, Paris: La De couverte.
- Meiksins Wood E. (1995), *Democracy against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moro G. (2020), *Cittadinanza*, Milano: Mondadori.
- Rousseau J.-J. (1994), *Discorso sulle scienze e le arti*, in Id., *Scritti politici*, ed. it. a cura di E. Garin, Roma-Bari: Laterza, pp. 3-27.
- Streeck W. (2013), *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, tr. it. di B. Anceschi, Milano: Feltrinelli.
- Sweezy P. M. (1942), *The Theory of Capitalist Development. Principles of Marxian Political Economy*, London: Dennis Dobson.
- Turner B. S. (2016), *We Are All Denizens Now: on the Erosion of Citizenship*, «Citizenship Studies», 20, 6-7: 679-692.
- Veca S. (1990), *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Milano: Feltrinelli.
- Visentin S., *Aperture e limiti della cittadinanza postcoloniale*, in corso di pubblicazione.





# Da Olympe de Gouges alla Rojava

## La critica femminista del popolo tra differenza e uguaglianza

Roberta Ferrari

**Abstract:** To understand the feminist critique of the concept of people means reconstructing the semantics of a struggle on the body of the nation, exploring the relationship, the paradoxes and the contradictions between equality and difference. It means showing the external and internal struggle waged constantly against the political neutralization and the social valorization of the difference by political, social and economic institutions. Above all it means questioning the problem of political unity and the way in which the feminist critique has unveiled its patriarchal character. Taking as a starting point Olympe de Gouges' critique, in the framework of the universalism of rights born in the French Revolution, the essay reaches the Kurdish critique at the base of the political experiment of the Rojava, discussing the theoretical and political path of black feminism and the political inventions of those postcolonial and transnational feminists who, also today, continue to analyse freedom, autonomy and democracy in the global world from the point of view of the dilemma of equality.

**Keywords:** People; Feminism; Olympe de Gouges; bell hooks; Rojava.

*Rivendicare ciò che vi appartiene in base ai saggi decreti della natura: che cosa dovrete temere da una così bella impresa?*<sup>1</sup>

*Perché noi non abbiamo il problema di non avere uno stato, abbiamo un problema di libertà.*<sup>2</sup>

### 1. Critica femminista e unità politica

La critica femminista ha operato come *speculum* del rimosso o della finzione politica che legittima l'omogeneità del popolo. Essa ha disvelato la differenza dentro il problema politico dell'uguaglianza. È dentro questa

---

\* Università degli Studi di Bologna (roberta.ferrari6@unibo.it)

<sup>1</sup> de Gouges (2007, 25).

<sup>2</sup> Dirik (2017a).

contraddizione tra differenza e uguaglianza che si innesta e irrompe la critica femminista del popolo, perché pone il problema dell'uguaglianza come questione politica della differenza, dando vita un radicale ripensamento dell'unità politica.

Nel 1664 Margaret Cavendish ha affermato che “ogni particolare creatura è una Repubblica e non una Monarchia”<sup>3</sup>, per negare che l'unità possa essere fondata sulla supremazia dell'uno. Nel 1706 Mary Astell si è chiesta: “se tutti gli uomini sono nati liberi, come mai tutte le donne sono nate schiave?”<sup>4</sup>. Queste donne hanno mostrato le crepe dell'unità politica che si apprestava a ossessionare il canone politico occidentale, aprendo alla possibilità di ridefinire popolo e nazione su altre basi, stabilendo nuovi paradossi politici. Nel 1791 Olympe de Gouges ha definito la nazione come “nient'altro che la riunione della donna e dell'uomo”<sup>5</sup>, per negare qualsiasi altra autorità che non scaturisse da questa unione. Un anno dopo, sull'altra sponda della Manica, Mary Wollstonecraft ha indicato nella “rivoluzione nei modi di vivere delle donne” l'unica via “per riformare il mondo”<sup>6</sup>, facendo così della ‘questione femminile’ un problema universale. In questo nuovo universalismo, il ‘popolo delle donne’, quello che il femminismo degli anni Settanta definirà *sisterhood*, viene messo in crisi dalla voce delle donne nere. Nel 1851 la militante e suffragista nera Sojourner Truth ha dichiarato davanti a una folla di uomini: “ho lavorato e mangiato quanto un uomo, ho dato molti figli alla luce per vederne alcuni venduti come schiavi. Non sono dunque una donna?”, per rivendicare in quanto donna le differenze politiche che tagliavano e separavano la società americana.

Negli anni sessanta e settanta del Novecento i femminismi italiani, francese e americano hanno affrontato in modi diversi quello che è divenuto noto, secondo una felice formula di Carole Pateman, il “dilemma Wollstonecraft”, quella tensione tra uguaglianza e differenza che compare per la prima volta negli scritti della femminista inglese e che secondo Pateman consiste nel fatto che “le due strade verso la cittadinanza che le donne hanno perseguito sono reciprocamente incompatibili all'interno dei confini del welfare state patriarcale, e, in tale contesto, sono impossibili da raggiungere”<sup>7</sup>. Una cittadinanza impossibile, quella delle donne, “paradossale”, concessa eppure negata perché fondata su una forma dell'uguaglianza che, come l'universalismo cui si appella, cela e riproduce la sostanza della

<sup>3</sup> Cavendish (1664: 337).

<sup>4</sup> Astell (1996, 19).

<sup>5</sup> de Gouges, (2007, 19).

<sup>6</sup> Wollstonecraft (1992, 133).

<sup>7</sup> Pateman (1988, 231-262).

subordinazione, non solo sessuale, ma simultaneamente razziale e sociale<sup>8</sup>. La critica femminista si è rivolta non casualmente contro il linguaggio dei diritti, smascherandone la struttura discorsiva costitutivamente patriarcale, incapace di intaccare l'ordine simbolico dell'individuo universale astratto. La critica dell'universale che il femminismo ha condotto fin dalle sue origini ha cioè posto il problema del soggetto neutro della politica come un enigma che non può essere risolto dentro la dicotomia tra uguaglianza e differenza: la pretesa di uguaglianza non può essere avanzata senza riconoscere le condizioni politiche della differenza che nessun istituto giuridico può eliminare. La forma paradigmatica di questo paradosso la troviamo nella condizione di vita e lavoro delle donne migranti a livello globale: qui la critica alla cittadinanza mette in luce non solo le differenze esistenti ma anche quelle prodotte e riprodotte sotto forma di gerarchie sociali e razziali, nel passaggio da un sistema patriarcale a un altro e nel modo in cui le migranti li sfidano<sup>9</sup>. Contemporaneamente la presenza politica delle migranti ridefinisce i confini e lo spazio transnazionale, portando alla luce, fuori dal quadro formale di ogni ordinamento politico, "una cittadinanza eccessiva"<sup>10</sup> oltre che paradossale, ovvero non formalizzabile da alcun istituto giuridico.

Da questo punto di vista, la critica femminista ha un carattere differente da ogni altra critica. Essa nasce e si sviluppa in seno al suo oggetto e contemporaneamente forza, in modo inesorabile, la sua costituzione. Non è un caso che una delle prime voci di questa critica, Olympe de Gouges, costruisca la sua critica del popolo in un momento storico in cui esso si afferma come "nazione", intesa "come designatore di una comunità della nascita in grado di includere un'intera popolazione"<sup>11</sup>, in cui cioè il popolo smette di essere una parte e si candida con la Rivoluzione francese a 'rappresentare' il tutto.

Ragionare sulla critica femminista del concetto di popolo significa ricostruire la semantica di una battaglia non sul nome, ma sul corpo della nazione. Significa mostrare la lotta esterna e interna condotta costantemente contro la neutralizzazione politica e la valorizzazione sociale della differenza necessaria allo Stato e al potere. Il salto temporale che farò nelle pagine seguenti, prendendo come cardini del mio discorso la critica di de Gouges, nel quadro dell'universalismo dei diritti nato nella Rivoluzione francese, e l'esperimento politico delle combattenti curde della Rojava, in-

<sup>8</sup> Baritono (2008<sup>2</sup>).

<sup>9</sup> Parreñas (2015).

<sup>10</sup> Ferrari (2013, 29-49).

<sup>11</sup> Scuccimarra, Ruocco (2014).

crocia necessariamente il percorso storico e teorico del femminismo nero e le invenzioni politiche di quelle femministe postcoloniali che si sono confrontate con il problema della democrazia e del mondo globale.

Il femminismo ha portato e continua a portare alla luce tutti i paradossi alla base del canone politico moderno e della teoria politica contemporanea<sup>12</sup>. Di fronte alla continua ricerca di un nuovo universalismo, sostenuta da pluralismi sempre più compilativi, la critica femminista continua a indicare “the undeniable embodiment of its claim to universality”<sup>13</sup>. Nella sua analisi del concetto di cittadinanza nella Francia rivoluzionaria dei diritti dell’uomo Joan W. Scott osserva come la critica femminista contro l’esclusione delle donne dai diritti politici apra un’interminabile serie di paradossi dal momento che “per poter contestare l’esclusione delle donne, [le femministe] dovevano agire in nome delle donne e così facendo invocavano proprio la differenza che cercavano di negare”<sup>14</sup>. Ogni dottrina egualitaria della complementarità prodotta dalla retorica politica del tempo si rivela paradossalmente funzionale a giustificare l’asimmetria del rapporto tra uomini e donne. “Nella loro ricerca di vie d’uscita dal paradosso di un’uguaglianza incarnata, le femministe ci mostrano i vicoli ciechi, i limiti di alcuni percorsi e la complessità di altri – tutti effetti dello stesso paradosso”<sup>15</sup>. Sono esattamente questi paradossi però ad aprire a una critica femminista del concetto di popolo, alla possibilità di esplorare l’intrico della cittadinanza moderna che la rende ancora terreno di contesa, perché quella critica non propone un nuovo universale inclusivo, un soggetto plurale sovrascritto all’asimmetria politica del contratto sociale, ma afferma l’esistenza di un soggetto che proprio per la sua irriducibile parzialità mette in discussione l’unità politica comunque fondata. In questo senso la critica femminista non è un pensiero costituente. L’insistenza sulla differenza sessuale come altra forma di libertà di Carole Pateman, la critica ai ‘diritti di gruppo’ di Susan Moller Okin, il federalismo cosmopolitico di Seyla Benhabib hanno prodotto riflessioni anche sul terreno più pratico delle alternative, seguendo strade molto diverse tra loro<sup>16</sup>. Tuttavia, come emerge soprattutto negli ultimi lavori di Nancy Fraser e Wendy Brown il pensiero femminista è prima di tutto un pensiero critico e l’enigma del popolo continua a essere il terreno polemico a partire dal quale è possibile sollevare

---

<sup>12</sup> Cappuccilli, Ferrari (2016).

<sup>13</sup> Scott (1989, 1-21, 18).

<sup>14</sup> Scott (1996, x). Riley (1988).

<sup>15</sup> Scott (1996, 6).

<sup>16</sup> Pateman (1988, 1989); Okin (1999); Benhabib (2004).

problemi e porre domande in grado di contestare le forme esistenti di società, di potere, di libertà<sup>17</sup>.

Non c'è una teoria femminista generale del popolo. Essa va ricercata nella critica dell'universale e della cittadinanza paradossale che le femministe hanno sviluppato in diverse congiunture storiche, e ancor più nella tensione tra differenza e differenze che è stata ed è ancora al centro del dibattito femminista globale. Ancora oggi molte sono infatti le teoriche femministe che continuano a discutere la questione del soggetto della politica cercando di scardinare la dicotomia tra uguaglianza e differenza per superare il suo enigma o metterlo a valore politicamente. Per questa ragione questo saggio non offre una ricostruzione complessiva del dibattito femminista attorno al concetto di popolo o delle alternative in vario modo delineate, ma intende discutere la sua critica femminista in tre momenti cruciali, per evidenziare lo scacco cui il femminismo continua a sottoporlo di fronte a quelle che si presentano come sue possibili soluzioni. Le domande vive della critica femminista mostrano come il problema dell'unità politica o dell'universalismo non possano più essere compresi nei termini dell'inclusione e dell'esclusione, né come una mediazione tra uguaglianza e differenza che avrebbe il compito di produrre un nuovo magico universale. Non a caso, molte delle riflessioni più recenti hanno messo in luce la forma contingente di ogni risposta a questo problema.

Riprendendo alcune formulazioni di Hannah Arendt, Judith Butler si chiede “se non [sia] solo il linguaggio a nominare e a costituire il popolo in quanto unità, ciò può forse avvenire attraverso altre risorse del corpo [...]?”<sup>18</sup>. Porre questa domanda significa “formulare una serie di dubbi sulla comprensività del concetto di popolo”<sup>19</sup>. Nella sua teoria performativa l'assemblea e la libertà di riunione pubblica finiscono per costituire il popolo in quanto “pluralità di corpi”, segnalando tuttavia non solo la sua irrappresentabilità, ma esattamente l'impossibilità e l'evanescenza del concetto di popolo, ovvero dell'unità di intenti, di azione, di ideali e persino di discorso e rivendicazioni politiche. Questa impossibilità è però secondo Butler la sua stessa possibilità. Nella enunciazione performativa ‘noi, il popolo’, il ‘noi’ è un lampo che attraversa la piazza, la strada, il raduno, per un istante, dopo il quale la diacronia di suoni, di gesti, di movimenti torna evidente. Ciò che invece viene messo in mostra uniformemente è la “vulnerabilità”, il “carattere precario degli esseri viventi”, come forma di “esposizione politica” che funge da comune denominatore della plurali-

<sup>17</sup> Brown (2015); Fraser (2003, 2019).

<sup>18</sup> Butler (2017, 74).

<sup>19</sup> Butler (2017, 74).

tà dei corpi, “una distribuzione sociale di sé animati e interdipendenti”, che genera “alleanze”. In gioco ci sarebbe la possibile trasformazione dello Stato a partire da una visione del popolo che fa della sua vulnerabilità un progetto di cambiamento delle istituzioni contro la propria “destituzione”.

A capo di questa concezione del popolo c'è quella performativa del genere che sposta il problema politico della differenza facendone non una questione di potere ma di esistenza. La differenza non rappresenta una “rottura” storica e materiale, ma quella costruzione sociale che la performance può sovvertire nel tempo. La performance precede la parola, così come il popolo come insieme di corpi che si incontrano nella loro precarietà precede il discorso politico che può costituirlo come antitesi al potere. In questo senso il popolo diventa l'atto performativo che produce nel tempo nuove istituzioni comuni.

Già nel dialogo con Gayatri C. Spivak sullo stato-nazione, Butler aveva interrogato, partendo ancora dal pensiero di Arendt, la categoria del senza-stato, osservandola come prodotto non semplicemente dello stato-nazione ma del trattino che incatena e forza l'allineamento dello Stato alla nazione<sup>20</sup>. È la nazione che produce lo Stato come istituzione escludente. Questo discorso la porta a ragionare attorno a forme post-nazionali di Stato, “forme di resistenza, di possibilità di azione e di contromobilitazione che eludono o mettono in stallo il potere statale”<sup>21</sup>, “forme di appartenenza non-nazionalista”<sup>22</sup> in grado di innescare, come l'inno nazionale americano cantato in spagnolo, “una rielaborazione del potere”<sup>23</sup>. L'atto performativo del popolo, l'esercizio pubblico della libertà, mobilita il discorso pubblico, produce, sebbene in modo contraddittorio, una politica della cittadinanza in grado di mettere al muro il potere dello Stato, di imporgli un cambiamento.

Di contro Spivak sostiene che “il punto, qui, è di opporsi al capitalismo senza regole, non di trovare lineamenti di utopia in un'appartenenza non-esaminata allo stato capitalista. La reinvenzione dello Stato va al di là dello Stato-nazione fin dentro i regionalismi critici. [...] Abbiamo bisogno di capire il ruolo determinante di qualcosa che non è nazionale né determinato dallo Stato. Questo è il capitale”<sup>24</sup>. L'introduzione del capitale come ineludibile punto polemico del discorso femminista ridefinisce anche l'orizzonte di una politica del popolo e va sottolineato che è al femminismo

<sup>20</sup> Butler, Spivak (2009, 36-37).

<sup>21</sup> Butler, Spivak (2009, 52).

<sup>22</sup> Butler, Spivak (2009, 56).

<sup>23</sup> Butler, Spivak (2009, 64).

<sup>24</sup> Butler, Spivak (2009, 69-70).



globale che Spivak assegna questa possibilità di reinvenzione. La filosofa di origine bengalese insiste sul fatto che la crisi attuale “è un risultato della ristrutturazione economica e politica dello Stato nell’interesse del capitale globale” e ammette che “il femminismo globale” possa porsi come obiettivo quello più ambizioso di una “reinvenzione” dello “Stato come struttura astratta con uno sforzo persistente di tenerlo libero da nazionalismi e da fascismi”<sup>25</sup>. Il riconoscimento del capitalismo come forza che tiene in vita lo Stato e quindi dell’impossibilità di pensare Stato e capitale separatamente avvicina per alcuni aspetti, come vedremo, l’immaginazione politica di Spivak a quella espressa da Abdullah Öcalan nei suoi scritti e soprattutto all’esperimento curdo guidato dalle donne combattenti della Rojava. Non a caso lei fa riferimento a modelli differenti di regionalismo ed evoca la possibilità di “giurisdizioni transnazionali”<sup>26</sup>, sebbene li consideri nel contesto di una potenza del nazionalismo che rischia sempre di schiacciarli e quindi solleva ulteriori criticità.

A offrire uno sguardo nuovo sul problema della cittadinanza, mostrando come l’enigma politico della differenza vada pensato a partire dalle sue rotture interne e dal nesso politico, economico e sociale tra capitalismo e patriarcato è però soprattutto Chandra T. Mohanty. Secondo Mohanty l’unico modo per affrontare la questione dell’universale è sottoporlo a una costante critica, dove le determinazioni come la razza, il genere e la classe vanno comprese nelle loro interconnessioni globali: “sono le intersezioni tra le varie reti sistemiche di classe, razza, (etero)sessualità e nazione che ci posizionano come ‘donne’”<sup>27</sup>. Il suo invito è dunque di ripensare anche la sorellanza non come un universale femminile, ma a partire dalle differenze che la spezzano e la interrompono. Seguendo una simile linea di ragionamento, Spivak ha sostenuto che “la più povera donna del Sud” o la donna migrante che svolge lavoro domestico nel Nord del mondo sono la prospettiva negata da cui la ragion post-coloniale agisce nel presente producendo socialmente la rappresentazione della donna subalterna come incapace di parlare<sup>28</sup>. Spivak ricolloca la pretesa universalistica proprio in questa figura che può parlare nella misura in cui la sua subalternità non è trasformata in una categoria politica definita e separata, ma come il reale dello sfruttamento capitalistico, il punto di osservazione di una verità globale. La domanda che si può trarre da queste analisi è dunque anche quale discorso politico consente di ripensare e di politicizzare, la donna

<sup>25</sup> Butler, Spivak (2009, 69).

<sup>26</sup> Butler, Spivak (2009, 70).

<sup>27</sup> Mohanty (2012, 77-78); Baritono (2012).

<sup>28</sup> Spivak (2004).

subalterna? Il concetto di popolo, se guardato da questa prospettiva, va ripensato o superato?

Nelle pagine che seguono ricostruisco e ripercorro la critica femminista del popolo attraverso tre costellazioni storiche: la critica di de Gouges alla Nazione degli uomini scaturita come esito paradossale della Rivoluzione francese; il contributo fondamentale del femminismo nero alla decostruzione non solo dell'universale maschile ma anche di quello femminile e nero; il discorso politico di Abdullah Öcalan e infine il progetto politico delle combattenti curde in Rojava come teoria critica e pratica di un nuovo concetto di azione e di vita collettiva che ridefinisce radicalmente il significato politico del popolo e della nazione.

## 2. Nata dal popolo, uccisa dal popolo

Tocqueville ha scritto della Rivoluzione francese che essa è stata il più grande sforzo che un popolo abbia mai compiuto “per spaccare in due parti il suo destino e dividere con un abisso ciò che era stato da ciò che era”<sup>29</sup>. La critica femminista ha operato una seconda spaccatura nel momento in cui la prima aveva generato un'unità del mondo che includeva le donne solo a patto di arrendersi al destino del loro sesso. Il destino del popolo poteva essere inventato, nascere *ex novo*, mentre quello delle donne era scritto una volta e per sempre nel grande libro della natura.

Quest'essere bizzarro, cieco, gonfio di scienza come un otre, quest'essere che, nel nostro sagace secolo dei lumi, è degenerato nella più crassa ignoranza, vuol comandare dispoticamente su un sesso che, avendo ricevuto in dote tutte le facoltà intellettuali, pretende di godere i frutti della Rivoluzione e reclama il proprio diritto all'uguaglianza, *per non dire di più*<sup>30</sup>.

Con questa affermazione Olympe de Gouges mostra la tensione irriducibile tra la pretesa di uguaglianza, a cui non è possibile rinunciare, e l'affermazione di una differenza che se cancellata depotenzia l'uguaglianza stessa. Com'è noto la Rivoluzione francese è stata il teatro di un inedito protagonismo delle donne prontamente tradito con la chiusura di molti club femminili e società repubblicane delle donne che vengono vietati nei giorni che seguono la Rivoluzione. Il discorso dei diritti dell'*uomo* non sembra in alcun modo scalfito dalla negazione dei diritti politici delle donne sulla base del loro sesso e della loro 'natura'. Affermare i diritti politici

<sup>29</sup> Tocqueville (1996, 1).

<sup>30</sup> de Gouges (2007, 14). *Corsivo mio*.

delle donne equivale per i rivoluzionari francesi ad abbandonare le leggi stesse della natura, il corpo stesso della politica.

Non ignorando ma facendo leva sulla differenza sessuale i rivoluzionari della Comune di Parigi legittimano un ordine delle cose ‘incarnato’ che mostra in modo fin troppo palese la contraddizione centrale del processo rivoluzionario, ovvero la necessità di istituire un ordine che vi ponesse fine<sup>31</sup>. Mentre la Rivoluzione deve continuare a imporre ‘il nuovo’, secondo la famosa massima di Saint-Just per cui “in tempo di innovazioni, tutto ciò che non è nuovo è pericoloso”, la società che i rivoluzionari inventano e producono può conservare la struttura fondamentale dell’antico ordine che pure la rivoluzione aveva rovesciato, prima di tutto per mano di quelle donne che ora sarebbero incapaci di occuparsi di politica. La legge sessuale che viene imposta dai rivoluzionari, chiudendo le società femminili e mettendo a tacere le donne che rivendicano il diritto a salire sul podio, è la prima legge che pone fine al processo rivoluzionario.

Olympe de Gouges sale sul podio per reclamare i frutti della Rivoluzione per il “sesso infelice”<sup>32</sup>. Senza attendere “l’epoca della libertà”, scrive malauguratamente alla regina per chiederle “il ritorno del vostro sesso al pieno riconoscimento del ruolo che gli è proprio”<sup>33</sup>, il suo diritto all’uguaglianza “per non dire di più”<sup>34</sup>. È questo “di più” a rappresentare la fiamma polemica di tutto il discorso rivoluzionario sul popolo e sulla patria. De Gouges argomenta la questione della libertà politica proprio a partire dalla paradossale e simultanea negazione e affermazione del suo sesso. La differenza sessuale viene giocata non in astratto, ma concretamente come attributo politico, rovesciando il discorso patriarcale contro se stesso.

Con la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* de Gouges non abbandona il concetto di popolo ma se ne appropria, mettendo in tensione l’identità, tanto del popolo come unità politica e omogenea, quanto delle donne come insieme dato. Nelle pagine dei suoi scritti le donne sono al tempo stesso “potenti” e “prive di coscienza”, fautrici della Rivoluzione e addormentate nelle pieghe della storia: “svegliati, donna!” è suo il monito. La sua definizione delle donne parte dalla definizione artificiale che l’uomo si è dato come “eccezione”, per segnalare la loro eccedenza rispetto al principio universale maschile<sup>35</sup> e per reclamare un’unità politica e sociale non fondata sul dominio.

<sup>31</sup> Ricciardi (2001).

<sup>32</sup> de Gouges (2007, 11).

<sup>33</sup> de Gouges (2007, 11).

<sup>34</sup> de Gouges (2007, 14).

<sup>35</sup> Cavarero (2003, 43 e ss.); de Beauvoir (2002, 781); Rudan (2011, 365-384).

Ripensa agli animali, consulta gli elementi, studia i vegetali [...] Cerca, fruga, tenta pure, se ci riesci, di separare i sessi nell'ordine della natura. Ovunque li troverai uniti, ovunque essi cooperano in armoniosa unità a questo capolavoro immortale. *Soltanto l'uomo ha usato la propria eccezione per fabbricarsene una specie di principio universale.*

L'identità del sesso donna sfugge e ritorna continuamente nel discorso di de Gouges: è infelice, è dotata intellettualmente, è forte, è capace di domare le passioni con l'amor di sé, è una combattente della patria che non la riconosce e da cui pretende non ciò che essa è ma ciò che la Rivoluzione ne ha fatto, un ordine davvero nuovo. La donna per de Gouges è quel "qualcosa di più" che eccede l'universalismo ma segnala anche la possibilità naturale di un'unità armonica. Allo stesso tempo le donne, come scrive alla regina, hanno un "proprio ruolo". Il diritto delle donne di essere riconosciuto come soggetto politico è continuamente giocato sul crine della differenza sessuale: esso è diritto all'uguaglianza e significazione, mai definitiva e sempre sociale, della sua differenza.

Per operare la sua critica del concetto di popolo de Gouges non può abbandonare il sesso come significante ma ogni tentativo di attribuire a esso specifici caratteri naturali la riporta di fronte a quell'"idea dei due universi tra loro estranei" che critica nella sua *Prefazione per le signore*. Se l'uguaglianza in de Gouges è sempre "uguaglianza, per non dire di più", il popolo in modo speculare è il posto in cui le donne rivendicano di stare e quello contro cui lottano per affermare la loro esistenza e il loro "potere". È la lotta dentro e contro il popolo, la lotta per il suo Nome, che produce la donna come "qualcosa di più".

Ridefinendo il 'corpo' della nazione, de Gouges svela la natura del dominio: "la tyrannie perpétuelle que l'homme lui oppose" è il limite all'esercizio della libertà e dunque impedisce al popolo di essere libero. La condizione delle donne è qui posta come problema politico del popolo e il popolo, la Nazione, così come definito dalla Dichiarazione del 1789, è messo sotto accusa non solo per l'esclusione delle donne ma per la sua debolezza intrinseca: de Gouges accusa i legislatori francesi, "deboli come sono", di aver fondato su "quest'incoerenza che contraddice i loro stessi principi"<sup>36</sup> un popolo diviso. Contemporaneamente rileva il "contratto sessuale" come forma essenziale del contratto sociale. Quando afferma nell'articolo XI:

---

<sup>36</sup> de Gouges (2007, 26).

La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de la femme, puisque cette liberté assure la légitimité des pères envers les enfants. Toute Citoyenne peut donc dire librement, je suis mère d'un enfant qui vous appartient, sans qu'un préjugé barbare la force à dissimuler la vérité; sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi.

Olympe de Gouges rovescia in favore delle donne quel potere patriarcale che fa del Nome del padre e della sua continuità un punto essenziale dell'ordine morale. In questo modo mostra una doppia contraddizione: il popolo può definire la sua unità solamente in base al nascondimento della differenza sessuale su cui si fonda, appropriandosi di una identità che per essere tale necessita di una distinzione e più precisamente di un'asimmetria sociale. In secondo luogo, il popolo si fonda su una legge morale precaria, perché costantemente sfidata dalla presenza delle donne, che implica in primo luogo il potere di affermare "sono madre di un figlio che vi appartiene", ovvero di esercitare un potere sulla continuità del nome del padre e della proprietà. La "libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni" non è solo un "diritto prezioso" delle donne, ma un'arma che minaccia l'ordine sociale patriarcale del popolo. De Gouges afferma che se "la donna ha il diritto di salire al patibolo, così deve avere anche quello di salire alla tribuna"<sup>37</sup>. In questo modo quello di salire al patibolo viene equiparato a un diritto che poggia su un mancato riconoscimento: se le donne non vi sono soggette non possono essere neppure sottomesse alla legge. Con questa sottile operazione di continuo rovesciamento lei è in grado di rivelare la costitutiva instabilità del popolo come discorso fondativo della sovranità moderna.

Il principio universale dei diritti non è in realtà che la fabbricazione di "un'eccezione"<sup>38</sup>. L'universalismo rivoluzionario e l'autorità su cui si basa non solo nascondono la verità del dominio maschile ma anche l'inevitabile falsità del discorso sulla nazione. Il popolo che si fa nazione è criticato da de Gouges perché la sua novità si basa su un'invenzione che è possibile (e quindi anche necessaria) solo neutralizzando il problema politico della differenza. A questa invenzione contraffatta lei oppone il potere dell'immaginazione che invita le donne ad esercitare. La sua è una rivoluzione nella Rivoluzione che le permette di immaginare, contro la menzogna del destino naturale del suo sesso, "la condivisione [di entrambi i sessi] dei tesori dell'Essere Supremo", per affermare l'esistenza delle donne dentro

---

<sup>37</sup> de Gouges (2007, 21).

<sup>38</sup> de Gouges (2007, 14).

un popolo dove “qualunque barriera vi venga opposta, è in vostro potere scavalcarla: dovete solo volerlo”<sup>39</sup>.

A mandarla alla ghigliottina nel 1793 sarà la decisione di schierarsi pubblicamente contro la centralizzazione giacobina e contro la politica maschilista di espulsione delle donne condotta da questi ultimi.

La sua critica del concetto rousseauviano di “natura”, che legittimava un potere politico incontestabile, resta però imbrigliata nei suoi stessi paradossi e se le permette di rivendicare una visione più libera del popolo lascia aperta la domanda sul potere delle donne che lei stessa aveva posto.

### 3. Al margine del popolo, al centro della sua critica

Come de Gouges mette in discussione il popolo come universale e la *fraternité* su cui è costruito, il femminismo è costretto dall’analisi politica delle femministe nere a mettere in questione l’idea che le donne siano l’ultimo rifugio dell’universalismo. Il femminismo nero costringe cioè a vedere che non esiste un ‘popolo delle donne’ che in quanto separato e contrapposto a quello degli uomini risulti come un insieme omogeneo e finalmente armonico, libero dal dominio e indifferente alle differenze di razza e di classe. La cosiddetta *sisterhood* delle donne subisce per mano delle *black feminists* una critica tanto potente da imporre un radicale riesame del dilemma dell’uguaglianza<sup>40</sup>.

*All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave* è il titolo di uno studio del 1982 che ha fatto epoca all’interno del cosiddetto *black feminism*. Nell’introduzione Gloria T. Hull e Barbara Smith affermano che il solo concetto di *black women’s studies* è un atto intriso di significato, un atto di coraggio politico. La critica femminista che arriva dalle donne afroamericane, dai movimenti femministi neri e dalla teoria del *black feminism* statunitense si scontra ancor prima che con il problema del popolo, con il problema della definizione di che cosa è donna<sup>41</sup>. Nel 1969 la femminista afroamericana Frances Beal afferma che le donne nere non possono riconoscersi nella rappresentazione della *womanhood* bianca<sup>42</sup>. Beal individua una “Triple Jeopardy”, che evidenzia tre linee principali su cui si declinano le differenze tra donne e su cui è necessario costruire una sorellanza diversa, in grado di rendere conto della “doppia oppressione” di

<sup>39</sup> de Gouges (2007, 18).

<sup>40</sup> Baritono (2008).

<sup>41</sup> Rudan (2020).

<sup>42</sup> Baritono (2008<sup>3</sup>).

cui le nere e le chicane si fanno carico nella lotta come donne e come nere, vale a dire nello scontro con un patriarcato prima di tutto razzista:

it is idle dreaming to think of black women simply caring for their homes and children like the middle-class white model. Most black women have to work to help house, feed, and clothe their families. Black women make up a substantial percentage of the black working force and this is true for the poorest black family as well as the so-called 'middle-class' family<sup>43</sup>.

Se per il discorso femminista i concetti di popolo, nazione, cittadinanza e persino lo stesso concetto di donna sono il terreno di uno scontro continuo che resta sempre irrisolto, per le donne nere si tratta al tempo stesso di un terreno di rivendicazione e di contesa, dove nessuna frattura del popolo, nessuna lotta contro il suo ordine patriarcale e coloniale, può essere messa a tema senza contestare un dominio che si gioca su più piani, come segnala il titolo del lavoro di Hull, e che ridetermina il significato stesso di patriarcato. Le donne nere rivendicano una differenza nella differenza che rende evidente un ulteriore limite dell'universale. La loro esperienza mette in luce due questioni cruciali: il fatto che la definizione di "popolo americano" è una lotta violenta e sanguinosa per la supremazia razziale, "the success of the sexist-racist conditioning of American people"<sup>44</sup>, e il fatto che la stessa oppressione sessuale, su cui può essere fondata un'unità politica delle donne, non è affatto una per tutte, e che anzi essa è costruita in modo tale da riprodurre l'oppressione razziale:

While those feminists who argue that sexual imperialism is more endemic to all societies than racial imperialism are probably correct, American society is one in which racial imperialism supersedes sexual imperialism. [...] racism. Sexist discrimination has prevented white women from assuming the dominant role in the perpetuation of white racial imperialism, but it has not prevented white women from absorbing, supporting, and advocating racist ideology or acting individually as racist oppressors in various spheres of American life<sup>45</sup>.

Il femminismo nero restituisce politicità alle differenze della differenza, mostrando come l'oppressione sessuale sia non solo attraversata da assi interconnessi di potere. Esso mostra la reciproca costituzione delle differenze che ridefinisce, per tutte, la rilevanza politica del patriarcato. Qui il problema del popolo è più complesso della rivendicazione di un'uguaglianza nella differenza. Dal punto di vista delle donne nere, rivendicare l'ugua-

<sup>43</sup> Beal (2008, 166-176, 167).

<sup>44</sup> hooks, (2015, 77).

<sup>45</sup> hooks, (2015, 167, 169).



glianza non significa rivendicare la propria appartenenza, perché neppure il popolo degli uomini prevede tale uguaglianza. Rivendicare l'uguaglianza è necessariamente affermare una differenza. Tornando un'ultima volta al titolo dello studio di Hull, vale la pena notare che la terza parte dell'inciso interrompe l'anafora: il noi è prodotto dal coraggio di una differenza che rifiuta le identità assegnate. Ogni identità è ridefinita dalla sua determinazione politica, ovvero da questo rifiuto. Audre Lorde ha scritto che "it is axiomatic that if we do not define ourselves for ourselves, we will be defined by others-for their use and to our detriment". Questa lotta per l'autodefinizione non si riduce però a quella per il riconoscimento o per la nomina, ma apre una nuova complessità politica.

"As Black women we see Black feminism as the logical political movement to combat the manifold and simultaneous oppressions that all women of color face"<sup>46</sup>. Così scrivono nel loro manifesto le donne nere del Combahee River Collective nel 1977 mentre, assai prima che il concetto di intersezionalità entrasse nel linguaggio del dibattito femminista globale, affermano la necessità di una analisi integrata dei sistemi di oppressione:

The most general statement of our politics at the present time would be that we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression, and see as our particular task the development of integrated analysis and practice based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking. The synthesis of these oppressions creates the conditions of our lives.

Questa interconnessione non stabilisce solo una misura quantitativa dell'oppressione, facendo delle donne nere una sorta di paradigma, al contrario segnala una differenza qualitativa del dominio maschile se osservato dall'interno delle condizioni materiali in cui le donne nere vivono e lottano. Per questo parte integrante dell'esperienza delle donne nere è la partecipazione politica ai movimenti di liberazione dei neri, dal Civil Rights al Black nationalism fino alle Black Panthers. Questa "politica dell'identità" nera è radicale nella misura in cui si riappropria del potere di definizione del popolo nero, negato e cancellato dalla schiavitù e dall'oppressione razziale, solo per metterlo in discussione nuovamente:

It was our experience and disillusionment within these liberation movements, as well as experience on the periphery of the white male left, that led to the need to develop a politics that was anti-racist, unlike those of white women, and anti-sexist, unlike those of Black and white men<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Taylor (2017, 17).

<sup>47</sup> Taylor (2017, 17).

bell hooks<sup>48</sup> afferma che la stessa storia del popolo americano può essere davvero raccontata solo mettendo al centro il punto di vista della donna nera. Non solo, lo stesso concetto di popolo nero è attraversato da forme e sistemi interconnessi di dominio. La critica che emerge dai movimenti femministi neri e dal *black feminism* è qui estesa a tutta la semantica del popolo e delle sue declinazioni: la società capitalistica americana, la famiglia patriarcale neoconservatrice, basata sulla subordinazione delle donne in funzione del mercato, lo Stato, sia nel suo modello welfaristico, che cristallizza le posizioni sociali, sia nell'emergente forma neoliberale, che le gerarchizza violentemente. Per hooks però non si tratta di derivare l'identità negata da una somma delle oppressioni che attraversano la vita delle donne nere, costruendo così un 'popolo delle oppresse', quanto piuttosto riconoscere l'insufficienza di una generica rivendicazione dell'uguaglianza delle donne, in un mondo in cui non solo nemmeno gli uomini sono tutti uguali ma in cui le donne possono trovarsi a riprodurre il dominio patriarcale su altre donne, di classe e colore diverso. L'universalismo del concetto di popolo non può essere contestato semplicemente sostituendo all'universale maschio bianco, quello di una generica donna che reclama inclusione o 'un mondo tutto per sé', dal momento che questa donna non esiste in questa forma e la sua esclusione si dà in modi assai diversi. Qui il popolo è messo sotto scacco: non è una semplice pretesa di pari opportunità quella che viene avanzata, né solamente la segnalazione di un conflitto interno che lo taglia irrimediabilmente in due. A essere in questione è la stessa possibilità che si possa parlare di popolo senza decostruirne le fondamenta e inventare un nuovo progetto politico e sociale. Le femministe nere, in questo modo, attaccano l'intero sistema che supporta e riproduce le disuguaglianze.

Esse ridefiniscono i termini dell'emancipazione e pretendono di affermare un processo di liberazione fuori da ogni modello già dato: patriarcato, razzismo e sfruttamento nell'esperienza delle donne nere sono articolati politicamente in modo tale che persino l'emancipazione del maschio nero si fondi sulla continuità del dominio sulle donne nere<sup>49</sup>. Ciò significa che il razzismo, oltre a stabilire gerarchie di classe, rafforza l'ordine patriarcale in funzione del sistema capitalistico. Mentre rivendicano la famiglia come spazio di lotta, di conflitto e di potere e non solo di subordinazione e dominio, le femministe nere svelano il compromesso patriarcale che il razzismo riproduce all'interno della stessa comunità

---

<sup>48</sup> L'autrice ha scelto lo pseudonimo in lettere minuscole.

<sup>49</sup> hooks (2015, 29).

nera. Questa prospettiva impone il ripensamento della critica femminista del patriarcato nel quadro di un sistema più ampio di oppressione e di un ambito più complesso del conflitto politico. La critica del *black feminism* decostruisce tanto la semantica femminista del popolo, ossia la *sisterhood*, fondata su una presunta uguaglianza delle donne nell'oppressione patriarcale, quanto la semantica *black* del popolo, quel *black people*, fondato su una concezione di *black power*, che è costretto ad assumere i caratteri patriarcali del concetto di popolo per poter contrastare il suo razzismo.

Si tratta secondo hooks della critica a un sistema di potere che impedisce tanto la costruzione di un universale delle donne, quanto quella di un pluralismo in cui le differenze sono semplicemente assunte come tali, neutralizzando il conflitto che sussiste tra di esse in quanto prodotto di un diverso accesso al potere sociale. Anticipando la critica di Spivak, bell hooks mette a tema il margine come spazio di resistenza e di parola contro l'ipostatizzazione di un rapporto di dominazione che passa anche dal riconoscimento:

Non c'è bisogno di sentire la tua voce, quando posso parlare di te meglio di quanto possa fare tu. Non c'è bisogno di sentire la tua voce. Raccontami solo del tuo dolore. Voglio sapere la tua storia. Poi te la ri-racconterò in una nuova versione. Ti ri-racconterò la tua storia come se fosse diventata mia, la mia storia. Sono pur sempre autore, autorità. Io sono il colonizzatore, il soggetto parlante, e tu ora sei al centro del mio discorso [...] Parla, raccontami la tua storia. Unica condizione: non parlare con la voce della resistenza. Parla soltanto da quello spazio al margine, che è segno di privazione, ferita, desiderio insoddisfatto. Racconta solo del tuo dolore<sup>50</sup>.

bell hooks, come già prima Angela Davies, riconosce che non è possibile alcuna critica femminista dell'ordine patriarcale senza una critica dell'ordine razzista che produce il patriarcato nell'esperienza delle donne nere. La posizione occupata dalle donne nere è allora una prospettiva privilegiata per la critica del concetto di popolo, perché "to be in the margin is to be part of the whole but outside the main body"<sup>51</sup>. Come in de Gouges, è il potere dell'immaginazione che permette di osservare l'unità non come preconditione della politica ma come un punto, vitale e contraddittorio, continuamente perseguito a partire dal potere connettivo della differenza politica e dal potere critico del margine.

---

<sup>50</sup> hooks (1998, 71-72).

<sup>51</sup> hooks (1984, 16).

#### **4. Democrazia come autonomia**

Gli elementi appena enunciati tornano vividamente nell'esperienza politica della Rojava. Non è possibile attribuire un carattere paradigmatico all'esperienza curda, ma la critica femminista che essa contiene mostra la dimensione pratica della critica dei concetti di popolo, stato e nazione.

“Noi, popoli delle Regioni Autonome, ci uniamo attraverso la Carta in uno spirito di riconciliazione, pluralismo e partecipazione democratica, per garantire a tutti di esercitare la propria libertà di espressione”. Con la *Carta del contratto sociale*, la Rojava, l'amministrazione autonoma della Siria del Nord-Est, costituitasi nel 2012 e non ufficialmente riconosciuta da parte del governo siriano, riprende dopo più di due secoli il contratto sociale di Rousseau in modo del tutto originale, rovesciandone il carattere 'totalitario' e prendendo sul serio il problema di un 'popolo impossibile', oppresso dalla sua stessa volontà generale, posto dall'autore ginevrino. La critica curda sembra così rispondere agli aspetti paradossali con i quali si era scontrata de Gouges.

Nella *Carta* concetti diversi riarticolano il rapporto tra unità politica, differenza e differenze. Autonomia, pluralismo, democrazia, libertà coesistono e ridefiniscono il problema del popolo nel quadro del riconoscimento dell'“integrità territoriale della Siria con l'auspicio di mantenere la pace al suo interno e a livello internazionale”. Quindi non c'è la pretesa di far valere nazione e territorio. Per la critica curda il problema del popolo è sempre un problema dei popoli e l'uso del concetto di nazione ha una valenza politica determinata. Il lungo dominio a cui il Kurdistan è stato sottoposto dall'Impero Ottomano e dalla fondazione della Turchia come Stato-nazione omogeneizzante, basato sul modello francese, spiega perché parlare di 'popoli' ha significato rivendicare il riconoscimento di identità politiche differenti e negate. Lo stesso concetto di nazione è stato utilizzato per politicizzare il problema delle minoranze religiose ed etniche e per indicare la lotta per una libera autodeterminazione. In questo processo di articolazione e disarticolazione delle identità politiche il problema del rapporto tra differenza e uguaglianza appare centrale.

La *Carta* non è solamente l'esito di un discorso teorico su quella che Abdullah Öcalan ha definito “nazione democratica”, confederalismo democratico o sul diritto di autodeterminazione. Essa è soprattutto il prodotto della lotta per l'affermazione dell'esistenza politica di una nazione dei popoli che si distingue dalla tradizione indipendentista per i suoi caratteri anti-nazionalistici. Si tratta cioè di un progetto politico che unisce la rivendicazione del popolo curdo e della sua libertà con la critica generale al sistema ca-

pitalistico, al fondamentalismo e al patriarcato tradizionale e neoliberale, ovvero con la rivendicazione di un sistema alternativo che non si arresta ai confini della comunità curda.

Per comprendere la critica curda l'influenza del pensiero di Öcalan va osservata assieme e nella sua tensione con i movimenti che il processo rivoluzionario ha impresso e imprime sul discorso dei popoli, soprattutto a partire dal protagonismo delle donne nella lotta per l'autonomia, che ha messo davanti una critica al patriarcato che trova un'inedita e immediata attuazione e ridefinisce radicalmente il problema del riconoscimento delle identità.

Per Öcalan a fare un popolo è l'“ideale che un insieme di liberi individui sceglie di condividere”<sup>52</sup>. Il popolo qui non trova la sua definizione in un'identità storica o geografica data e conclusa: nazionalità, etnia, religione, lingua, territorio, storia. Piuttosto si fa appello alla storia come un processo aperto e conflittuale, all'interno del quale l'esistenza politica di un popolo trova la sua legittimazione più stringente nella condivisione di un progetto presente che viene proiettato nel futuro. In questo il confederalismo democratico si distingue nettamente dal federalismo liberale. La critica di Öcalan fa del popolo un progetto-mondo: “that people share the mindset of an ideal, free and equal world based on diversity. We can call this world *the communal world, or a utopia of free individual*”<sup>53</sup>. Questo progetto può ripensare il concetto stesso di nazione e il suo rapporto costitutivo con lo Stato postrivoluzionario: “For societies, the nation-state model is nothing but a pitfall and network of suppression and exploitation. The democratic nation concept reverses this definition. [...] The democratic nation allows the people to become a nation themselves, without relying on power and state – becoming a nation through much-needed politicisation”. La critica è qui rivolta al popolo prodotto dallo Stato e il concetto di nazione è paradossalmente recuperato come antidoto al nazionalismo e allo sfruttamento:

Nations with a mindset based on freedom and solidarity exemplify democratic autonomy. Democratic autonomy essentially denotes the self-governance of communities and individuals who share a similar mindset through their own will. This could also be called democratic governance or authority. It is a definition open to universality. A nation model that can be derived from the concept of a 'culture nation', but which kerbs and excludes exploitation and suppression, is a democratic nation model.

---

<sup>52</sup> Öcalan (2016).

<sup>53</sup> Öcalan (2016, 29).

A rendere democratica la nazione non è infatti solo il superamento dello Stato ma questa concezione ampia di *autonomia*, “self-thought and selfeducation”, “communal life”, in cui l’individuo trova la sua piena realizzazione perché la sua *partecipazione* non è misurata sull’appartenenza etnica o culturale, ma sulla politicità della vita comune ovvero sulla differenza intesa come “collective freedom”. Alla base c’è il tentativo di rompere la dicotomia e la contrapposizione tra uguaglianza e differenza, ovvero tra democrazia e libertà. Questa politicità deriva dalla critica della società gerarchica dello Stato-nazione, dove persiste storicamente una “intense relationship between the power relations within the patriarchal family and the state”<sup>54</sup>. È proprio il concetto di autonomia quindi che complica il nesso tra uguaglianza e differenza perché essa non può essere istituita una volta per tutte ma è un processo e una conquista continua.

Nel discorso di Öcalan il significato di nazione e il contenuto utopico con cui egli la riempie rischia però di articolarsi come sostituto morale di una struttura sociale e di un potere politico che restano necessari. La formula della nazione democratica aggira il problema dello Stato, senza però fare i conti fino in fondo con quello di una comunità che, per quanto ideale, è inserita in una configurazione globale da cui non può essere isolata o autonomizzata. La critica all’omogeneità e di conseguenza il radicale ripensamento dell’unità politica nel discorso di Öcalan restano imbrigliati in quella che si configura come una soluzione alle contraddizioni dell’identità, dove il conflitto non è messo a tema come fattore cruciale dell’autonomia. Nei suoi scritti resta aperto infatti il problema della definizione etica della donna, “ethically far more responsible than man”<sup>55</sup>, e di una “sisterhood of woman”<sup>56</sup> ampiamente messa in crisi dalle donne e discussa dalle femministe nere e postcoloniali. L’equazione tra Donna e vita non può più indicare un destino naturale nel momento in cui le donne curde sono disposte a dare la morte per affermare il valore della loro esistenza. Mentre combattono armate contro la violenza materiale e ideologica del fondamentalismo e dell’oppressione turca, le combattenti curde fanno della critica al patriarcato – quello comunitario, quello fondamentalista e religioso e quello capitalistico – l’unico modo per costruire l’autonomia e la libertà del popolo curdo e anche per ripensare il problema aperto dell’unità.

Qualche anno dopo l’assedio di Kobanê del 2014, dopo mesi di combattimenti e la strenua e infine vittoriosa resistenza dell’YPJ (Yekîneyên Parastina Jin – Unità di Difesa delle Donne), in un’intervista ad alcune

<sup>54</sup> Öcalan (2013, 34).

<sup>55</sup> Öcalan (2013, 56).

<sup>56</sup> Öcalan (2013, 52).

combattenti una di loro ha spiegato come l'unità non sia un momento costituente ma la messa in campo di una possibilità collettiva di liberazione:

Per noi l'unità è molto importante. Quando delle donne si uniscono come gruppo e si riconoscono tra loro, lì allora comincia l'inizio della liberazione. L'unità è l'inizio del processo di liberazione. [...] la formazione collettiva nell'unione è veramente importante, perché è l'inizio della soluzione, perché permette di capire veramente la storia, sé stesse, e la violenza collettiva imposte su di noi e da lì si capisce quanto la nostra liberazione sia collegata alla liberazione di tutta la società: la liberazione delle donne da noi è vista come la liberazione collettiva dell'intera società, liberando le donne, liberiamo la società. Ma il riconoscimento dell'importanza della storia è davvero fondamentale, perché da lì si impara.

Questa funzione politica assegnata alla storia ridefinisce anche il terreno su cui l'unità viene pensata. Si tratta di “un modo di guardare alla storia, non in termini di questa o quella cultura, ma di quali siano i tratti che riguardano il patriarcato e le relazioni sociali sui quali possiamo lavorare. Credo che questo sia necessario per mobilitare la lotta, per vedere nella propria lotta specchiarsi la lotta di qualcun altro”<sup>57</sup>. In questa prospettiva, utilizzando i termini delle teorie postcoloniali, le storie sono la Storia, nella misura in cui veicolano e mostrano le connessioni globali tra soggetti che vivono condizioni differenti all'interno di una strutturazione sempre più globale delle forme di dominio e delle forme di lotta per la liberazione. Qui le differenze si configurano come spazi di politicizzazione in grado di dare conto di sistemi di dominio differenziati nel quadro del capitalismo globale.

La liberazione del Kurdistan e la lotta al fondamentalismo islamico sono inseriti in un progetto politico che include lo sviluppo di una critica del sistema capitalistico e patriarcale e l'elaborazione di una filosofia pratica per una società alternativa. In questa analisi, patriarcato, fondamentalismo, capitalismo e nazionalismo sono analizzati nelle loro interconnessioni politiche. In una intervista condotta nel 2016 una delle militanti della Rojava ha affermato che “il patriarcato non si sconfigge annullando le differenze. Il problema delle imposizioni di genere, come del nazionalismo o del fondamentalismo, è che sono ideologie del capitalismo rivolte alla conservazione di un dominio. La differenza non è un problema, il problema è il suo uso da parte del dominio. Non è una cosa positiva annullare le identità. Non è possibile né lottare, né liberarsi senza un'identità”<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Dirik (2017a).

<sup>58</sup> Radio Onda d'Urto (2016).



Pluralismo e identità sono concetti che la teoria femminista ha storicamente discusso e criticato e che già con l'affermarsi del femminismo nero e postcoloniale hanno mostrato profonde contraddizioni. Nel contesto del progetto politico della Rojava, che include oltre la liberazione del Kurdistan, una rivoluzione sociale che trova le sue unità di difesa anche in altre regioni della Siria, Turchia, Iran e Iraq, questi concetti assumono un significato polemico perché si rivolgono contro il dominio turco e la violenza di Daesh e la loro pretesa di definire società, popolo e stato e contro un invasore che ha sia la faccia del fondamentalismo che del capitalismo. Questo doppio nemico impone una storia e una cultura per negare autonomia e libertà, ma soprattutto impone autoritarismo e individualismo. Il pluralismo, inteso come apertura antiautoritaria e anticapitalistica, diventa quindi, in primo luogo, una risposta di libertà. Esso non è un criterio di equiparazione, non si tratta di far convivere formalmente mondi in conflitto, ma di affermare una alternativa al fondamentalismo e all'omologazione individualistica del capitalismo globale. Dall'altro lato, l'identità e le "radici" a cui si appellano le combattenti curde della Rojava aprono criticità cruciali sul rapporto tra la politicizzazione di un passato pre-statale e il processo rivoluzionario della loro organizzazione inserita nel quadro storico e politico dello Stato globale<sup>59</sup>.

Non abbiamo bisogno di costruire una società 'nuova', perché esistono ancora tracce della società che fu. Critichiamo il marxismo, che intende promuovere la costruzione di una società nuova, è un errore, perché si tratta di rivitalizzare ciò che fu un tempo ed è stato schiacciato. Per i marxisti i villaggi sono sempre popolati da gente reazionaria, mentre è proprio in quei villaggi che permane la traccia etica che permette di costruire una società democratica. Ciò che accade in quei luoghi, se ci sono comportamenti sbagliati, è che ha spazio l'influenza che comunque la mentalità statale del dominio ha avuto su di essi. Noi ci rivolgiamo alla popolazione e proponiamo ad essa di tornare a conoscere sé stessa, di tornare alle proprie radici, che non erano quelle che vediamo all'opera oggi.

Se da un lato è possibile leggere il richiamo problematico alla società naturale come punto prospettico per contestare gerarchie sociali assunte come naturali dallo Stato e quindi come un invito alla consapevolezza di sé come soggetti politici, dall'altro la sostanza politica di un'identità originaria e il contenuto valoriale di queste radici pongono il problema di un modello già assunto a priori di unità, che contraddice il progetto dell'autonomia e non trova conferma nel processo rivoluzionario, dove invece è la stessa partecipazione e l'organizzazione che inventano nuove concezioni

---

<sup>59</sup> Ricciardi (2013, 75-93).

dei rapporti sociali, e dove l'unità è un esito sempre provvisorio, ovvero è un processo, e non un presupposto. Qui autonomia e unità entrano in conflitto. Se il richiamo alle radici può essere visto come quello che Spivak ha definito "essenzialismo strategico", tuttavia il riferimento a una forma utopica e irenica di comunità non permette quella ridefinizione dell'essenza in relazione alla sua determinazione sociale che è centrale nella proposta politica di Spivak.

Il progetto collettivo della democrazia come autonomia viene portato avanti "mobilitando il movimento verso ciò che chiamiamo il processo di costruzione. Con questo si intende la costruzione delle istituzioni di autonomia democratica e della modernità, nonostante lo stato"<sup>60</sup>. Educazione, cultura, relazioni sociali sono sottoposti a un percorso di trasformazione connesso direttamente con l'auto-organizzazione: in questo senso, l'auto-determinazione della vita collettiva è possibilità del cambiamento, prima che instaurazione di un ordine sociale ideale già dato.

Sebbene colonizzazione e addomesticamento delle donne siano osservati, seguendo l'analisi storico-politica di Öcalan, come forme di dominazione non solo comparabili ma consustanziali, l'identità politica delle donne militanti della Rojava non scaturisce direttamente come una risultante matematica della loro duplice oppressione, ma è sempre 'qualcosa di più', l'esito del discorso e della resistenza che vi si oppone. Negli scritti e nelle interviste la scelta di arruolarsi e di imbracciare le armi contro un nemico che pretende di fare di loro delle vittime inermi emerge come affermazione di un potere collettivo che rende visibile l'orizzonte di un'alternativa politica. Questa scelta ha per le donne curde non solo il potere di rovesciare i ruoli patriarcali nella società e nella comunità con cui condividono questa lotta. La lotta armata riscrive la storia del popolo curdo nel quadro di un rifiuto e di una critica del sistema capitalistico: è questo elemento a fare della critica femminista curda una prospettiva politica globale. In questo discorso la Rojava è infatti terreno di una liberazione collettiva che non si arresta ai confini del Medio Oriente ma combatte l'oppressione capitalistica e patriarcale come realtà globale: "Le donne che lottano a Kobanê sono diventate una fonte di ispirazione per le donne di tutto il mondo, perché si sono organizzate socialmente e militarmente analizzando le similitudini tra la violenza dello stato liberale, le atrocità dell'ISIS e i delitti d'onore nelle loro comunità"<sup>61</sup>. È la politicizzazione di questa interconnessione tra forme di dominio differenti che, come anticipato dal *black feminism*, apre

---

<sup>60</sup> Üstündağ (2015).

<sup>61</sup> Dirik (2017b).

al ripensamento dei concetti di popolo, nazione, autonomia e democrazia. Non è la guerra in sé a essere rivendicata come progetto, ma il conflitto sul quale essa si innesta, una più ampia rivoluzione sociale:

Molte donne in Rojava dicono che la loro vera autodifesa è l'educazione, è la rivoluzione sociale, forse un intento comune è più efficace di un kalashnikov. Le persone devono difendersi anche fisicamente, ma il nostro concetto di autodifesa non è solo fisico, non è solo la pietra che puoi lanciare per sopravvivere fisicamente, specie in un territorio in cui per Daesh è normale violentare e stuprare, è autodifesa politica, l'educazione è autodifesa, avere una società etica che sa organizzarsi, perché fondamentalmente la libertà deriva dall'auto-organizzazione. *Il problema è che noi colleghiamo l'autodeterminazione al concetto di stato.* Questo è il pensiero che dobbiamo assolutamente sovvertire, un ordine di idee che dobbiamo abbandonare, perché lo stato non può essere la soluzione per un problema di libertà che ha una società. *Perché noi non abbiamo il problema di non avere uno stato, abbiamo un problema di libertà.*

Il concetto di autodeterminazione non ha qui a che fare con un pensiero dello Stato e del diritto. Come afferma la militante curda Hevala Jiyan, "l'autonomia democratica è un modello che dà alle donne le più grandi possibilità di organizzarsi in modo autonomo"<sup>62</sup> perché come modello federale prevede tanto l'organizzazione coordinata quanto la pratica della differenza. Questa autonomia è perciò "un'alternativa allo stato" che permette alle donne di rappresentarsi effettivamente come forze politiche che agiscono nella società e non semplicemente su di essa: "non basta che ci siano donne come deputati, sindaci o nei consigli comunali. Per raggiungere un processo di trasformazione sociale, va rimosso il potere degli uomini all'interno della famiglia, nella società. Per questo l'autonomia democratica è più della mera costituzione della rappresentanza politica in qualche luogo". Il progetto mira, dunque, a trasformare le strutture sociali in modo che rispondano a questo processo, ovvero in modo che "mettano la società in condizione di autogovernarsi"<sup>63</sup>. L'identità si rivela perciò, nella pratica rivoluzionaria, un processo di identificazione e partecipazione al progetto politico dell'"autonomia democratica" che punta a sottrarre terreno al "piano del capitale"<sup>64</sup>, senza poter mai semplicemente confidare in un ritorno a piccole comunità:

Dobbiamo immaginare *il capitalismo come un piano*, sul quale è inutile costruire un'isoletta minuscola dove creiamo i nostri linguaggi e inventiamo nuovi termini, e proponiamo visioni che non riescono ad allargarsi. Ciò che dobbiamo sviluppare è

---

<sup>62</sup> Cansız (2017).

<sup>63</sup> Radio Onda d'Urto (2016).

<sup>64</sup> Cuppini, Ferrari (2020).

*una sorta di assedio del piano del capitale* da vaste regioni che lo rifiutano, che si allargano e si estendono per limitarne l'influenza, e infine annullarla<sup>65</sup>.

A differenza degli scritti di Öcalan, da cui partono e che riprendono ampiamente, nelle parole delle militanti curde troviamo quindi un'enfasi maggiore sull'autonomia, piuttosto che sul ruolo etico della donna. La critica dello Stato e il discorso sulle radici mostrano però tensioni e contraddizioni che se trovano nel processo rivoluzionario sbocchi imprevisi, rappresentano anche la forma di un dilemma, quello a valle del concetto di popolo, dell'unità e quindi del rapporto tra uguaglianza e differenza che è ancora oggi l'oggetto polemico di ogni critica femminista. In quanto esperienza in essere, molti sono i nodi ancora aperti e irrisolti, a cominciare dal modo in cui questo processo di soggettivazione ricadrà sulle strutture sociali, in primis sulla famiglia e più in generale sui rapporti sociali; se il punto sarà mettere in gioco nuove visioni del popolo o invece partire proprio dalle tensioni che lo attraversano nelle sue molteplici declinazioni, anche rivoluzionarie, per dare vita a nuove possibilità di azione e di soggettivazione politica.

Contro l'unità politica fittizia del popolo, il femminismo nero, transnazionale e la critica curda hanno riportato al centro, da prospettive e in forme diverse, una critica del capitalismo globale e del suo intreccio con la violenza patriarcale che non pretende di ricostruire un universale, di ridefinire il vero popolo, ma al contrario di rendere evidenti le differenze politiche attraverso cui si riproduce il dominio, per individuare il margine critico e conflittuale dal quale immaginare una nuova idea di vita collettiva. Non si tratta quindi di un nuovo momento costituente del popolo, ma di una sua disarticolazione che dovrebbe sottrarre i soggetti che lo compongono da ogni possibile ricomposizione e definizione in relazione all'autorità dello Stato e al comando del capitalismo globale. Anche in questa direzione andrebbe compreso il recupero, con un significato assai diverso da quello di inizio Novecento, del concetto di autodeterminazione e di autonomia nel contesto della rivoluzione sociale della Rojava.

Il percorso teorico qui delineato non offre una peraltro probabilmente impossibile soluzione femminista al problema del popolo; piuttosto esso ricostruisce la 'contestazione attiva' che il femminismo continua a operare e analizza le critiche e le domande che esso pone dentro la crisi della democrazia moderna<sup>66</sup>, ridefinendo il conflitto politico contro il patriarcato. Tornando alle questioni poste nell'introduzione, il discorso qui tracciato

<sup>65</sup> Radio Onda d'Urto (2016).

<sup>66</sup> Duso (2004); Ricciardi (2020).

indica tanto le contraddizioni interne che continuamente ridefiniscono il concetto di popolo sul piano politico globale, quanto l'esistenza di processi e di lotte che mostrano la tensione verso un suo superamento.

La domanda che il femminismo continua a porre al problema politico del popolo è in sintesi come sia possibile praticare la differenza, dare spazio di azione e di parola ai soggetti differenti dentro un processo collettivo di liberazione che non può eludere il dilemma dell'uguaglianza.

## Bibliografia

- Astell M. (1706), *Preface a Reflections Upon Marriage*, in *Political Writings*, Cambridge: CUP, 1996.
- Baritono R. (2008), *An Ideology Of Sisterhood?: American Women's Movements Between Nationalism and Transnationalism*, in "Journal of Political Ideologies", 13: 181-199.
- Baritono R. (2008<sup>2</sup>), *La cittadinanza 'incompiuta' delle donne*, "Passato e Presente", 75: 135-141.
- Baritono R. (2008<sup>3</sup>), *Il femminismo americano degli anni '60. Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate Millett, Robin Morgan, Frances Beal e Gloria Anzaldúa*, in "Storicamente", 4: 1-11.
- Baritono R. (2012), *Introduzione*, in Mohanty C.T., *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, Bologna: Ombre Corte, 7-23.
- Beal F.M. (1969), *Double Jeopardy: To be Black and Female*, in "Meridians: Feminism, Race, Transnationalism", 8, 2, 2008: 166-176.
- Benhabib S. (2004), *The Rights of Others*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown W. (2015) *Undoing the Demos*, New York: Zone books.
- Butler J., Spivak G.C. (2009), *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, Roma: Meltemi.
- Butler J. (2017), *L'alleanza dei corpi*, Milano: Nottetempo.
- Cansiz S. (2017), *Resistenza e utopie vissute. Dialogo con Sakine Cansiz sulle montagne di Qandil*, <http://www.iaphitalia.org/resistenza-e-utopie-vissute-dialogo-con-sakine-cansiz-sulle-montagne-di-qandil/>.
- Cappuccilli E., Ferrari R. (2016), *Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno*, in "Scienza & Politica", XXVIII, 54, 5-20.
- Cavareto A. (2003), *Sulla mostruosità del soggetto*, in Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, 43-79.
- Cavendish M. (1664), *Philosophical Letters*, London: Maxwell.

- Cuppini N., Ferrari R. (2020), *Il piano come strategia d'ordine del capitalismo*, in Baritono R., Ricciardi M. (a cura di), *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, in "Quaderni di Scienza & Politica", 8: 227-258.
- de Beauvoir S. (2002), *Il Secondo sesso*, Milano: Saggiatore.
- de Gouges O. (1791), *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, Genova: il melangolo, 2007.
- Dirik D. (2017a), *Immaginare un mondo nuovo con l'esempio della Gineologia*, <http://www.iaphitalia.org/immaginare-un-mondo-nuovo-con-lesempio-della-gineologia/>.
- Dirik D. (2017b), *Il femminismo e il movimento di liberazione curdo*, <http://www.iaphitalia.org/dilar-dirik-lesperienza-di-liberazione-delle-donne-curde/>.
- Duso G. (a cura di) (2004), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma: Carrocci.
- Ferrari R. (2013), *Donne, migrazioni, confini*, in S. Mezzadra, M. Ricciardi (a cura di), *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, Verona: Ombre Corte, 29-49.
- Fraser N., Honneth A. (2003), *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, London-New York: Verso.
- Fraser N., Arruzza C., Bhattacharya T. (2019), *Feminism for the 99%: A Manifesto*, London-New York: Verso.
- hooks b. (1984), *Feminist Theory. From Margin to Center*, Boston: South End Press.
- hooks b. (1998), *Elogio del margine: razza, sesso e mercato culturale*, Milano: Feltrinelli.
- hooks b. (2015), *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, New York-London: Routledge.
- Mohanty, C.T. (2012), *Femminismo senza frontiere*, Verona: Ombre Corte.
- Okin S.M. (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton: Princeton University Press.
- Öcalan A. (2013), *Liberating Life: Woman's Revolution*, Neuss: International Initiative Edition.
- Öcalan A. (2016), *Democratic Nation*, Neuss: International Initiative Edition.
- Parreñas R.S. (2015), *Servants of Globalization. Migration and Domestic Work*, Stanford: Stanford University Press.
- Pateman C. (1988), *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity.

- Pateman C. (1988), *The Patriarchal Welfare State*, in Gutmann A. (ed.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton: N.J., Princeton University Press, 231-262.
- Pateman C. (1989), *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, And Political Theory*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Radio Onda d'Urto (2016), *Donne, etica e rivoluzione. Intervista alle compagne del Rojava*, [http://www.infoaut.org/images/Reportage\\_Mediterranee/jineoloji2.pdf](http://www.infoaut.org/images/Reportage_Mediterranee/jineoloji2.pdf).
- Ricciardi M. (2001), *Rivoluzione*, Bologna: Il Mulino.
- Ricciardi M. (2013), *Dallo Stato moderno allo Stato globale. Storia e trasformazione di un concetto*, in "Scienza & Politica", 25, 48: 75-93.
- Ricciardi M. (2020), *La fine dell'ordine democratico. Il programma neoliberale e la disciplina dell'azione collettiva*, in Baritono R., Ricciardi M. (a cura di), *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, "Quaderni di Scienza & Politica", 8, 2020: 283-303.
- Riley D. (1988), *'Am I that name' Feminism and the Category of 'Women' in History*, London: Palgrave.
- Rudan P. (2011), *Il centro eccentrico. Le donne, il femminismo e il soggetto a sesso unico*, in "Filosofia politica", 3: 365-384.
- Rudan P. (2020), *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Bologna: Il Mulino.
- Scott J.W. (1989), *French Feminists and the Rights of "Man": Olympe de Gouges's Declarations*, in "History Workshop Journal", 28: 1-21.
- Scott J.W. (1996), *Only Paradox to Offer. French Feminists and the Right of Man*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Scuccimarra L., Ruocco G. (a cura di) (2014), *Il governo del popolo: rappresentanza, partecipazione, esclusione alle origini della democrazia moderna*, 3, Roma: Viella.
- Spivak G.C. (2004), *Critica della ragione post-coloniale*, Roma: Meltemi.
- Taylor K.-Y. (ed.) (2017), *The Combahee River Collective Statement*, in *How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective*, Chicago: Haymarket Books.
- Tocqueville A. de (1996), *L'antico regime e la Rivoluzione*, Milano: BUR.
- Üstündağ N. (2015), *Relazioni di Potere, Stato e Famiglia. Nuovi modelli di intimità e amicizia nella liberazione*, Intervento alla conferenza "Sfidare la Modernità Capitalista II", Amburgo 3-5 aprile.
- Wollstonecraft M. (1792), *A Vindication of the Rights of Woman*, London: Penguin, 1992.





# I popoli mancati del momento populista e le sfide dell'eterogeneità

Adalgiso Amendola

**Abstract:** According to many interpreters, since 2015 we live a “populist moment”. With “populist moment”, they intend to bring very different movements to a common matrix, the reaction to neoliberalism. In a “populist moment”, it would be inevitable, also for progressive and emancipatory movements, express their social demands in populist language. But, on one hand, populist movements are internal responses in the crisis of neoliberalism, more than an opposition to neoliberalism. On the other hand, populism cannot resume heterogeneity and multiplicity of emerging political subjectivities into the idea of “one” people, that is rooted in the modern tradition of sovereignty. New intersectional movements are examples of political coalitions, as alternative to populism and to idea of “building the people”.

**Keywords:** Populism; People; Sovereignty; Intersectionality; Counterpowers.

## 1. Un momento populista?

Alcune volte le diagnosi politologiche durano molto poco, smentite immediatamente dai fatti. Eppure, non per questo risultano inutili, come vorrebbero troppo facili retoriche “antiteoriche” che affliggono il nostro dibattito pubblico. In questo senso, potrebbe essere utile ritornare ora sulla discussione sul cosiddetto ‘momento populista’: proprio per misurare la distanza che si è prodotta dalle tesi e dalle previsioni che all’ipotesi del momento populista si ispiravano, e per capire meglio cosa può insegnarci anche il fallimento di un’ipotesi.

Cercherò qui di muovermi in questa direzione: ricordare quali fossero le ipotesi di base che avevano fatto ipotizzare l’entrata – quantomeno dal 2015 in avanti – in un generale ‘momento populista’; avanzare qualche dubbio sull’effettiva capacità di questa ipotesi di comprendere il nostro presente – e soprattutto di guidare esperimenti politici – alla luce di quanto è emerso dopo il 2015; infine, di mettere in luce come l’elemento di blocco nelle ipotesi sul “momento populista” possa consistere proprio nell’idea di popolo che ha guidato l’ipotesi sul momento populista. Interrogarsi sul

---

\* Università degli Studi di Salerno (adaamendola@unisal.it)

*popolo del populismo* mi sembra possa essere utile per comprendere le trasformazioni in campo dal lato della soggettività politica, e riaprire scenari differenti sulla questione del soggetto politico, e sulla sua *costruzione*.

Una prima precisazione: la questione del momento populista non coincide con il più generale problema del populismo. Per quanto la definizione di populismo sia una definizione difficile e forse strutturalmente ambigua, è possibile differenziare la tesi per cui vivremmo in un generale momento populista, e le conseguenze politiche e strategiche che se ne sono tratte, dalla più ampia e generale discussione sulla natura dei movimenti populistici. Interviene anche un rilevante spostamento nel quadro di riferimento: il riferimento ai movimenti sudamericani è evidentemente centrale nella discussione sul populismo, ma la tradizione sull'asse euroatlantico come momento populista ne trasforma, almeno parzialmente, il senso<sup>1</sup>. In relazione ad Europa ed Usa, parlando di momento populista, si è voluto intendere una trasformazione del quadro politico che avrebbe visto il formarsi di una contraddizione di fondo tra le politiche neoliberiste da un lato, e la protesta contro queste politiche dall'altro. L'ascesa di movimenti populistici farebbe parte di questa generale protesta verso il neoliberalismo: una protesta che si sarebbe indirizzata verso destra in quanto a destra riuscirebbe a trovare espressione, ma che testimonierebbe di una ben più ampia "crisi" di egemonia del neoliberalismo, e dell'apertura di possibilità di conflitto lungo una più generale – e inedita – linea antagonista che passa fondamentalmente tra neoliberalismo e opposizione alle risposte del populismo di destra potrebbero essere reinterpretate allora lungo quella linea, e slittare verso una possibile riarticolazione a sinistra<sup>2</sup>.

La ricostruzione del momento populista che ci ha offerto Chantal Mouffe riporta precisamente l'apertura di questo momento agli sviluppi della crisi del 2008, interpretata come l'apertura di un interregno, "un periodo in cui sono messi in crisi diversi cardini del consenso stabilito intorno a un progetto egemonico"<sup>3</sup>. Le resistenze che si esprimono in questa crisi dell'egemonia neoliberale, sono costitutivamente ambivalenti, e però tutte si esprimono dentro un'*unica* grammatica, quella appunto definita dal momento populista: "il momento populista è dunque l'espressione di

---

<sup>1</sup> Per un quadro di insieme è molto utile Anselmi (2017).

<sup>2</sup> In questo senso definisce il momento populista Mouffe (2018). Al "momento populista" sono dedicati, in diverso modo, per esempio, Formenti (2019) e Cacciatore (2019).

<sup>3</sup> Mouffe (2018, 7).

tutta una serie di resistenze alle trasformazioni politiche ed economiche viste negli anni di egemonia liberale”<sup>4</sup>.

Il populismo quindi qui è piuttosto una congiuntura, un tempo, appunto un *momento*, prima ancora che articolarsi in una serie di risposte politiche, anche divergenti, che hanno provato a interpretare la congiuntura stessa. Il momento populista è appunto caratterizzato dall'accumularsi di domande cui la generale “situazione postdemocratica”<sup>5</sup>, prodotta dal neoliberalismo, non riuscirebbe a dare più una risposta. L'interpretare il populismo come una congiuntura a carattere generale, come espressione complessiva della crisi del neoliberalismo, ha evidentemente la conseguenza di avvicinare movimenti politici di diversa natura, o quantomeno di rendere meno rilevanti le loro differenze. Non che chi sostenga l'ipotesi del momento populista non veda la differenza tra movimenti di sinistra, che si sono prodotti durante la crisi apertasi nel 2008, come per esempio l'esperienza greca di Syriza o quella spagnola di Podemos, rispetto alle risposte ispirate al populismo di destra, come l'elezione di Trump. Tutte però sono lette come espressione della stessa crisi di egemonia: o, più precisamente, compiendo una mossa che, come vedremo più avanti, sarà molto significativa in questa lettura, come *domande* sociali che nascono all'interno della stessa contingenza. Movimenti di natura politica anche molto differente esprimono comunque domande tutte riportabili alla crisi postdemocratica, cioè in buona sostanza all'impossibilità di partecipazione politica: come dice Mouffe, bisogna riconoscere il “nucleo democratico”<sup>6</sup> in comune che caratterizza tutte queste domande. Quello che resta differente è evidentemente la risposta a queste domande: in termini nazionalistici e autoritari, da parte delle formazioni di destra, e tesa invece a rafforzare ed estendere la democrazia, contro il suo svuotamento, da parte di quelle di sinistra.

Cambia insomma l'interpretazione delle domande sociali, ma la linea di divisione generale lungo la quale avviene questa riarticolazione politica delle domande sociali sarebbe condivisa dai diversi movimenti. Da Trump a Podemos, seppure in modo diversissimo, ci si disporrebbe lungo il *medesimo* antagonismo di base: postdemocrazia neoliberale da un lato, recupero della sovranità democratica dall'altro. Cambia ovviamente cosa si intenderà per recupero della sovranità: prevarrà un'interpretazione in termini di recupero della sovranità *nazionale* nel populismo di destra, della sovranità *popolare* nella versione del populismo di sinistra. Quello su cui però l'in-

<sup>4</sup> Mouffe (2018, 7).

<sup>5</sup> L'espressione, utilizzata da Mouffe, riprende evidentemente le diagnosi di Crouch (2004).

<sup>6</sup> Mouffe (2018, 18).

terpretazione in termini di momento populista insiste, è che tutte le domande possono essere articolate soltanto all'interno della comprensione di uno stesso linguaggio complessivo, quello fissato da un generico richiamo populista. Qualsiasi proposta politica, anche di segno molto diverso, sia di segno reazionario-nazionalista, sia di segno emancipatorio-egualitario, riuscirebbe ad avere effettiva possibilità di produrre trasformazione politica, di inserirsi nel gioco concreto dei rapporti di forza, solo se riesce a tradursi dentro questo linguaggio, 'rispondendo' alle domande sociali attraverso la loro riarticolazione all'interno del conflitto fondamentale tra élites neoliberali e richieste 'democratiche'.

Nello spazio che si apre tra pluralità ed eterogeneità delle domande e dei soggetti, e unicità della linea antagonista fondamentale, la tesi del momento populista costruisce la sua risposta alla specificità della contingenza. La ricostruzione delle domande come domande democratiche converge infatti sull'individuazione del *soggetto* che può rispondere adeguatamente alla necessità di riarticolazione. Chi riesce a giocare all'interno del momento populista ricorre, per l'opera di riarticolazione delle domande sociali, alla riattivazione del concetto di *popolo*. La congiuntura, il momento populista è connotata da un'estrema volatilità ed eterogeneità dei soggetti e delle domande. Allo stesso tempo, questa eterogeneità delle domande sociali attiva, come *unica* risposta politicamente produttiva, una strategia fondata sulla *costruzione di un popolo*. Per il momento populista, l'estrema friabilità, mobilità, pluralizzazione della società è il punto di partenza irrinunciabile dell'analisi (ed è effettivamente innegabile la capacità di queste interpretazioni di cogliere la trasformazione dei conflitti sociali e l'impossibilità di ordinarli e gerarchizzarli attorno a qualche centro strutturale predeterminato). Se tutto muta, però, la linea antagonista che separa neoliberalismo da domande di riappropriazione democratica resta saldamente occupata dalla costruzione di un soggetto: il popolo. Variano modalità e direzioni della sua costruzione, ma l'unico possibile elemento ordinante, in questo mondo sociale estremamente fluido e frammentato, resta il soggetto-popolo. È appunto questa costruzione politica del popolo che va indagata: qual è il rapporto tra come viene interpretata la contingenza politica e la figura del popolo, considerato l'unico soggetto in grado di interpretare in termini politicamente efficaci la contingenza?

## 2. I diversi popoli dei populismi

Il primo dubbio riguarda la *simmetria* che l'idea di un momento populista stabilisce tra le varie strategie populiste in campo: per semplificare, tra il populismo di destra e il populismo di sinistra. Il rischio qui è che una volta rappresentato il momento populista come un momento di erosione delle identità tradizionali e di sostanziale perdita dei riferimenti sociali tradizionali, la risposta in termini di *costruzione del popolo* finisca per aggirare la molteplicità dei concetti – e delle funzioni ideologiche – che dal concetto di popolo sono veicolate, e, soprattutto, che si finisca per semplificare la stessa relazione tra popolo e neoliberalismo. L'idea di un momento populista appare essere fondata su un'interpretazione tutta *in negativo* del neoliberalismo: il neoliberalismo è letto in buona sostanza come un fenomeno di spoliticizzazione e di “vuoto” sia di capacità politica, sia di spazio pubblico, o, ancor più semplicemente, come l'esito di un processo di destatalizzazione. Questa definizione negativa di neoliberalismo rende possibile la costruzione delle troppo facili simmetrie che, come abbiamo visto in precedenza, caratterizzano l'approccio in termini di momento populista: ci possono essere, di certo, diversi concetti di popolo che sono giocati contro il neoliberalismo, alcuni che declinano il popolo in senso escludente e nazionalista, altri che invece giocano sull'allargamento della cittadinanza, ma entrambi sono comunque letti in chiave di *reazioni*, seppur differenti, al neoliberalismo.

Il problema è che la lettura in negativo del neoliberalismo rischia di nascondere gli aspetti di specifica razionalità di governo del neoliberalismo stesso. Come le analisi di matrice foucaultiana, pur diverse tra loro, hanno messo in luce, il neoliberalismo mette in opera in realtà una grande mobilitazione di dispositivi di regolazione e, al tempo stesso, di costruzione di soggettività. “*Economics is the method; the object is to change the soul*”<sup>7</sup>: l'affermazione di Margareth Thatcher, del 1981, esprime bene questi elementi attivi, di governo dei soggetti, del neoliberalismo, difficilmente riassorbibili nell'immagine di un puro e semplice smantellamento dello spazio pubblico, di un lineare deperimento della funzione politica. Se si scende nel laboratorio della costruzione politica delle soggettività, lo scarto prodotto dal neoliberalismo è difficilmente leggibile esclusivamente come smantellamento del pubblico ed esaurimento del Politico, ma costituisce piuttosto un nuovo tipo di presa della razionalità di governo, una trasformazione complessiva della logica del Politico più che una sua erosione. Letta in que-

---

<sup>7</sup> Thatcher (1981, 1).

sta ottica, anche la questione del ‘popolo del populismo’ deve essere letta con qualche cautela in più: e soprattutto, sembra semplificatoria l’idea che il neoliberalismo si limiti a smantellare il popolo. Di certo, per dirla con Wendy Brown, il neoliberalismo “disfa” il popolo<sup>8</sup>: ma, come la stessa analisi di Brown mostra molto bene, le forme attraverso le quali avviene questo processo non hanno soltanto il segno della negazione delle mediazioni e delle identità collettive che hanno strutturato le esperienze democratiche, ma hanno un aspetto direttamente produttivo. La “de-democraticizzazione” è un processo di costruzione politica e identitaria, all’interno del quale il popolo “disfatto” viene nuovamente ricostruito in forme funzionali alla logica neoliberale. Il neoliberalismo costruisce identità e le utilizza, investendo sulla produzione di soggettività. In questo senso, più che costruire l’immagine del momento populista come una sorta di contesa tra vari modelli di costruzione “populista” del popolo, tutti in qualche modo risposta alla crisi prodotta dal neoliberalismo, la domanda migliore è chiedersi in che modo il neoliberalismo abbia prodotto il *suo* popolo: un popolo certo disfatto, rispetto alle mediazioni tradizionali, ma che si costruisce dentro – e non contro, o in alternativa – alle trasformazioni del neoliberalismo<sup>9</sup>.

Quale popolo avanza nel 2015, con l’elezione di Trump o con il referendum inglese sulla Brexit? Interpretarlo come il sintomo di una contestazione, seppur distorta in chiave nazionalista, al neoliberalismo, che si esprimerebbe secondo le grammatiche del momento populista, produce una messa tra parentesi dei tratti specifici che caratterizzano questa emersione del popolo, e che mostrano piuttosto un abbinamento *strutturale* tra neoliberalismo e questione identitaria. Da questo punto di vista, immaginare una grammatica più o meno unitaria del momento populista eclissa quello che accade sul terreno della soggettività: il ritorno del popolo appare come un tentativo di riaffermazione della centralità del soggetto cardine dell’alfabeto del Politico, rimuovendo gli elementi di trasformazione e in qualche modo di instabilità che lo stesso neoliberalismo aveva, nella sua prima fase, cercato di reinterpretare. Il neopopulismo, dal punto di vista della soggettività messa in campo, appare, più che una risposta alla crisi, la riaffermazione autoritaria del Soggetto stesso, decentrato e “detronizzato” dalla crisi. Molto meglio delle diagnosi in termini di momento populista, colgono questo aspetto le diagnosi in termini di *neoliberalismo autoritario*:

---

<sup>8</sup> Brown (2015).

<sup>9</sup> Per la funzione del neoliberalismo di produzione di soggettività, e non solo di comando *sulle* soggettività, è molto utile la distinzione tra neoliberalismo “dall’alto” e “dal basso” utilizzata, con riferimento alle economie popolari latino-americane, da Gago (2014).

qui il neopopulismo, lungi dal contrapporsi al neoliberalismo, è interpretato come un tentativo di stabilizzazione reazionaria della crisi, che richiama al servizio dello stesso neoliberalismo la risurrezione dell'*omogeneità* del soggetto politico.

La lunga crisi del 2008 fa emergere una trasformazione soggettiva dello spazio pubblico: i movimenti sociali che all'interno di quella crisi si sviluppano mettono in discussione la centralità della grammatica di genere e di razza che aveva comunque continuato ad animare le strategie di governo neoliberale. È davanti (e contro) l'emergere di questo tipo di movimenti, in primo luogo quelli sulla linea del genere, il movimento femminista globale, e sulla linea della razza, da *Black Lives Matter* negli Usa allo sviluppo della crisi della *governance* delle migrazioni in Europa, che il populismo prova a riaffermare il nesso popolo/soggetto. In questo senso, la riemersione della coppia popolo/sovranità, nel discorso neopopulista, assume una dimensione letteralmente spettrale: è il ritorno di una memoria profonda, che prova a riaffermare la sua centralità proprio nel momento in cui è radicalmente sfidata e destabilizzata dall'emergere di movimenti *intersezionali*, all'incrocio delle linee di razza, di genere e di classe. Il popolo del populismo appare qui proprio come un contromovimento, o come pure è stato detto un momento controrivoluzionario, del tutto interno alla storia del neoliberalismo, ed è al tempo stesso una *reazione* ai movimenti sociali: espressione della crisi neoliberale e del tentativo di superarla o almeno di stabilizzarla, piuttosto che posizionamento antagonista, anche se magari confuso e ambiguo, come ci porterebbe ad affermare invece l'analisi in termini di momento populista.

### **3. Crisi del soggetto ed emersioni intersezionali: potere diviso, contropopulismo, coalizioni**

Questa emersione soggettiva, l'emersione di una eterogeneità non riassumibile nelle grammatiche del soggetto, è precisamente quella che viene rimossa anche nelle proposte che giocano la riattivazione del "popolo" nel senso di un recupero del Politico "democratico" contro i processi di de-democratizzazione neoliberale. È la strategia del populismo di sinistra, che ha appunto nella diagnosi in termini di momento populista la sua necessaria premessa. Se il neoliberalismo è destrutturazione del popolo, è possibile rispondere riattivando il popolo come soggetto di ripoliticizzazione e di ridemocratizzazione, inserendosi nel momento populista e imprimendogli una direzione diversa da quella reazionaria e autoritaria. Queste strategie



guardano tradizionalmente alle forme di populismo latinoamericano come esempio, e leggono il popolo non come riproposizione di un soggetto “immediatamente” omogeneo, ma come una costruzione in grado di riattivare il processo democratico. In queste strategie, in realtà, la consapevolezza del nuovo terreno costituito dall’esplosione di ogni soggetto omogeneo e dell’eterogeneità come terreno non eludibile della trasformazione è, almeno in partenza, solidissima.

Tutta la discussione sul populismo di sinistra in realtà è nata proprio dalla constatazione dell’irriducibilità al soggetto tradizionale di classe della molteplicità dei soggetti sociali. Il ritorno gramsciano sul tema dell’egemonia da parte di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe cominciava proprio dalla presa d’atto del moltiplicarsi delle differenze, dei soggetti e delle “domande” sociali, e dall’impossibilità di ricostruire una gerarchia delle lotte e dei soggetti attorno alla centralità dello scontro di classe, se inteso in modo strettamente economicistico<sup>10</sup>. Sono elaborazioni che si sono interrogate sulla rottura dell’omogeneo, e, in fondo, proprio sulla rottura di quelle grammatiche soggettive incentrate sul soggetto di classe quale emergeva dai luoghi, dai ritmi e dai tempi dello scontro all’interno dello sviluppo industriale. Il rilancio del tema dell’articolazione egemonica è avvenuto dentro una stretta relazione con i nuovi movimenti sociali, un postmarxismo che si nutriva delle esperienze argentine come del confronto con gli studi culturali di Stuart Hall e del divenire-meticcio della metropoli londinese<sup>11</sup>.

Il punto problematico è che, davanti alla rottura del soggetto “unitario”, la risposta dei modelli egemonici che avrebbero poi dato vita alle proposte del “populismo di sinistra” è stata tutta nel segno della riattivazione del nesso moderno tra democrazia e popolo. Si è portata certo fino in fondo la separazione da identitarismi ed essenzialismi: il popolo è costruzione, non identità presupposta. Allo stesso tempo, se non i materiali, le grammatiche di questa costruzione sono state ricercate proprio in quel rapporto rappresentativo tra molti e uno, che è iscritto nel lessico politico della modernità. La proposta di costruzione del Popolo avviene nel segno della coppia rappresentanza/monopolio della decisione politica. L’eterogeneità delle soggettività sociali è riportata immediatamente a un deficit di rappresentabilità politica: il venir meno del soggetto tradizionale è iscritto nella logica della “mancanza”, che chiede di essere superata dal ristabilimento di un qualche meccanismo di identificazione che trascenda il movimen-

<sup>10</sup> Laclau, Mouffe (2011).

<sup>11</sup> La riflessione politica sulle differenze e sulla loro articolazione/disarticolazione, e la rilettura conseguente di Gramsci, è anche per Hall, come per Laclau, una risposta all’irruzione neoliberale, e, in particolare, al thatcherismo, come spiega Hall (2006).



to delle soggettività. Del resto, quando Laclau rivendica una razionalità politica propria al populismo, al tempo stesso identifica quella razionalità con la specifica razionalità della politica moderna<sup>12</sup>. Confutata insomma l'identificazione del populismo con l'irrazionalismo politico, e riportato-lo nell'ambito del politicamente pronunciabile, il populismo di sinistra finisce paradossalmente per identificare populismo e politica, nel senso della razionalità della politica statale moderna, e della sua costrizione alla riconduzione all'unità sovrano-rappresentativa<sup>13</sup>.

La conseguenza sul concetto di popolo è evidente. Di certo la costruzione politica di popolo come prodotto di un'operazione egemonica sulla diversità delle domande sociali, approda a un concetto di popolo non identitariamente costruito: ma il prezzo pagato è quello di tornare a giocare esattamente dentro la grammatica tradizionale del politico democratico, impedendosi di cogliere la rottura con le forme tradizionali del politico che l'esplosione della centralità del soggetto politico tradizionale e omogeneo comporta. Si prende congedo dal soggetto di classe della tradizione del conflitto industriale: ma il prezzo che si paga è quello di riattivare una grammatica politica che risulta letteralmente restaurativa rispetto alla *reductio ad unum* statale del politico moderno (o almeno della storia "maggioritaria" della modernità politica, quella che si estende lungo la linea Hobbes/Schmitt).

Non meraviglia quindi che la strategia egemonica non sia riuscita a cogliere, dentro le vicende dei movimenti sociali durante e dopo la crisi

---

<sup>12</sup> Soprattutto Laclau (2008).

<sup>13</sup> Almeno questo è l'esito ultimo, segnato dall'assunzione dell'orizzonte statale come riferimento dell'articolazione unitaria. Va ricordato però che il terreno di partenza della riflessione laclausiana è comunque segnato dall'assunzione dell'eterogeneità soggettiva come momento ineludibile, e da una dinamica tra soggettività, affetti e politica mai pienamente contenibile all'interno del quadro della sovranità politica classica: anche se ogni dinamismo interno proprio a quel quadro finisce, in ultima analisi, per essere ricondotto a quel quadro. Questo quadro rende evidentemente più complessa la lettura dei riferimenti a Laclau – per non dire del populismo in generale – nell'esperienza latino-americana, e in particolare argentina, dove la dinamica tra movimenti di base e stato è restata per lungo tempo aperta: è molto dubbio però che questa dinamica non sia stata ora almeno parzialmente chiusa, anche nel populismo latino-americano, dal prevalere ultimo dell'orizzonte statale come unico riferimento. Molto importante sul rapporto tra populismo argentino, movimenti sociali e orizzonte statale, anche in stretta relazione al pensiero di Laclau e alle sue tensioni interne, è, a questo proposito, Mellino (2011). Resta il fatto che, nella lettura del momento populista europea, e in particolare nelle attualizzazioni lungo la linea dei "populismi di sinistra", queste tensioni interne sembrano del tutto risolte nell'ambito di un richiamo ad una presunta forza "d'attacco" recuperabile nell'esclusivo orizzonte del "politico-statale".

finanziaria del 2008, la sfida della composizione sociale che andava emergendo. Dentro quella strategia di articolazione, razza, genere e classe non potevano che essere tradotte nel lessico delle domande “sociali”, cui la grammatica del Politico è chiamata a dare la sua risposta in termini di articolazione unitaria. Il punto però è che quella struttura popolo-rappresentazione-unità non è sganciabile dall’idea di soggetto – altrettanto unitaria e costruita solo attraverso la sua rappresentazione politica – che la reggeva. La rottura dell’omogeneità del soggetto “democratico” mette in crisi la stessa grammatica del politico: in altri termini, più che richiedere una nuova articolazione, mette in crisi l’idea stessa che il Politico sia un campo di domande sociali articolabili lungo una strategia egemonica.

Il popolo del populismo, insomma, si rivela essere o uno spettro identitario che muove dall’interno stesso del neoliberalismo – la gerarchizzazione di razza, il patriarcato, il dominio di classe riproposti ora come modalità di riaffermazione del monopolio della decisione politica, anche nelle sue forme più dirette e violente; oppure – nella versione democratica – il tentativo di ristabilire il popolo classico della democrazia rappresentativa, riducendo i movimenti sociali a domande in cerca di interpretazione. Ma quello che resta inevaso da entrambe queste strategie è proprio la consumazione oramai avvenuta, per effetto dell’emersione dei movimenti intersezionali, della figura unitaria del popolo nelle sue forme tradizionali, e della stessa rappresentazione unitaria come grammatica politica. Etienne Balibar ha proposto per esempio – proprio guardando ai movimenti di opposizione americana a Trump, ma per altro verso anche al movimento francese dei *Gilets Jaunes* – di ricorrere piuttosto all’idea di *contropopulismo*<sup>14</sup>. Pur scontando un certo eccessivo amor di simmetria nella scelta del termine – del resto lo stesso Balibar ne riconosce l’approssimazione – il ragionamento di Balibar è teso a mettere in luce come ciò che si oppone al neoliberalismo autoritario non sia più riassumibile nella grammatica del potere ‘uno’. Per due motivi principali, che sono fondamentali per rilanciare oltre il preteso momento populista, e comunque oltre la sua ormai conclamata ineffettualità politica, cantieri teorico-politici di critica al neoliberalismo che tengano conto da un lato, del salto neoautoritario del neoliberalismo, dall’altro della trasformazione soggettiva che i movimenti sociali mettono in campo. Contropopulismo, per Balibar, è un movimento che denuncia il processo di de-democratizzazione, e ripropone un progetto di democratizzazione della democrazia. Ma in primo luogo, questo tipo di contromovimento mette in dubbio – anche semplicemente per considerazione di

---

<sup>14</sup> Balibar (2017).

realismo politico – che la dimensione di questo progetto possa attestarsi su un recupero degli spazi di sovranità nazionale: la trasformazione dello stato dentro il neoliberalismo appare profonda e già la sua scala d'azione lo mette almeno parzialmente fuori gioco come spazio efficace di risposta alle domande di sicurezza sociale e di difesa della partecipazione democratica. Dunque “contropopulismo transnazionale”, con linguaggio e programma che si muovono “a livello transfrontaliero”. Secondo: il contropopulismo è consapevole del fallimento del populismo nazionalista a rispondere alle aspirazioni di una maggioranza che non è più disegnata sulla centralità dei soggetti classicamente maggioritari, ma è “fatta di innumerevoli minoranze”, come precisa Balibar, di fronte alle quali il populismo “pone in termini mitologici e discriminatori il problema della piazza o degli spazi di vita, di lavoro, di incontro e di lotta”<sup>15</sup>. Queste innumerevoli minoranze sono appunto il terreno che rendono impossibile qualsiasi riattivazione della sintesi populista. Balibar insiste anche sulla conservazione (parziale) dell'elemento rappresentativo-democratico: il che lascia aperto il dubbio sul fatto che queste soggettività lascino effettivamente spazi di recupero al meccanismo rappresentativo. In ogni caso, però, ciò da cui il suo contropopulismo prende congedo è la lettura della costruzione del potere come potere *uno*, indirizzando la ricerca, al contrario, sulla *tensione* tra spazi dell'invenzione istituzionale e luoghi tradizionali (statali e rappresentativi) della decisione politica, piuttosto che immaginare una sorta di difficile (e, per le soggettività in campo, ben poco interessante) rioccupazione di quegli spazi<sup>16</sup>. Contro la sintesi unitaria, occorre evidentemente riaprire la ricerca sui linguaggi del contropotere, della tensione costitutiva tra l'invenzione di forme organizzative e la decisione politica: piuttosto che ribadire il monopolio della decisione politica come posta in gioco della riattivazione del Politico, occorrerà leggere i possibili processi di democratizzazione della democrazia precisamente nella forma della rottura di quel monopolio.

La trasformazione soggettiva – per dirla con una espressione felicemente recuperata da Eric Fassin – richiede di “cambiare popolo”, o forse, più ancora, “cambiare di popolo”<sup>17</sup>. Mentre il tentativo di ricostruire politicamente il popolo, anche quando tiene presente eterogeneità e pluralità dei soggetti, finisce per replicare la *reductio ad unum* della tradizione politica, l'emergere della *intersezione* come rottura dell'omogeneità del sogget-

<sup>15</sup> Balibar (2017).

<sup>16</sup> Sull'interpretazione in termini di contropotere dei Gilets Jaunes, e sul richiamo al potere diviso, oltre la dialettica rappresentanza/contropopulismo, cfr. Negri (2019, 75-133).

<sup>17</sup> Fassin (2019, 13-17).

to tradizionale richiede piuttosto il pensare in termini estranei alla sintesi rappresentativa, alla *divisione* della struttura sovrana di potere e alla moltiplicazione di forme di coalizioni e alleanze, nelle forme aperte dell'assemblaggio piuttosto che in quelle verticali dell'articolazione egemonica erede della tradizione dell'Uno.

## Bibliografia

- Anselmi M. (2016), *Populismo. Temi e problemi*, Milano: Mondadori Università.
- Balibar É. (2017), *Populismo e contropopulismo nello specchio americano*, in "tysm. Philosophy and social criticism", <https://tysm.org/populismo-e-contropopulismo-nello-specchio-americano/>.
- Brown W. (2015), *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books.
- Cacciatore F., a cura di (2019), *Il momento populista. Ernesto Laclau in discussione*. Milano: Mimesis.
- Crouch C. (2003), *Postdemocrazia*, Roma-Bari: Laterza.
- Fassin E. (2019), *Contro il populismo di sinistra*, Roma: manifestolibri.
- Formenti C. (2019), *Il socialismo è morto. Viva il socialismo!. Dalla disfatta della sinistra al momento populista*. Milano: Meltemi.
- Gago V. (2014), *La razón neoliberal: economía barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Hall S. (2006), *Il rospo nel giardino: l'irruzione del thatcherismo nella teoria*, in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*. Meltemi: Milano.
- Laclau E. (2008), *La ragione populista*, Roma-Bari: Laterza.
- Laclau E., Mouffe C. (2011), *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Mouffe C. (2018), *Per un populismo di sinistra*, Roma-Bari: Laterza.
- Mellino M. (2011), *Il kirchnerismo come governance postneoliberista: alcune considerazioni*, in "Uninomade 2.0", <http://www.uninomade.org/kirchnerismo-come-governance-postneoliberista/>.
- Negri, A. (2019), *Lotte di classe. Cronache francesi*, in Collettivo Euronomade, *Gilets Jaunes*, Roma: manifestolibri, pp. 75-113.
- Thatcher M. (1981), Economics is the method: the object is to change the soul, *Sunday Times*, 1 maggio.

## Aldo Natoli. Storia di un comunista senza partito

Oscar Oddi

Negli ultimi tempi sembra scorgersi un rinnovato interesse verso la storia del comunismo italiano, come dimostrano recenti pubblicazioni dedicate ad alcune figure rilevanti del PCI (da ultimo la biografia politica di Luciano Canfora su Concetto Marchesi e quella di Patrick Karlsen su Vittorio Vidali). Che sia un interesse motivato da profonde riconsiderazioni storiche-politiche dopo anni di oblio storiografico, caratterizzato da uno spirito liquidatorio, o sia dovuto all'avvicinarsi del centesimo anniversario della fondazione del Partito Comunista Italiano, ricorrenze che non sempre rappresentano i periodi più propizi per aprire nuovi orizzonti di ricerca, non può che essere salutato con favore questo, ancora ai primordi, nuovo fervore degli studiosi verso personaggi e vicende di cui purtroppo da tempo si è interrotta la trasmissione della memoria alle nuove generazioni.

In questa sede si vuole portare un piccolo contributo di conoscenza cercando di tracciare una sorta di profilo politico, basato su alcune pubblicazioni più o meno recenti (e che dunque saranno, con questa modalità, in qualche modo recensite), di una figura di comunista italiano il cui spessore e la cui fondamentale rilevanza sono inversamente proporzionali alla cappa di silenzio che da un certo momento in poi è calata sulle sue posizioni politiche e, di conseguenza, sulla sua stessa memoria. Si tratta di Aldo Natoli, di cui ricorre quest'anno il decimo anniversario della morte (avvenuta l'8 novembre 2010). A lui è dedicato un volume da poco uscito di Ella Baffoni e Peter Kammerer *Aldo Natoli. Un comunista senza partito*, Edizioni dell'Asino, Roma, 2019, pp. 272, € 14,00, che si avvale a sua volta, tra molte altre fonti e testimonianze, di una pubblicazione di qualche tempo fa *Dialogo sull'antifascismo il Pci e l'Italia repubblicana*, uscito per Editori Riuniti University Press nel 2013, trascrizione di una serie di incontri avvenuti tra il novembre del 1993 e l'inizio del 1994 tra Natoli e Vittorio Foa in cui dialogano sulle vicende politiche che li hanno coinvolti dalla iniziale formazione antifascista negli anni '30 fino alla stagione del 1968-69. Ma la lunga vita politica di Natoli è proseguita anche dopo, con la fondazione de *Il Manifesto*, e poi con lo studio, sempre più profondo e portato avanti solitariamente, soprattutto sulla storia del comunismo, per ripensare tutta quell'esperienza storico-teorica, alla ricerca, fino all'ultimo,

di una via alla liberazione umana alternativa a quella rappresentata dallo stalinismo in tutte le sue varianti.

Ammesso che il processo di formazione di un partito di massa radicato profondamente nelle classi subalterne nel secondo dopoguerra possa in qualche modo essere incarnato da un solo dirigente rappresentandone l'essenza, al punto da identificare l'uno con l'altro, ebbene, per quel che riguarda la realtà di Roma e dintorni, non c'è dubbio alcuno che quel dirigente è Aldo Natoli. Ma prima di arrivare a questo tornante della storia, sarà bene fare un passo indietro e descrivere gli anni giovanili, la formazione universitaria con la successiva presa di coscienza che lo porterà alla politica e alla militanza comunista.

Nato a Messina il 20 settembre 1913, terzo di quattro figli<sup>1</sup> di un insegnante di latino e greco al ginnasio, Aldo rimane a Messina fino al 1931, dove svolge il primo anno di università, prima di raggiungere a Roma il fratello Glauco, spinto dal padre Alfonso. Sceglie di studiare Medicina, rimanendo a lungo incerto se intraprendere la pratica medica o abbracciare la ricerca sperimentale a cui si dedica con grande passione.

Non ancora laureato pubblica la sua prima ricerca (sugli antigeni nei tessuti neoplastici e tumorali), nel 1937, appena laureato, si trasferisce nella clinica universitaria dove aveva operato come allievo interno, per fare ricerca clinica. Assai apprezzato dal Professor Frugoni e dai Professori Bastianelli (Giuseppe e Raffaele), è appassionato dalla ricerca, ma è anche consapevole che la strada per perseguire quell'obiettivo è lunga e difficile, e il suo sentire il bisogno di aiutare economicamente il padre lo porta, seppur con rimpianto, a partecipare a un concorso per assistente ospedaliero all'Ospedale del Littorio, a Monteverde, per poi chiedere il trasferimento al Policlinico. Prima di iniziare a lavorare ottiene uno stage all'Istituto del cancro di Parigi, dove torna a fare ricerca sperimentale, rimanendovi dal marzo 1938 al luglio 1939, vigilia dell'entrata in guerra.

---

<sup>1</sup> Glauco, laureato in Legge e Letteratura francese, studioso sopraffino di Stendhal e Proust, dal 1945 docente di Letteratura francese alla Sorbona, nel 1937-38 fu il tramite tra il Centro estero del PcdI, che aveva sede a Parigi, e il gruppo comunista romano formatosi intorno a Bruno Sanguinetti, dal 1950 al 1959 insegnò all'Università di Firenze e alla Scuola Normale di Pisa; Elsa, che sposò Francesco Collotti, docente di Storia delle Dottrine Politiche presso le Università di Messina e Trieste, matrimonio da cui nacque Enzo Collotti; Ugo, docente di Diritto del lavoro all'Università di Pisa, magistrato, fu collaboratore di Togliatti al Ministero della Giustizia nel 1945-46 e membro del primo Consiglio Superiore della Magistratura.

A Roma Natoli entra subito in contatto con la famiglia Lombardo Radice<sup>2</sup>. Diviene molto amico di Lucio e Laura (futura moglie di Ingrao) Lombardo Radice, e grazie a Lucio conosce Giaime Pintor, con cui pure fa amicizia, giocando spesso a tennis insieme. A casa Lombardo Radice si parla di cultura, letteratura, di musica, ci si scambiano romanzi e saggi, si fa largo un bisogno di libertà. Ma sarà la conoscenza di Bruno Sanguinetti<sup>3</sup> a far precipitare le cose e a portare questo piccolo nucleo di giovani alla presa di coscienza definitiva, alla politica attiva, al comunismo. Così Natoli descrive a Foa nel volume citato l'incontro con Sanguinetti:

Io lo conobbi, ma non sapevo niente di lui, sapevo soltanto che era un lontano cugino di Mirella<sup>4</sup> [...] Lui aveva tre anni più di me, era del 1910 credo<sup>5</sup>. Lo conobbi, e lui cominciò a farmi una corte spietata. In quel tempo io cominciai ad avere i primi barlumi di interesse politico, che ancora però non si era configurato in alcun modo: era solo un senso più acuto di repulsione verso non tanto la politica del fascismo, quanto verso i suoi aspetti esteriori, perché ancora io non avevo fatto nessuna analisi di che cosa fosse il fascismo. E poi c'era questo problema della guerra che era iniziata in Abissinia che mi inquietava molto, però non avevo nessuna preparazione [...] A Parigi è stato in contatto con ambienti del Partito comunista francese (Pcf), specialmente con ambienti del partito che si occupavano del lavoro culturale, con intellettuali. Lui conosceva personalmente Aragon, Francois Jourdain, Cogniot e altri e con loro lavorava in una specie di organizzazione contro il colonialismo. Poi a un certo punto Bruno ritornò in Italia e questo avvenne, adesso non ricordo se subito prima o subito dopo il VII Congresso dell'Internazionale, quello del 1935 [che sancì la svolta del movimento comunista internazionale dalla politica 'classe contro classe' al fronte unico antifascista che aprì la strada in Francia, in Spagna e in altri paesi e continenti alla stagione dei Fronti popolari]. Lui venne in Italia, secondo me, per cercare di organizzare in Italia, a Roma, un gruppo nuovo di comunisti i quali attuassero la linea del VII Congresso.

Intorno a Sanguinetti, infatti, nell'estate del 1937, si raccoglie, a Pozzo di Fassa, sulle Dolomiti, un gruppo composto tra gli altri da Natoli, Mirella De Carolis, Aldo Sanna, Piero Di Nola, Paolo Bufalini. Leggono, discutono di politica, ascoltano musica e le radio antifasciste, sperimentano la vita comunitaria. In quei giorni Mirella sceglie Aldo come suo uomo (e rimarranno uniti per tutta la vita), tutti insieme sceglieranno il comunismo. Essere comunisti sotto il fascismo non era un gioco. Durante il soggiorno parigino per lo stage all'Institut de cancer sopra ricordato Natoli intensi-

---

<sup>2</sup> Giuseppe Lombardo Radice era stato compagno di scuola del padre alla Normale di Pisa.

<sup>3</sup> Scomparso prematuramente nel 1950.

<sup>4</sup> Mirella De Carolis, che divenne la moglie di Natoli.

<sup>5</sup> In realtà era nato nel 1909.



fica i rapporti con il Centro estero del Pci, in special modo con Celeste Negarville e Antonio Roasio, di cui ricorda la grande capacità diplomatica del primo e la carica umana del secondo, determinanti nel "recuperarlo" dopo il primo, e unico, traumatico incontro con Giuseppe Berti, strenuo sostenitore, molto più di quanto lo fossero gli altri dirigenti italiani a Parigi, delle posizioni del Partito Comunista dell'Urss ormai controllato da Stalin. Nel clima di sospetto e di caccia al nemico interno imperante, in pratica Berti accusò Aldo e Bruno Corbi che l'accompagnava, in quanto intellettuale, di essere oggettivamente potenziali traditori.

Nella capitale francese, d'altra parte, Aldo scopre un mondo nuovo, un ambiente di una vivacità culturale inimmaginabile nell'Italia angusta e gretta, schiacciata sotto il tallone della dittatura fascista. Quando torna da Parigi porta con sé stampa e documenti comunisti. Ci si trova nel pieno della bufera provocata dal Patto Molotov-Ribentrop, il gruppo discute animatamente e si divide: Lucio Lombardo Radice e Natoli sono inclini a riconoscere la necessità e l'esigenza dell'Urss di tenersi fuori dall'imminente guerra (per quanto, successivamente, il suo consenso assumerà toni più sfumati), Pietro Amendola, Bufalini e Alicata (nel frattempo aggiuntosi al gruppo insieme a Ingrao) radicalmente contrari. Si creò dunque una divisione molto netta all'interno del gruppo.

Nel frattempo, grazie a Pietro Amendola, il gruppo romano era entrato in contatto con quello di Avezzano di Nando Amiconi, Bruno Corbi e Giulio Spallone. Questi ultimi erano compattamente schierati a favore del Patto. Nel pieno della discussione, tra il 7 e il 13 dicembre del 1939, il gruppo centrale di Avezzano viene arrestato.

Il 21 dicembre 1939 sono arrestati anche Aldo Natoli e Lucio Lombardo Radice. Natoli sarà condannato per propaganda e partecipazione ad associazione sovversiva di carattere prettamente comunista a cinque anni di carcere (di cui due condonati) il 16 maggio 1940, e sarà scarcerato nel dicembre 1942.

L'esperienza del carcere sarà determinante per lui. Per la prima volta, lui colto e laureato, si trova a contatto con il proletariato. Nel volume di Baffoni-Kammerer è riportato il racconto di questo incontro fatto da Natoli a Sandro Portelli, originariamente pubblicato su "Il Manifesto" del 10 novembre 2010, speciale *Per Aldo Natoli*:

Nell'attività politica che ho svolto prima di essere arrestato, cioè tra la fine del '35 e la fine del '39, non ho mai avuto un contatto con un operaio. Il partito ci indicava l'interdizione di avere contatti in ambiente operaio. Questo derivava [anche] dal fatto che l'ambiente operaio romano, di sinistra, comunista in particolare, era stato semidistrutto dalla repressione, e dall'infiltrazione, poliziesca. Quindi io non avevo



mai conosciuto un operaio, un contadino. La mia prima conoscenza avvenne in carcere. E rese più agevole dentro di me lo sviluppo di alcuni processi di mitizzazione relativamente alla classe operaia e ai contadini. Cioè, quando io ricordo i rapporti che io ebbi in carcere, con operai e contadini, debbo resistere alla mitizzazione.

Chiosa Portelli: “C’è chi mitizza la classe in astratto, e poi si dice deluso; e chi costruisce proprio sulla conoscenza un ‘mito’ che dura tutta la vita”.

In quei tre anni di reclusione nel carcere di Civitavecchia la scelta del comunismo di Natoli da razionale diventa stile di vita. I collettivi politici costituiti dai comunisti nei luoghi di detenzione crearono legami di solidarietà e condivisione alimentando forme di resistenza e di lotta contro le autorità carcerarie, ma furono soprattutto una struttura di acculturazione dei detenuti politici, composti in maggioranza da operai, contadini, braccianti, artigiani. Natoli dà conto del collettivo di Civitavecchia in un volume, di cui scrive la prefazione, curato insieme a Vittorio Foa e Carlo Ginzburg, *Il Registro. Carcere politico di Civitavecchia (1941-1943)*, Editori Riuniti, 1994, ovvero il libro nero delle punizioni comminate ai detenuti politici, da cui si evince l’estrema vitalità di quel collettivo.

In una testimonianza resa a Sandro Portelli e Nicola Gallerano *Un comunista a Roma. Intervista a Aldo Natoli*, uscita ne “I giorni cantati”, n. 2 1987 e citata nel libro di Baffoni-Kammerer *Natoli* descrive l’importanza fondamentale dell’esperienza in carcere:

In carcere ho imparato moltissimo. Anzi, il carcere ha cambiato la mia vita. Perché sono entrato in carcere che ero un medico già affermato, anche se giovane. Quando sono uscito non avevo più voglia di fare il medico, perché ormai il mio orizzonte di partecipazione alla vita era cambiato. Certo facendo il medico si poteva fare molto in un quadro sociale e umano. Ma a me non bastava più, forse sbagliavo. Ma non credo, perché mi sono disfatto di tutto il mio rapporto con la medicina senza traumi. Ero cambiato completamente e tutta la gamma dei miei interessi e il mio rapporto, non con la società in astratto, ma con le persone, era cambiato.

Oggi, dopo anni di gestazione, ha finalmente visto la luce uno splendido volume che raccoglie, caso davvero raro, l’epistolario carcerario di Natoli alla famiglia nella sua integrità originaria, *Lettere dal carcere (1939-1942). Storia corale di una famiglia antifascista*, Viella, Roma, 2020, pp. 360, € 39,00, a cura di Claudio Natoli (figlio di Aldo) con la collaborazione di Enzo Collotti, corredato, tra l’altro, da un apparato di foto bellissime, da cui emerge tutta l’eticità di una scelta di vita che non riguarda solo lui ma coinvolge l’intera famiglia, che nella lotta al fascismo e nella durezza della sua repressione trova le risorse morali, la maturità e la forza per consacrare la propria esistenza alla radicale trasformazione sociale e al

superamento della società classista (non è questa la sede adatta, ma questo prezioso testo è meritevole di una analisi e uno studio specifici).

Uscito dal carcere nel dicembre 1942, Natoli partecipa alla Resistenza, collaborando, tra le altre cose, alla redazione romana dell'Unità clandestina, che usciva anche a Milano come edizione dell'Italia settentrionale. Poi, la Svolta di Salerno, di cui Natoli ricorda il duro lavoro per farla accettare in molte zone della periferia romana, dove forte era la presenza di minoranze come quella proveniente da *Bandiera Rossa*, e come esempio della difficile opera di convincimento rammenta un congresso nella sezione di Casal Bertone, quartiere della periferia di Roma, in cui dovette affrontare un'opposizione apertamente trozkista (Natoli non ha mai espulso nessuno per trozkismo, cercando sempre di discutere, perché questa gli è sempre sembrata la cosa più giusta); e ancora, la Liberazione di Roma, la fine della guerra, con un un partito nuovo da ricostruire. A Roma il primo segretario della Federazione subito dopo la guerra fu Agostino Novella, poi, dal maggio 1945, e per un breve periodo, Edoardo D'Onofrio, comunista storico, direttore nel 1925 del giornale clandestino dei giovani comunisti *L'Avanguardia*, era stato nelle carceri fasciste, emigrato in Francia nel 1935 partecipò alla guerra di Spagna, poi espatriò in Urss dove svolse attività politica antifascista nei confronti dei prigionieri militari italiani. Tornò in Italia nel 1944, fu poi deputato alla Costituente. Dopo di lui, alla fine del 1946, Aldo Natoli diventa il segretario della Federazione romana, mentre D'Onofrio diventa segretario regionale del Lazio.

La realtà sociale di Roma è del tutto particolare perché affianco ai quartieri popolari si estendono vaste borgate popolate da sottoproletariato, categoria che il Partito comunista, formato allora da quadri cresciuti in un rigido operaismo, farà non poca fatica ad accettare. I borghetti crescono disordinatamente con materiali di scarto diventando così distese di baracche senza acqua, elettricità, servizi igienici, con i topi a farla da padrone. Le poche fabbriche rimaste sono smantellate tra il 1948 e il 1952, quelle ancora aperte devono vendere sotto prezzo altrimenti non riescono a vendere, per questo gli operai che continuavano a lavorare non avevano da mangiare, erano letteralmente morti di fame. Natoli affronta questa situazione sfruttando l'esperienza del carcere, si immerge in questa realtà sociale capendo che il Partito doveva radicarsi ed edificarsi proprio in quei luoghi. Infaticabile, è presente tutti i giorni in ogni borgata, senza mai cedere ai toni da comizio, ma svolgendo i ragionamenti, anche i più complessi, senza semplificazioni di sorta, convinto che gli interlocutori, nonostante il gap culturale, lo avrebbero compreso. Questo sarà così vero che rapidamente, in virtù del suo rigore, della sua sobria eleganza, diventerà uno dei dirigenti,

forse il dirigente, più autorevole e amato dai militanti di base, compresi, anzi, soprattutto, quelli delle borgate. Così Natoli nel dialogo con Foa riassume questa esperienza:

Per me era stato già determinante il carcere, perché io credo di averti detto che sono andato in carcere senza avere mai conosciuto un operaio, senza mai aver conosciuto, se non nelle campagne di Sicilia, qualche lavoratore o coltivatore agricolo. Quando ho cominciato a fare l'organizzatore del partito e quindi passavo le mie serate e parte della notte nelle sezioni di borgata, questo problema è diventato un fatto che mi colpiva in pieno petto. Quando io andavo a quella che allora era la borgata Gordiani e andavo in questa catapecchia che era la nostra sezione, che era frequentata proprio da quegli elementi che sono, come dice Marx, 'il prodotto della putrefazione del corpo sociale', cioè proprio sottoproletariato e delinquenti veri e propri, io mi sono trovato di fronte a una realtà che non conoscevo assolutamente, che non immaginavo [...] Ma qui ti trovavi di fronte proprio a questo, tu vedevi la putrefazione del corpo sociale, capisci. Allora questo fatto per me è stato una conferma di quello che io pensavo: era assolutamente necessario fare ed era diventato un dovere morale oltre che politico, era insieme un dovere morale e politico. Mi ricordo certe esperienze spaventose che ho fatto a Pietralata. Nel 1950 ci fu un'alluvione, nella notte era successo questo disastro. Tu andavi lì, vedevi i ragazzini sugli armadi per sfuggire ai topi che erano venuti fuori dalle fognie. Questa melma putrida che aveva invaso le case. Mi ricordo di una donna che era stata morsa da uno di questi ratti nel sedere, cose orrende. Quello che tu sceglievi, quello che volevi fare era più che legittimato da questi fatti, diventava proprio una missione morale, non era solo il fatto che tu dirigevi il partito, era che facevi questo nel quadro di una missione di te come uomo [...] Ora debbo dire: tra le persone che lavoravano con me lì nella Federazione quasi tutti sentivano questo, se vuoi, non nei termini in cui te l'ho detto io adesso, ma erano tutti della gente che lavorava dieci, dodici, quattordici ore al giorno facendo questo tipo di attività. È qui che emerge la funzione pedagogica straordinaria che il partito esercitava in queste zone. Funzione pedagogica che era poi tutta intrisa anche di elementi di dogmatismo, di elementi di indottrinamento dall'alto, però, malgrado questo, rimaneva sempre, di fronte al materiale umano con cui tu eri in contatto, una funzione pedagogica. Quello che voglio dire, lo dico in maniera molto rozza e improvvisando come vedi, è che questo era un elemento proprio di forza [...] Il partito per loro era il soggetto e le persone che rendevano questa speranza realizzabile [...] A Roma quindi l'idea era quella di costruire un forte Partito Comunista che avesse la sua base nel sottoproletariato, nel proletariato e nei quartieri misti, in mezzo a quei ceti medi più vicini al proletariato, e noi attuammo questa cosa e fu un lavoro straordinario. Perché da una parte, si trattava di costruire l'organizzazione, dall'altra, non si può costruire un'organizzazione se tu non dai un indirizzo politico generale, se tu non cerchi di formare un nucleo abbastanza grande di quadri che sono convinti di questo indirizzo generale e se tu non hai anche un certo nucleo duro all'interno, che poi è il nucleo dei portatori dell'idea originaria del Partito Comunista.

Anche i metodi di lotta dovevano essere ricalibrati rispetto al contesto sociale in cui si agiva, ecco allora la straordinaria pagina degli scioperi a

rovescio: in una città alla fame e senza lavoro si organizza questa umanità dolente per costruire strade e opere pubbliche, così come si occupano e si coltivano le terre abbandonate. Questo tipo di iniziativa sarà una forma di lotta che si diffonderà in molte parti d'Italia nonostante la repressione poliziesca estremamente dura di quegli anni.

L'azione politica di Natoli si sviluppò anche sul piano istituzionale. Fu Deputato nella prima legislatura nel 1948, confermato per le quattro successive legislature fino al 1972, ma fu anche Consigliere Comunale a Roma dal 1952 al 1966 rivestendo il ruolo di capogruppo. Ed è in questa veste che fu promotore della celeberrima battaglia urbanistica sul "sacco di Roma". L'esperienza nelle borgate lo aveva portato a riflettere sulle ragioni della mancanza di case e sullo sviluppo impresso alla città. Ragionando e studiando tali questioni emergevano i veri poteri che dominavano Roma. Nel 1954 la Federazione Romana del Pci fonda il *Centro Studi per Roma Moderna* a cui partecipano giovani storici di area comunista come Alberto Caracciolo, Sergio Bertelli, Piero Melograni, Luciano Cafagna, Renzo De Felice. Racconta Natoli a Foa:

Io e altri eravamo completamente digiuni, dovevamo imparare tutto e infatti ci siamo messi a lavorare per cercare di imparare le cose e fortunatamente lo facemmo in una maniera del tutto autonoma, perché nel partito a quel tempo nessuno si occupava di questo, alla Direzione del partito ignoravano completamente tutto. Potemmo farlo in una maniera del tutto autonoma, e quindi senza cercare modelli a Est, ma piuttosto orientandoci verso modelli delle aree più avanzate dell'Europa occidentale, dove la socialdemocrazia in questo terreno aveva lasciato tracce profonde [...] Quindi noi elaborammo poco a poco una politica per la città, scoprendo che a Roma esisteva un tipo particolare di proprietà del suolo urbano e del suolo agricolo, cioè quello che noi chiamammo il latifondo urbano, cioè una grande, enorme, concentrazione della proprietà. Questa nostra scoperta ci portò anche a ragionare su una riforma radicale di questo latifondo e infatti noi proponemmo addirittura una riforma fondiaria sul tipo della riforma agraria che qualche anno prima era stata proposta e poi attuata dal governo De Gasperi. Naturalmente questa non ebbe mai alcun seguito.

Sulla base di queste ricerche ed elaborazioni Natoli svolge il famoso discorso in Consiglio Comunale, passato alla storia come 'Il sacco di Roma', durante la discussione sul piano regolatore. Ancora la diretta testimonianza di Natoli a Foa:

Praticamente avevamo noi il pallino in mano, eravamo noi che guidavamo la discussione in Consiglio comunale e questo ci diede un grande prestigio. Tra l'altro attaccavamo continuamente la collusione manifesta tra la grande proprietà immobiliare, specialmente del Vaticano, la Società Generale Immobiliare e l'amministrazione

comunale, sia quella di Rebecchini<sup>6</sup>, sia quella successiva di Ciocetti<sup>7</sup>. Quindi noi potemmo molto efficacemente, almeno dal punto di vista propagandistico, fare un lavoro di notevole interesse.

Questa battaglia ebbe echi importanti, tanto che L'Espresso di Scalfari se ne occupò a lungo<sup>8</sup>, molti intellettuali intervennero e si aprì una proficua collaborazione con la cultura urbanistica più avanzata dell'epoca. In un intervento apparso in "Critica Sociologica" della primavera 1977 dal titolo A proposito di Borgate di Roma, opportunamente citato nel volume di Baffoni-Kammerer, Natoli scrive: "Avevamo posto le premesse per un'analisi di classe dello sviluppo della città, per svelarne la storia occulta. Bisogna semmai criticare che quel lavoro non fu ripreso in altre città dove erano a disposizione del Pci strumenti di conoscenza e di intervento ben più efficaci di quelli di cui disponevamo a Roma in quegli anni".

Nessuna ripresa e nessuna generalizzazione di quella iniziativa, il Partito, oltre al compiacimento per la notorietà che quella battaglia aveva portato, non la appoggiò mai convintamente. Già nella Federazione romana calò il gelo intorno a Natoli, pur senza mai diventare una contrapposizione frontale. Anche nella Direzione del Partito lo scetticismo imperava. Togliatti disse che quelli urbanistici erano problemi da intellettuali, ragione per cui dal vertice Natoli non ebbe mai un convinto appoggio. Capisce presto che l'agibilità politica dentro la Federazione sta venendo meno, e l'incomprensione con il vertice nazionale peggiora la situazione. Prima che qualcuno glie lo potesse chiedere nel 1954 lascia la segreteria della Federazione romana. Nel 1963 il Pci vota contro il piano regolatore, Natoli formula ancora delle proposte, tra cui la riduzione delle previsioni di crescita di Roma, vincolo immediato delle aree agricole delle nuove zone di espansione per salvarle dalla speculazione e riservarle per futuri espropri del comune, la necessità di vincolare 31 mila ettari delle nuove espansioni per l'applicazione della legge 167 sui programmi di edilizia economica popolare. Ma ormai la battaglia dentro il partito è persa.

Dopo aver abbandonato la segreteria della Federazione romana Natoli diventa, nel 1955, il vice di Longo alla sezione lavoro di massa, continuando a mantenere un fortissimo legame con il suo popolo, frequentando le

---

<sup>6</sup> Sindaco democristiano di Roma dal 1947 al 1956.

<sup>7</sup> Sindaco democristiano di Roma dal 1958 al 1961.

<sup>8</sup> Basta rammentare il processo *L'Immobiliare-L'Espresso* a seguito della famosa inchiesta di Manlio Cancogni, condotta da Antonio Cedena, "Capitale corrotta Nazione infetta" dove si denunciava la distruzione dei centri urbani e la speculazione sulle aree edificabili a Roma da parte della Società Immobiliare, con la connivenza delle amministrazioni comunali a guida DC.

sezioni comprese quelle più periferiche, facendo ancora parte del gruppo dirigente della Federazione romana.

Dopo l'VIII Congresso del Pci del dicembre 1956 con rammarico dovette lasciare la Commissione lavoro di massa per occuparsi degli Enti Locali. Decisione che gli fu comunicata da Ingrao senza fornire nessuna spiegazione.

Natoli continua a comportarsi da militante disciplinato, che accetta, come si è visto, la linea del partito, le sue decisioni, agendo all'interno dei suoi limiti imposti anche quando le sue considerazioni e azioni si discostano da esse. Non ha mai pensato che queste possano contrapporsi a quelle del Partito. La sua maturazione sarà un processo lungo, fatto di studio, di riflessioni e di posizioni che lentamente si muovono oltre quei limiti concessi dal Partito, che poi nel tempo finiranno inevitabilmente per porsi in contrasto sempre più frontale, fino a diventare insanabile. Intanto si stagliano davanti due tornanti determinanti: il 1956 e la lettura del capitalismo italiano con annesso dibattito sulle riforme di struttura.

Fino al 1956 si considera un togliattiano convinto, né lui né il resto del gruppo dirigente ha mai sentito la necessità di riflettere sul ruolo dell'Urss e di Stalin. Il trauma è fortissimo, e provoca in lui come prima reazione uno spostamento "a destra", si aggrappa alla proposta di via democratica proposta da Togliatti e sancita dall'VIII Congresso, in modo molto ingenuo ed emotivo dirà molti anni dopo, ripensando a quelle vicende. Sul XX Congresso del Partito comunista dell'Urss invita a considerare non solo la critica a Stalin ma anche le importantissime novità riguardanti la strategia del movimento comunista, aspetto questo di solito quasi completamente ignorato, ma che per Natoli riveste una grandissima importanza. Si rifiuta di prendere parola nelle assemblee dove si discute per difendere la posizione dei sovietici dopo l'intervento in Ungheria e nemmeno difende la posizione del Partito alla Camera dei Deputati, provocando la violenta reazione di Amendola. Da una parte sentiva il vincolo della disciplina di Partito, dall'altra c'era qualcosa dentro di lui che si rifiutava di prendere posizione. Solo più tardi, lo si vedrà, questi primi segnali di critica saranno compiutamente elaborati portando a un totale distacco dallo stalinismo.

Rispetto alla lettura del capitalismo italiano, agli inizi degli anni sessanta un nuovo ciclo di lotte fa emergere la figura dell'operaio massa. Si tratta di operai non qualificati, formati in prevalenza da immigrati provenienti dal sud, privi di un rapporto stabile e consolidato con il sindacato, restii alla sua disciplina e spesso in forte contrasto con i più anziani operai professionalizzati, che avevano partecipato alla Resistenza, avevano difeso le fabbriche dai tedeschi e avevano ricostruito il sindacato. Il Pci prova a con-

frontarsi con questi cambiamenti avvenuti in fabbrica attraverso le Conferenze operaie. Quelli sono anche gli anni che preparano il centro-sinistra. Nuova radicalità operaia da un lato, tentativo di un cauto riformismo, forse con l'obiettivo anche, in qualche modo, di riassorbire parte di questa radicalità, dall'altro. Natoli si pone il problema di vedere se esiste un modo per cambiare la politica italiana senza per questo sacrificare la lotta operaia, anzi facendo sì che la lotta operaia diventi un elemento di forza in questo cambiamento. Dice Natoli a Foa:

Le Conferenze operaie, cui parteciparono soprattutto Longo e Amendola – ma mi invitavano ancora, io sono stato presente ad alcune di queste, per esempio alla Conferenza operaia di Milano – allora avevano un indirizzo ben preciso: detto molto sinteticamente, quello non di bloccare la lotta di massa, ma di ricondurla in un certo alveo. Tutti gli episodi di lotta tendevano ad allargare l'intervento sindacale, sia sul piano delle rivendicazioni, sia sul piano della presenza in fabbrica e quindi sul piano della conquista del diritto alla contrattazione in fabbrica. In questa lotta gli operai comuni erano in primo piano e non di rado c'era anche un certo attrito, se non scontro, tra gli operai comuni e gli operai professionali e non di rado questo scontro si manifestava nel fatto che gli operai comuni prendevano delle iniziative di lotta dal basso su cui gli operai professionali non erano d'accordo.

Nel 1962 si tiene il convegno su *Tendenze del capitalismo italiano* all'Istituto Gramsci, dove per la prima volta Trentin propone una vera e propria piattaforma, seppur ancora non compiuta, di un'opposizione più marcatamente di sinistra all'interno del Pci, ed è anche la prima volta che una simile posizione si presenta avendo nel dibattito diritto di cittadinanza. Ancora la parola a Natoli nel dialogo con Foa:

Io ho presente molto bene quello che accadde al Convegno dell'Istituto Gramsci e fui colpito in particolare dallo scontro tra Amendola e Trentin. Io ero naturalmente dalla parte di Trentin, sostenevo quella linea perché egli poneva la questione che le riforme non si potevano fare senza una presenza attiva della classe operaia, questo per dirlo in due parole. In realtà il ragionamento era molto più complesso. Cioè lui era contro una posizione che ponesse le riforme come un intervento dall'alto e pensava che, si parlava allora di riforme di struttura, sviluppando il movimento delle lotte dal basso si potesse modificare profondamente la società e la politica italiana [...] Nel partito da una parte c'è chi, come me per esempio, presta molta attenzione allo sviluppo della lotta operaia e cerca di stabilire un rapporto tra la lotta operaia e i mutamenti che avvengono nella sfera politica, dall'altra c'è invece chi attribuisce il primato assoluto ai mutamenti nella sfera politica e anzi agisce per cercare di contenere e reprimere la spinta operaia [...] Questa era la linea di Amendola, la quale d'altra parte si manifestava nelle aperture più ampie verso il centro-sinistra. C'erano in lui questi due elementi, i quali erano condizionanti l'uno dall'altro e c'era una logica, mi pare, chiarissima in questo [...] Togliatti era tutto spostato sulla soluzione politico-parla-



mentare e la spinta operaia per lui era soltanto un elemento strumentale, che quindi doveva essere controllato e contenuto. Lui non ha mai fatto propria una posizione la quale ispirasse e guidasse in avanti la lotta operaia, non l'ha mai fatto.

Nel dibattito sulla nazionalizzazione dell'energia elettrica e di nuovo sulla riforma dell'urbanistica, Natoli in Parlamento conduce una battaglia partendo dalle posizioni della nascente sinistra interna. La nazionalizzazione, di per sé non sarebbe stata una riforma se non modificava la natura di classe della struttura, grazie alla creazione del controllo operaio al suo interno, dal momento che il controllo della produzione rappresentava una delle rivendicazioni operaie in fabbrica. E sull'urbanistica, dopo che la violenta reazione interna ed esterna alla DC aveva affossato la riforma, molto avanzata, del ministro dei Lavori pubblici, il democristiano Sullo, presenta una proposta di legge urbanistica (il 26 luglio 1963, insieme a Ingrao, Pietro Amendola, Luciano Barca, Massimo Caprara e altri), sulla base dell'esperienza acquisita nella battaglia romana sul piano regolatore, dove si proponeva, tra le altre cose l'abbassamento del prezzo degli alloggi. Il Partito, incapace di organizzare lotte di massa per la realizzazione di quelle riforme, lo fermerà direttamente nel primo caso, mentre non darà nessun seguito alla cosa nel secondo, preferendo privilegiare gli equilibri politici alla incisività delle riforme di struttura. In una lettera a Togliatti del febbraio 1962, presente nel volume di Baffoni-Kammerer, Natoli prova a esplicitare meglio il suo disagio: lamenta come la posizione del partito può in qualche modo far sorgere l'equivoco di una internità all'operazione di centro-sinistra mentre la funzione del Partito dovrebbe essere quella di evitare assolutamente ogni inserimento nel centro-sinistra continuando a svolgere una lotta di opposizione in collegamento con le masse dei lavoratori proprio per realizzare le condizioni per una reale svolta a sinistra nel paese. Attacca la posizione di Amendola apparsa in un articolo su *Rinascita* sostenendo che da quella posizione gli sembra chiaro emerga una certa subalternità della posizione del Partito almeno fino al momento in cui non si sarà fissata una propria piattaforma programmatica per una reale svolta a sinistra. Rimarca l'incapacità a conquistare il Partito alla lotta per le riforme di struttura e che non si sarebbe riuscito a farlo se prima la direzione politica non avesse cercato di rispondere agli interrogativi che aveva posto nella lettera. Denunciava poi il mancato sostegno del Partito a quella parte delle masse lavoratrici che si era dimostrata quella più attiva negli ultimi anni, quella che da tempo combatteva lotte che raggiungeranno l'apice durante l'estate del 1962. Il Pci non aveva assunto la guida politica di quelle lotte indicando obiettivi connessi con il programma di governo spostando-

ne più avanti i suoi contenuti. Fuori dal Partito invece si sviluppavano non solo idee ma anche movimenti “più a sinistra”, che Amendola denunciava come “anarco-sindacalisti”. Così Natoli riassume l’esito della lettera:

L’unico valore della lettera è che in fondo, in una fase abbastanza precoce, mi sono reso conto di quello che stava succedendo e, anche se la lettera non è stata resa pubblica e quindi non ha dato luogo a delle conseguenze politiche, tuttavia io da quel momento sono passato all’opposizione all’interno del partito, perché l’opposizione all’interno del Partito comunista non era e non è proibita fino a quando non diventa una opposizione di un gruppo organizzato.

Ma ormai era avviato il tentativo di costruire una “tendenza di sinistra” nel Pci. Non appunto una corrente organizzata, bensì un filone di pensiero comune. Riunioni si svolsero in casa di Trentin, o di Rossanda, o di Barca con Ingrao, Reichlin, Garavini, Tortorella. Ci si preparava all’XI Congresso, spostato a fine gennaio del 1966, su due temi in special modo: come rispondere alla domanda sociale che chiedeva voce e che non stava più nei vecchi contenitori con i loro codici, e come superare i riti del centralismo democratico rendendo pubblico il dibattito nel gruppo dirigente. Questa la ricostruzione di Natoli fatta a Foa:

Tornando all’XI Congresso, mi ricordo che, proprio alla vigilia del Congresso, facemmo una riunione in casa di Trentin, a piazza Istria nella quale c’eravamo divisi anche i compiti. Ingrao in particolare si era assunto il compito di porre lui la questione del regime interno di partito e anzi lui ci raccomandava di non toccare questa questione che sapeva essere scottante. Pensava di trattarla lui, come infatti fece. Al Congresso, dopo le relazione di Longo, con l’intervento di Ingrao si ebbe subito la certezza che ci sarebbe stata una controffensiva violenta che non avrebbe concesso niente. Di questa controffensiva gli autori principali furono Amendola e Alicata [...] Ci furono anche interventi del nostro gruppo, ma deboli nel complesso direi, probabilmente tutti rimanemmo intimiditi dall’attacco immediato che si scatenò contro Ingrao. Io per esempio parlai solo in commissione, però lo feci in maniera molto aperta difendendo Ingrao, sostenendo le sue posizioni e sviluppandone delle altre, ma non ho parlato nell’assemblea generale [...] Nella preparazione del congresso, nella commissione che doveva preparare le tesi c’era stata una battaglia fortissima, noi avevamo già avuto la prima sconfitta. In questa commissione si era discusso a lungo, soprattutto sulla questione delle riforme e sulla questione delle riforme noi fummo battuti già in commissione, perché una parte di questa sinistra in formazione praticamente capitò [...] Reichlin, per esempio, Barca, Tortorella mi pare, insomma noi rimanemmo isolati e in minoranza [...] Per cui il congresso finì con una sconfitta chiara, netta, della sinistra e fu seguito anche da misure repressive, anche se non estreme. Per esempio ci fu la deportazione di Pintor in Sardegna, Berlinguer, per non essersi completamente allineato, fu praticamente declassato a segretario regionale del Lazio [...] Io personalmente non fui toccato anche perché nel 1966 praticamente

non avevo più nessun incarico importante, tranne quello di essere membro del Comitato centrale. Anche io del resto ero stato già declassato a membro della Segreteria della Federazione romana. Io non subii alcuna ritorsione, mentre la Rossanda fu colpita, non mi ricordo se allora lei dirigeva ancora il lavoro culturale, ma le fu tolto, non mi ricordo se questo avvenne prima o dopo il congresso. Ci fu chiaramente questo elemento repressivo, anche se fatto senza rotture ma, diciamo, con degradazione calcolata. Dopo il congresso i fatti cominciavano a incalzare, perché da una parte in Cina scoppiò la Rivoluzione culturale, nella seconda metà del 1966, e poi a breve distanza, nel 1968, c'è l'esplosione studentesca.

Il combinato disposto tra Rivoluzione culturale in Cina ed esplosione della rivolta studentesca del '68 coagula un gruppo interno al Pci intorno a due temi, quello antiburocratico e quello antigierarchico, che di fatto voleva dire antistalinismo. La lettura che viene fatta di Mao non è quella classica dei gruppi maoisti marxisti-leninisti, ma è appunto declinata in senso antistalinista. Non è più il gruppo della sinistra interna dell'XI Congresso. Quella sconfitta ha lasciato il segno. Ingrao per molto tempo evita di ricominciare a lavorare con loro. Natoli lo rimprovera, siamo nella seconda metà del 1967, di non rispondere alle loro sollecitazioni. Nell'autunno di quell'anno Ingrao, quasi in risposta a tali rilievi mossigli, comunica che sta lavorando al documento alternativo per le tesi del Partito per il Congresso. All'inizio del 1968, però, Ingrao, improvvisamente, si tira indietro. Racconta Natoli a Foa:

Noi dovevamo fare una riunione a casa di Rossanda per poter cominciare a discutere questo progetto di tesi che Ingrao, insieme con Magri credo, aveva preparato. Io ricordo che andai a questa riunione pensando che questo sarebbe stato l'oggetto della discussione, viceversa lì accadde, per me in un modo del tutto sorprendente, non so se altri ne fossero già al corrente, il ritiro di Ingrao dalla nostra iniziativa [...] C'era Garavini, c'era Trentin, Rossana, Pintor, io, Magri, non mi ricordo ci fosse anche Reichlin, forse no. Ingrao, che fino a quel momento aveva collaborato anche abbastanza attivamente con la preparazione di quel documento [...] si tirò indietro, disse che non ci si stava più e infatti finirono per questo motivo i nostri rapporti. All'inizio del 1968 finirono i nostri rapporti anche con quell'altra area della sinistra comunista rappresentata dal gruppo dei dirigenti sindacali e da Reichlin, Barca, Tortorella e altri. Anche loro si tirarono indietro e noi rimanemmo soli. Cioè rimase il gruppo maoista.

Rimase cioè il futuro gruppo de *Il Manifesto*. Siamo prima della grande esplosione studentesca, chiosa amaramente Natoli, sempre nella testimonianza a Foa: "Questo sottolinea il grosso errore che fece Ingrao, perché se lui non si fosse tirato indietro, se avesse lavorato con noi già in quel tempo e quindi il nostro gruppo si fosse non tanto allargato, ma avesse avuto il

prestigio della presenza attiva di Ingrao, probabilmente il seguito sarebbe stato diverso”.

L'invasione della Cecoslovacchia accelera la decisione. Dopo il XII Congresso il gruppo discute la fondazione di una rivista, pur consapevoli che tale iniziativa era del tutto intollerabile da parte del Partito. Inizialmente si tenta di dare un'impronta più ampia al gruppo che avrebbe fondato la rivista, a esempio Lucio Colletti partecipò a delle riunioni, con l'intenzione di creare un gruppo di sinistra largo, comprendente comunisti ma anche non comunisti. Il primo numero della rivista esce nel giugno del 1969. Arriva a vendere anche 50.000 copie, un'enormità per una rivista mensile di politica. Immediato parte l'attacco del Partito, *Rinascita* ne pubblica molti, ci fu anche l'intimazione a cessare immediatamente le pubblicazioni. La risposta a questi attacchi si concretizzò in una lettera a Berlinguer in cui si rivendicava il diritto di fare la rivista senza per questo voler formare una frazione, a suffragare questa intenzione si propose che un membro della Direzione del Partito andasse a lavorare nella redazione in modo che il Partito avesse delle garanzie. Non ci fu nessuna risposta e la rivista proseguì tra giugno e novembre 1969, quando uscì il numero 4 che conteneva il famoso editoriale, scritto da Magri, *Praga è sola*. Allora il Partito ruppe gli indugi: si mise in piedi una sorta di istruttoria sul caso, pubblico ministero Alessandro Natta, e dopo due Comitati centrali (tra il primo e il secondo la questione volle essere portata in tutto il corpo del Partito) il dato fu trattato. Prima del secondo, decisivo Comitato centrale, Natoli è convocato da Berlinguer. Così rievoca a Foa questo incontro:

Di tutto il gruppo fui convocato solo io, evidentemente loro per me avevano una considerazione particolare, perché io avevo una anzianità di partito e un *curriculum* particolare. A questo incontro con Berlinguer c'era anche Paolo Bufalini. Questa era la solita tecnica, quando si trattava di decidere delle cose importanti a mio carico facevano sempre intervenire uno dei miei più vecchi amici. Ingrao aveva già parlato altre volte. Berlinguer però tacque completamente, non parlò affatto, era molto gentile con me. Il discorso fu fatto da Bufalini e fu fatto anche in termini commoventi. Cioè lui mi disse: “sai Aldo, purtroppo ci dobbiamo separare. Io spero che questa separazione sia breve. Però noi dobbiamo prendere una decisione e ci troviamo di fronte a una scadenza”. Tanto che io pensai subito: “questi devono pagare qualche cambiale”. Non fecero un tentativo di persuasione nei miei confronti. Bufalini sapeva benissimo che non era possibile farlo e che non avrebbe avuto nessun effetto, ma cercarono di rendere la cosa la più tollerabile possibile, comportandosi in una maniera che, a parte l'ipocrisia, era abbastanza umana, insomma. Infatti, ci lasciammo quasi affettuosamente, con la certezza che io avevo ormai acquisito che nella prossima, ormai imminente riunione di Comitato centrale, mi avrebbero cacciato dal partito.

Il 27 novembre 1969 Il Comitato centrale del Pci sancisce la radiazione dal Partito di Aldo Natoli, Luigi Pintor, Rossana Rossanda, Lucio Magri. Votarono contro, oltre a Natoli, Pintor e Rossanda, Cesare Luporini, Lucio Lombardo Radice e Fabio Mussi, due gli astenuti, Giuseppe Chiarante e Nicola Badaloni, Sergio Garavini, assente al momento del voto, dichiarò che, se presente, si sarebbe astenuto. Tutti gli altri, a iniziare da Ingrao, votarono per la radiazione. In quella sede, per quelli della rivista, parlò Natoli, in un intervento senza limiti di tempo, che concluse con la frase “si può essere comunisti anche senza tessera”.

Per quanto ormai da tempo preparato alla separazione, per Natoli, e non solo per lui, il colpo fu molto duro. Dopo due giorni, alla Camera, nessuno più lo salutava, quasi più nessuno si accorgeva della sua presenza. Cancellato. Questa cosa lo colpì più di ogni altra.

L'ultima parte del libro di Baffoni-Kammerer riporta un testo frutto di una conversazione, inedita, che, faticosamente data la ritrosia di Natoli a tornare su certe vicende, si svolse nella sua casa con Stefano Prosperi e Peter Kammerer stesso nell'aprile del 2001, in cui si è provato a ripercorre sessant'anni di vita politica. Gli anni trascorsi non gli hanno fatto perdere lucidità, certe ferite, amarezze, delusioni, non sono state lenite dal tempo, sono rimaste, elaborate, nel profondo, celate da un comportamento, da una elegante sobrietà, da un pudore, da un rigore e dirittura morale nient'affatto comuni. In questo testo, tra le altre cose, torna sulla radiazione, in particolare sul comportamento di Ingrao. Per quanto lunga, si riporta integralmente questa parte perché a nostro parere sono parole piene di significato:

Ingrao si era già allineato e infatti nel Comitato centrale lui ha parlato contro di noi. La posizione di Ingrao non era questa all'inizio, ma poi ha cambiato idea. Infatti lui, forse lo hanno convinto, ha preso posizione contro di noi. Doveva attaccarci per dimostrare di essere senza macchia. Però non ha mai sentito il bisogno di dirmi, amichevolmente, una parola per chiarire questa scelta, avrebbe potuto farlo. Non l'ha fatto e questo non gliel'ho perdonato. Ormai sono passati 40-50 anni, ha avuto un sacco di tempo e tutte le occasioni possibili per dire qualcosa ma non l'ha detta. L'unica cosa che ha fatto, questo lo ricordo, fu di invitare a pranzo me e Mirella il giorno dopo la mia esclusione dal Partito. Quell'incontro si è svolto in una atmosfera kafkiana perché io non sapevo che dirgli, aspettandomi che fosse lui a dire qualcosa. Lui ci ha invitato a pranzo, forse per dire che i ponti non erano rotti. Potevo capirlo ma bisognava dare credibilità a quel gesto perché non rimanesse solo un gesto. In quella maniera non era nemmeno un gesto umano, ma era solo un modo per mandarmi il messaggio che non ero perduto, cosa che io non potevo assolutamente accettare. Dopo di allora non l'ho più cercato così come ha fatto lui. L'estate scorsa

io Mirella siamo andati per qualche tempo a Sperlonga, dove Ingrao passa di solito alcune settimane d'estate perché è di un paesino di montagna lì vicino. Noi stavamo lì e lui una sera ci ha invitato a cena. Si è parlato di tutto tranne delle cose più scottanti, quegli argomenti non vennero toccati. Comunque lui mi ha invitato quando il Pci ormai non esisteva più. È possibile che anche quest'anno io vada con Mirella a Sperlonga, prima di andare a Pian Castagnaio. Può darsi che ci inviti un'altra volta a cena. Naturalmente io andrò ma forse non lo crederà più necessario, infatti non è necessario, non è più necessario. L'ultima volta che ho visto Ingrao gli ho detto: "Guarda, avete fatto una cazzata. Nel momento in cui l'Unione Sovietica scompare questo è proprio il momento in cui il Pci può riacquistare la sua massima forza, proprio perché voi avete sempre avuto la posizione, a parole o, limitatamente, nei fatti, di essere con l'Unione Sovietica ma con la vostra indipendenza. Quindi nel momento in cui l'Unione Sovietica scompare la vostra indipendenza è completa e questo dovete rivendicarlo. È su questa base che dovete sviluppare il Partito comunista, su una base completamente nuova". Invece loro hanno sciolto il Partito, dando così la controprova che senza l'Unione Sovietica il Partito comunista non poteva vivere. La conferma di una dipendenza che a parole avevano sempre negato. Togliatti, secondo me, non l'avrebbe mai fatto, anzi Togliatti si sarebbe sentito finalmente libero dai vincoli. Lui aveva la forza politica e la forza d'animo di affrontare le cose.

Ingrao, come è noto, si oppose allo scioglimento del Pci, anche se in modo discutibile, come discutibile è stata anche la sua azione politica dentro e fuori quel che nacque da quello scioglimento, mentre il Pci per sopravvivere, addirittura rilanciandosi, al crollo dell'Unione Sovietica avrebbe dovuto, almeno nei trenta anni precedenti, lavorare profondamente sulla sua storia, sulla sua politica, sulle sue analisi, sulla sua antropologia, sui fondamenti ultimi teorico-filosofici, come fece Natoli. La pressoché totale assenza di questo processo è stato il motivo della sua rottura con il Partito, e la ragione della inarrestabile deriva del Pci culminata con lo scioglimento, e dunque con la cancellazione, la rimozione, di tutta una storia, di cui Ingrao non è indenne da responsabilità, ma qui si apre tutt'altra storia che esula da queste pagine.

Le divergenze tra Natoli e gli altri della rivista emergono immediatamente, soprattutto con Magri. Sostanzialmente sono due i punti dirimenti su cui l'analisi di Natoli diverge da quella di Magri: 1) Natoli non crede che la loro uscita dal Partito possa provocare una scissione all'interno del Pci e nemmeno pensa che si debba lavorare per favorirla, mentre Magri non solo ci spera ma vuole lavorare per questo; 2) Natoli non pensa affatto che ci si trovi in una situazione prerivoluzionaria, contrariamente a Magri che invece ritiene che la situazione italiana sarebbe precipitata e che quindi si andava incontro a rotture decisive. Di conseguenza Natoli non pensa affatto di costruire un nuovo partito che invece Magri vuole costituire.

Natoli pensa a un lavoro profondo di lunga lena, in cui *Il Manifesto*, come rivista, si deve fare promotore di un'azione di studio, di ricerca, cercare di capire meglio cosa succede, elaborare materiali per allargare la coscienza, dunque lavorare nel sociale cercando di avere un rapporto con esso, compresa la base del Pci. Un lavoro fuori e dentro il Partito, per questo non gli interessa la polemica frontale con esso, con rapporti con gruppi di compagni di base presenti nelle fabbriche continuando insieme a loro a costruire le lotte. Cercare di crescere lentamente con un lavoro di massa tra le masse senza fondare un partito, organizzarle pazientemente con una prospettiva di lungo termine.

Su questa linea si trova subito solo e isolato. Nell'aprile del 1971 esce *Il Manifesto* quotidiano. Ogni volta che in redazione Natoli attacca Magri non trova mai il sostegno di qualcuno. La stessa Rossana Rossanda, pure evitando sempre di avere scontri con Natoli, appoggia le posizioni di Magri anche quando non ne è persuasa del tutto. In una sua testimonianza raccolta nel libro di Baffoni-Kammerer così si esprime:

Ai 'miei' tre uomini ho voluto bene, ma fra di loro non c'era vera amicizia. Aldo Natoli, Luigi Pintor, Lucio Magri erano diversi. Ero convinta che Aldo e io fossimo in particolare sintonia ma egli non mi sentì così. Cercavo di farli andare d'accordo mentre lui non sopportava né Luigi né Lucio [...] I primi dissensi nacquero sul presentarci alle elezioni con una nostra lista. Aldo e io non volevamo fondare un nuovo partito, ma costruire un movimento di azione politica e di idee. Dalla base, che non si accontentava di essere il seguito di un gruppo dirigente, venne una forte pressione e sia Luigi che Lucio vi erano sensibili. Del resto questo accade ancora adesso, la gente vuole contarsi, sembra che ci si conti solo sui voti.

Comunque sia Rossanda non fa nulla per contrastare la linea di Magri, il quale, all'insaputa di Natoli e Pintor, che protesteranno vivacemente, e con il sospetto di Natoli, sospetto non suffragato da prove in suo possesso, di un sostanziale via libera di Rossanda, all'inizio del 1971 va a Milano a un convegno con *Potere Operaio* dove si decide la costituzione in fabbrica dei Comitati politici, nuclei da cui si sarebbe sviluppato il nuovo partito rivoluzionario. Praticamente l'unificazione tra *Il Manifesto* e *Potere Operaio*. Su questo punto ancora la testimonianza di Rossanda raccolta nel libro di Baffoni-Kammerer: "Aldo e io [...] non eravamo d'accordo neppure di stringere i rapporti con Potere operaio. Né Aldo, né Luigi né io andammo al primo convegno operaio che il Manifesto fece con Potop a Milano e che infatti non finì con un documento comune impegnativo".

Ormai, comunque, la via è tracciata: nel 1972 si decide la presentazione alle elezioni, Natoli si oppone, lo aveva già scritto in un articolo sul gior-



nale. Rossanda, inizialmente su posizioni astensioniste, cede. Nonostante il dissenso Natoli svolge tutta la campagna elettorale, chiudendola a Roma in un partecipato e importante comizio a Piazza Santi Apostoli. Il risultato elettorale fu disastroso. Natoli si aspetta un minimo di discussione sulle ragioni della disfatta elettorale, invece nulla di ciò avviene. A quel punto abbandona il gruppo dirigente de *Il Manifesto* e cessa ogni contatto organizzato con esso. Rimane nella redazione del giornale, per conto suo, svolgendo il suo lavoro e senza partecipare alle riunioni redazionali, fino al 1975, quando se ne va via definitivamente, a seguito dell'unificazione del *Pdup* con *Il Manifesto*, non prima di aver esperito un ultimo tentativo nella redazione per allontanare ogni influenza del *Pdup* sul giornale, per prendere una posizione autonoma del giornale contro quell'operazione e tutto quello che si andava affermando, senza trovare, ancora una volta, collaborazioni nel corpo redazionale. Pintor si limitò a rassegnare le dimissioni da direttore del giornale (rientrate più tardi).

Quando nel 1976 Rossanda rompe con Magri, propone a Natoli, facendo un po' di autocritica, di tornare al giornale, subito con posto in redazione. Natoli le fa presente che non funziona così, che sarebbe tornato senza incarichi, per lavorare dalla base e se la cosa avesse marciato avrebbe assunto anche incarichi di responsabilità. La cosa non funzionò, per le stesse ragioni per cui non aveva funzionato prima, ovvero, dalle parole di Natoli dette a Foa:

[...] perché il modo in cui funzionava la redazione era praticamente del tutto arbitrario, del tutto soggetto agli umori, soprattutto, di Rossanda e un po' anche di Pintor. Di Pintor meno, soprattutto di Rossanda. Le cose venivano decise talvolta all'ultimo momento, senza avere fatto mai una discussione con gli altri, oppure cose già decise venivano cambiate sul tavolo della tipografia perché c'erano stati degli interventi. Una cosa che proprio io non mi sentivo affatto di avallare e per cui sono andato via una seconda volta e non sono mai più tornato.

Come una sorta di epitaffio finale dell'esperienza di Natoli nel e con *Il Manifesto* riportiamo queste sue parole dalla testimonianza raccolta da Kammerer e Proserpi nel volume Baffoni-Kammerer:

Recentemente sono usciti tre numeri della 'Rivista il manifesto'<sup>9</sup>, da quello che ho letto in questi tre numeri credo che non la comprenderò più, non vale la pena. E loro fanno questa operazione senza dirmi una sola parola. Non mi meraviglio di Magri ma di Rossana che dà il via alla ricomparsa della rivista senza farmi nemmeno una telefonata: "sai, vorremmo fare questo, che ne dici". Mentre Magri mi ha mandato una lettera alla quale io ho risposto con una cartolina illustrata dicendo: "Apprezzo le tue parole amichevoli", firmato Aldo Natoli.

<sup>9</sup> Questa nuova serie è uscita dal novembre 1999 al dicembre 2004.

Chiusa per sempre l'esperienza con *Il Manifesto*, cominciano gli anni dello studio serrato. Due i luoghi privilegiati in cui svolgerà le sue riflessioni: il Circolo culturale di Montesacro, uno dei risultati più autentici della stagione dei movimenti dei giovani negli anni settanta, tutt'ora esistente, e l'Università di Urbino, dove l'Istituto di Filosofia diretto prima da Lino Lacorte poi da Emilia Giancotti, si apre all'esterno coinvolgendo nel suo progetto di "rivoluzione culturale" intellettuali come Dario Fo, Goffredo Fofi, Luigi Saraceni e molti altri. Particolarmente felice fu la collaborazione e l'amicizia con Natoli. A lui si deve soprattutto l'organizzazione di quattro grandi convegni internazionali: nel 1977, *Il Congresso di Gotha: Partito operaio e socialismo* organizzato dalla Fondazione Basso, Università di Urbino e Istituto di Filosofia dell'Università di Urbino il 5-9 ottobre 1977, atti pubblicati in "Annali della Fondazione Lelio e Lisli Basso", Issoco, volume III, Franco Angeli editore, 1978; nel 1983 *Attualità di Marx. Atti del convegno. Urbino 22-25 novembre 1983*, a cura di Giorgio Baratta, Emilia Giancotti, Laura Piccioni, Edizioni Unicopli, 1986; nel 1986 *Mao Zedong dalla politica alla storia*, Atti del convegno *Mao Zedong: storia e politica dieci anni dopo*, tenutosi a Urbino dal 18 al 21 novembre 1986, a cura di Enrica Collotti Pischel, Emilia Giancotti, Aldo Natoli, Editori Riuniti, 1988; nel 1989 *L'età dello stalinismo: relazioni al convegno internazionale organizzato dalla Fondazione Istituto Gramsci di Roma e dall'Istituto di filosofia dell'Università di Urbino*, Urbino, 26-29 maggio 1989, a cura di Aldo Natoli e Silvio Pons, Editori Riuniti, 1991. In contemporanea tiene molti corsi e seminari a Urbino che spaziano dalla Cina alla Critica al programma di Gotha, dall'Urss alla storia del Pci (uno specifico corso sulla storia del Pci dal 1944 al 1964 è tenuto, insieme a Peter Kammerer, alla Freie Universität di Berlino nel 1983), che si auspica quanto prima possano vedere la luce (si segnala l'esistenza del Centro Studi Aldo Natoli che cura il sito [www.centrostudialdonatoli.it](http://www.centrostudialdonatoli.it)).

Emerge chiaramente la linea di ricerca: riconsiderare la storia del comunismo, dalle concezioni di Marx alla Rivoluzione d'Ottobre, dall'industrializzazione in Urss fino ad arrivare alla Cina di Mao.

Si è già sottolineato come Natoli, già dal 1956, ma soprattutto dagli inizi degli anni sessanta, abbia iniziato un processo di riflessione sull'esperienza dell'Urss e dello stalinismo, e di come, nella seconda metà di quel decennio, con l'inizio della Rivoluzione Culturale in Cina, abbia letto l'esperienza maoista come un'alternativa allo stalinismo. Nel 1965 aveva fatto parte di una delegazione che fece un viaggio in Cina e Vietnam, e da quel momento ha approfondito l'esperienza socialista cinese. Ha maturato ormai la convinzione che in Occidente e in Urss un'epoca intera si sia con-

clusa, per questo ritiene illusorio pensare che dalle macerie dello stalinismo possano ancora sorgere elementi utili per la transizione verso il comunismo. Ritiene l'idea di uscita a sinistra dallo stalinismo, che ha caratterizzato molte esperienze politiche comuniste "eterodosse", *Manifesto* compreso, uno stereotipo. Nel 1979 pubblica il libro *Sulle origini dello stalinismo*, per l'editore Vallecchi, (che Enzo Collotti, nella testimonianza resa nel libro di Baffoni-Kammerer, ritiene "ovviamente superato") in cui si congeda definitivamente da quell'esperienza ritenendo che tra la fine degli anni venti e la fine degli anni trenta si sia estinto ogni germe di socialismo e di comunismo sopravvissuto nella società postrivoluzionaria. Mao, per Natoli, indica e tenta una transizione al comunismo diametralmente diversa da quella intrapresa da Stalin, secondo principi marxiani dimenticati dal movimento operaio occidentale, ovvero il rivoluzionamento ininterrotto dei rapporti di produzione, della sovrastruttura e ancora dei rapporti di produzione per giungere alla radice stessa del diritto borghese nella disuguaglianza nata dalla divisione del lavoro.

La tragica sconfitta dell'esperienza maoista lo spinge a cercare di rilevarne le ragioni, che ravvisa sia nell'impazienza di Mao sia nel suo errore di valutazione delle nuove contraddizioni nate nella società cinese, il conflitto, cioè, tra la frustrazione di larghe masse giovanili urbanizzate e una burocratizzazione che aveva ormai assunto il controllo del Partito e dello Stato.

Di Mao, di cui nel 1975 cura e scrive la prefazione per Laterza de *Le note su Stalin e il socialismo sovietico*, continuerà a pensare, pur nella riconsiderazione critica, che fosse non stalinista, come conferma a Foa:

Mao è un personaggio eccezionale, è unico nella storia del movimento comunista [...] Quello che mi colpiva soprattutto [...] e forse ho fatto delle forzature in questo senso, era il fatto che Mao fosse un dirigente rivoluzionario non stalinista [...] non voglio dire che i metodi che lui usava fossero democratici, voglio dire che la sua politica non era stalinista e non è stata mai stalinista [...] Su questo punto io ho scritto anche delle cose abbastanza documentate. La Rivoluzione culturale per me [...] era il punto massimo, se vuoi estremo, anche esagerato, dell'antistalinismo di Mao, della sua lotta contro lo stalinismo esistente nel Partito comunista cinese, per cui le cose che mi colpivano di più erano l'impeto antiburocratico e l'attacco contro ogni forma di gerarchia [...] C'era da parte mia una forzatura evidentemente, perché è chiaro, questo l'ho capito più tardi, che nel furore di Mao c'era anche una lotta per il potere, una lotta per riconquistare il potere a cui lui stesso apparentemente aveva rinunciato, ma che in realtà gli era stato tolto.

L'interesse di Natoli per gli sviluppi politico-sociali in Cina rimarrà sempre vivo.

Nel corso dei suoi studi sulla storia del comunismo, Natoli torna su Gramsci, e si imbatte nella figura della cognata Tatiana Schucht. Nasce così il libro *Antigone e il prigioniero. Tania Schucht lotta per la vita di Gramsci*, uscito per Editori Riuniti nel 1990. Non è questa la sede per un'analisi dettagliata di questa importantissima opera, basti dire che essa ha aperto un nuovo capitolo degli studi gramsciani, cercando di comprendere, con una certa dose di immedesimazione, l'intreccio del pensiero politico e morale di Gramsci attraverso tutta la completa corrispondenza non solo fra lui e i suoi interlocutori principali, soprattutto Tatiana, ma anche tra Tatiana e la famiglia a Mosca, con Giulia in particolare, la famiglia in Sardegna e infine mediante il carteggio tra Tania e Piero Sraffa. Natoli è il primo studioso che rivendica questo metodo, che anni dopo ispirerà l'Edizione Nazionale degli scritti di Gramsci. Fedele a tale metodo nel 1997 pubblica, insieme a Chiara Daniele, l'intero carteggio tra Gramsci e Schucht 1926-1935 per le edizioni Einaudi.

Il vasto programma di studio, di scavo "archeologico", compiuto da Natoli non poteva, ovviamente, non comprendere anche la riflessione storico-filosofica su Marx. Il presupposto è sempre l'assillo di comprendere le ragioni dello scacco del "comunismo reale", dell'affermazione dello stalinismo come modello di edificazione del socialismo. Rovescia la "questione Stalin" ponendo la questione del comunismo, distinguendosi in questo modo da quei comunisti che rimuovono semplicemente lo stalinismo, oppure denunciano solo i suoi orrori, come se la società sovietica fosse realmente socialista con "solo" un deficit di libertà. Un comunismo senza libertà è assolutamente impossibile per Natoli. Il suo tornare a Marx ha questo retroterra, il comunismo come prospettiva di liberazione dell'uomo. Questo spiega il suo interesse in particolare per la *Critica al programma di Gotha* e per il *Frammento sulle macchine*, quest'ultimo oggetto del suo intervento nel Convegno su Marx sopra citato. In quella sede, dopo aver sottolineato come fu Panzieri il primo ad attirare l'attenzione su di esso, senza aver poi avuto il modo di tornarvi sopra in modo puntuale, e aver criticato, a partire dal loro uso incongruo e scarsamente compreso, le *Tesi sul Comunismo del Manifesto* (del settembre 1970), dà atto a Toni Negri del tentativo più sistematico ed elaborato, compiuto in Italia, di interpretazione dei *Grundrisse*, respingendone però integralmente le categorie che ne ricava (rifiuto del lavoro, non lavoro, abolizione del lavoro, morte del lavoro) considerate scarsamente aderenti all'universo concettuale e politico di Marx, concludendo infine con delle riflessioni sulle ragioni di quel respiro utopico che circola nel *Frammento* rispetto al rigore scientifico del

*Capitale*. Va messa anche in rilievo la sua perseveranza nel leggere Hegel nonostante le difficoltà di questo studio, come confessa a Foa:

Io a quel tempo di Hegel non sapevo assolutamente niente<sup>10</sup>, anche adesso non so molto, perché i tentativi che pure faccio di leggere Hegel sono sempre dei tentativi così ardui che non so se la smetterò senza aver avuto dei risultati, può darsi. Ancora non ho però rinunciato completamente [...] No, io non ho ancora rinunciato, pur dovendo, fino a questo momento, registrare quasi solo sconfitte.

Giunti al termine di queste pagine, alcune considerazioni conclusive. Aldo Natoli ha scelto di essere comunista negli anni '30 del secolo scorso, e ha accompagnato tale scelta, da un certo momento in poi, con lo sforzo di vivere la rottura epocale con il mondo che era stato anche per lui, come per milioni di persone, il riferimento per eccellenza, guardando senza remore l'abisso che si apriva. Pur senza rinunciare all'analisi del presente ha impresso alla sua ricerca, sulla base dell'analisi politico-sociale che andava elaborando, un orizzonte temporale in qualche modo privo di limiti, perché è indefinibile il tempo del passaggio da un'epoca a un'altra, così come lo studio e la riflessione per comprenderlo e per far in modo che l'epoca nuova sia quella della liberazione dell'uomo. Non sorprende, dunque, la vena pessimistica, a volte, se si vuole, persino eccessiva (più volte, durante gli anni '70, andava ripetendo "Ci vorranno 100 anni prima che si possa parlare di nuovo di comunismo"), ai limiti della astensione politica, sottesa a questa visione, che inevitabilmente faceva il vuoto intorno a sé. Una solitudine che ha vissuto coerentemente proseguendo con rigore i suoi studi, certamente pesandogli l'assenza di interlocutori che potessero accompagnarlo in questo lungo percorso. Il suo, afferma Enzo Collotti nella testimonianza presente nel volume di Baffoni-Kammerer, è "il pessimismo di chi vede lontano e nello stesso tempo non intravede forze che si mettano contro, che possano fronteggiare la crisi in arrivo. Un pessimismo un pò sconsolato". Fino alla fine, comunque, ha ragionato sull'essenza dell'essere comunisti nell'epoca nuova, ritenendolo possibile, come dimostrano queste ultime parole registrate da Prosperi e Kammerer presenti nel libro di Baffoni-Kammerer: "Essere comunisti è possibile. Non nella maniera sovietica, naturalmente, ma come nel Pci qualcuno aveva sognato che si potesse essere. Ci sono stati dei compagni che hanno vissuto con la speranza e con l'ideale di riuscire in questa impresa. Eugenio Curiel, per esempio, ammazzato dai fascisti per strada a Milano. E tanti altri". Sandro Portelli, nella sua testimonianza presente sempre nell'opera di Baffoni-Kammerer,

---

<sup>10</sup> Si riferisce al periodo del carcere.

*Oscar Oddi*

riporta un racconto fattogli da Natoli, che, una volta fuori dal Pci, incontra un compagno tranviere che gli chiese “E ora Aldo, che fai?”, e lui rispose “Sono un comunista senza partito”. E lo è stato fino alla fine dei suoi giorni.

# Una critica del capitale messa in versi. La poesia civile di Cristina Corradi.

Recensione a *Destini Capitali* (Ensemble, 2020)

Roberto Finelli

1. Cristina Corradi per i pochi che ancora hanno capacità di una lettura approfondita e di studio è un nome ben noto. Nel 2005 è stata infatti l'autrice di un poderoso volume di 440 pagine dedicato alla *Storia dei marxismi in Italia*, pubblicato dalla manifestolibri e andato ben presto esaurito (com'è accaduto anche con la seconda edizione, già per altro ridotta, a segno degli sconcerti che, malgrado il successo, l'antioperaismo dell'autrice doveva aver provocato in quella casa editrice).

In quel volume, esito di un prolungato e impegnativo percorso di studi, la Corradi si era mostrata capace di una mente che non s'intimoriva per nulla di fronte a prospettive di sistematicità e di totalità, tanto da farne all'opposto – e proprio in un'era di postmodernismo, di pensiero debole, e di celebrazione nietzschiano-deleuziana – l'architettura di fondo del suo viaggio attraverso il marxismo, anzi i marxismi, in Italia. Il valore di quel volume, unico in tale sua caratteristica, stava infatti, e sta tuttora, nella descrizione, *a un alto livello di esposizione concettuale e categoriale*, dell'intero percorso novecentesco a partire dalla filosofia della prassi di Antonio Labriola e dai *Quaderni* di Antonio Gramsci, fino a giungere agli autori a noi più contemporanei.

Chi si prova ancora oggi a leggere questo testo si trova così di fronte a una cronaca che non lascia nulla sostanzialmente inevaso dei diversi marxismi che si sono succeduti e intrecciati nella storia d'Italia, dal confronto tra storicismo e dellavolpismo, al razionalismo critico di Banfi, all'esistenzialismo strutturalista di Luporini, al marxismo-leopardismo di Timpanaro, a Raniero Panzieri, a Tronti, Negri e Cacciari, a Colletti e al pensiero economico di Napoleoni, al programma scientifico di La Grassa e Turchetto, a Preve e Losurdo, fino al marxismo cosiddetto dell'*astrazione reale*, quale la versione più attuale e adeguata, per la comprensione del capitalismo dell'oggi, della lezione di Marx (tralasciando qui ovviamente di citare tutti gli altri autori di cui la Corradi non ha mancato di curarsi nel suo lavoro).

---

\* Università degli Studi di Roma Tre (r.finelli@uniroma3.it)



Ovvero una *cronaca*, nel senso più proprio del termine, di esposizione di teorie secondo la loro successione nel tempo, ma, nello stesso tempo – ed è quello che va più sottolineato – una *cronaca filosofica*, la quale, per definizione, non ha da trattare fatti e accadimenti, ma teorie, considerate nel loro essere insieme di concetti e configurazioni di realtà, le più ricche e coerenti quanto le più fragili e contraddittorie.

In tal senso l'esempio più illustre e più rigoroso cui andare con la mente per una *storia di teorie* nell'ambito della cultura italiana, come quella composta dalla Corradi, non potrebbe che essere le *Cronache di filosofia italiana* di Eugenio Garin. Ma nel caso della Corradi va detto che forse l'impianto teorico e il percorso ricostruttivo messo in opera nel suo testo ha mostrato una unitarietà e sistematicità anche maggiore di quella del testo gariniano, visto che l'autrice è stata in grado di articolare ogni marxismo nella peculiarità e specificità della propria configurazione concettuale, ma inserendolo in un quadro di profonda continuità, che va da un iniziale *marxismo senza Capitale* (Labriola, Gramsci, Togliatti) a un marxismo che progressivamente, soprattutto nei nostri giorni, ha provato a fare del *Capitale* di Marx, nella sua trama ripensata di dialettismo hegeliano e di vettore di totalizzazione sociale, il fondamento senza cui non ci può essere "cultura", quale orizzonte di valori con cui interpretare il presente e fecondare il futuro. Senza tralasciare di riflettere approfonditamente su quanto e come su tale strada di leggere il *Capitale* come massimo luogo della scienza sociale moderna e contemporanea l'ostacolo maggiore abbia potuto essere l'interpretazione di molto riduttiva di Hegel, come pensatore arcaico e neoplatonico, avanzata da Della Volpe e da L. Colletti, come del pari, di contro alla complessità della scienza hegeliana del circolo del "presupposto-posto", la proposta di un modello di scienza ingenuamente empiristico e quasi prekantiano.

Ma è appunto proprio la pochezza dei nostri tempi e l'effetto generalizzato di *superficializzazione del mondo* che viene generato dalla sussunzione reale dell'intera sfera della vita sotto il segno dell'accumulazione capitalistica a spiegare come e perché un libro come quello della Corradi, di essere una *cronaca alla luce della filosofia* – se per filosofia s'intende la visione di sistemi coerenti di teoria e di prassi – non poteva di fondo essere adeguatamente accolto e riconosciuto. Né dall'operaismo o dal postoperaismo, che non ha mai studiato seriamente, a dire il vero, il *Capitale* di Marx, ma ne ha solo saccheggiato l'opera estraendone frasi e parole d'ordine a effetto, né dai cantori dell'ermeneutica, che, sedotti dall'arcaicità dell'*Essere* heideggeriano e dalla sua differenza ontologica, hanno fatto dell'inesauribilità poetante del linguaggio e della sua indeterminatezza il principio da cui

rifiutare ogni nota di permanenza e di strutturazione gerarchica di senso nel darsi della realtà.

2. Ma dopo quindici anni da questa sua prima opera, cui sono seguiti altri contributi più circostanziati su volumi collettanei e riviste, la Corradi, da teorica e frequentatrice di concetti si è fatta poetessa e ora è giunta a pubblicare, per le edizioni Ensemble, un'ampia raccolta di poesie raccolte sotto il titolo di "Destini capitali", la cui poesia d'apertura, sulla prima di copertina, recita:

***Abbiamo prosperato***  
*sulla separazione*  
*fantastica delle domande*  
*sul mondo dal mondo.*  
*Ora secca la parola asemica*  
*Il figurale desertificato,*  
*alluvione tropicale*  
*di piogge capitali.*

In questi versi c'è, sintetizzato, in qualche modo l'intero corpo dei motivi teorici dell'intera raccolta, fatta di circa 140 componimenti, divisi in cinque sezioni: *Storia narrativa*, *Forza lavoro testuale*, *Destini capitali*, *Misericordia personale*, *Astri e politica*.

Il tema di fondo è, come ben indicano quei primi versi, la *catastrofe culturale contemporanea*, ossia la scissione, fino a farsi separazione assoluta, tra il mondo delle idee e il mondo della cultura da un lato, nella sua varia articolazione pubblica, mass-mediatica e di singoli autori, e il mondo della realtà economico-sociale della produzione di merci e di capitale dall'altra. Per dire cioè che l'argomento principe di cui fa poesia Cristina Corradi è la perversione e l'estenuazione della cultura in generale, di tutta la cultura, quanto a lontananza e assenza di comprensione di ciò che è accaduto nel mondo reale delle prassi di vita della maggioranza delle esistenze messe al lavoro dalla riproduzione e accumulazione di capitale. Una lontananza dal mondo reale, di cui tutto il mondo culturale, dalla filosofia alla letteratura, dalla politica alla industria massmediatica, ha fatto la sua identità, la sua cifra nobile, la sua ragione di vita e di guadagno.

Roberto Finelli

***Cultura patrimonio***

*alza il naso sottile  
per non sentire  
il puzzo della merce  
zittisce elettorati  
spiacevoli, confonde le classi  
genera giovani sempreverdi  
cannibalizza cannibali  
estrae premi agli eletti  
denaro a sette di esperti*

Con la svolta linguistica l'Essere, nel senso della totalità del reale, s'è fatto sempre più linguaggio e il ceto complessivo degli intellettuali si è chiuso in una *koinè*, in una comunità autosufficiente, che, nel suo non cercare più il significato nella materialità sociale, vive solo di riconoscimento endogamico, di rimando di significante in significante, di confronto/scontro tra le narrazioni, le più sorprendenti e le più innovative, sul piano del gioco e della produzione linguistica.

***Critica estetica del borghese***

*e Critica sociale del capitalista  
nel Novecento*

*si sono incontrate  
avanguardie artistiche e  
avanguardie operaie  
si sono innamorate.*

*Poi si sono separate,  
Critica estetica del borghese  
s'è sposata con manager rivoluzionari  
e hanno avuto figli:  
rete, design, hi-tech  
pubblicità, comunicazione.*

*Critica sociale del capitalista  
è tornata single.  
Capitalismo estetizzante  
rivoltoso rivoltante  
ha confuso l'Occidente.*

A questa autocelebrazione del linguaggio, che ha consentito a molti di passare da Marx a Heidegger, perché il modernismo reazionario di questi sottraeva all'Essere ogni identità con il *Capitale* e lo allontanava nell'abisso, senza fondamento né fine, della *differenza ontologica*: a questa cultura del significante senza significato, della mente senza il corpo, dell'indeterminatezza e della liquidità, del trionfo della *possibilità* (cfr. a esempio la produzione di G. Agamben), sulla durezza della *necessità* del vero soggetto della ri/produzione sociale, che s'è fatto, soggetto globale, la Corradi oppone, in primo luogo, un'attitudine alla materialità extralinguistica.

***Non t'innalzare***

*abbassati piuttosto*

*I nativi capivano in anticipo*

*ciò che il vento aveva in serbo*

*poggiando orecchie a terra.*

Ma soprattutto i versi della Corradi insistono nel precisare che a base del rifiuto e della *condanna di ogni soggettività* messa in atto dalla cultura liquida della nostra contemporaneità – differenzialista e decostruttivista, evenemenziale ed ermeneutica, rizomatico-deleuziana, lacaniana dall'Alterità con l'A maiuscola – sta, quale scenario storico di un estremo paradosso, proprio la riaffermazione della *peculiare soggettività del capitale* che è sempre stata, ma mai come oggi, di natura "spirituale": nel senso di essere ricchezza astratta, solo quantitativa, capace per questa natura eterea di infiltrarsi in ogni luogo e di assumere le forme più variate, pur coincidendo sempre con sé medesimo e la sua identità accumulativa.

***Uno e trino***

*fondario produttivo monetario,*

*il suo verbo*

*accumulare depredando*

*recintare terre da affittare*

*abolire usi comuni servizi collettivi*

*sradicare deportare nativi*

*aspirare saperi arti e mestieri*

*sputare informazioni binarie*

*sviluppare tecnologie*

*d'intenso smemorato sfruttamento*

*succhiare plusvalore da investire*

*in rendimenti finanziari*

Roberto Finelli

*banche d'affari società per azioni  
sistema d'usura  
a debito e a consumo,  
pompare extraprofiti  
divi aure di lusso  
carpire differenze  
pregi e prezzi alle stelle,  
affilare coltelli  
gonfiare palloni  
multinazionali da scoppiare.*

Ma proprio perché non si è compreso come *il Capitale*, nella sua invarianza di produzione accumulativa, governa *i mille capitali*, secondo la lezione di Marx – proprio perché a un certo momento si è cessato di vedere nel capitale un vettore di totalizzazione e di *reductio ad unum* della vita sociale e personale – è nato per la Corradi il postmoderno e la sua celebrazione ossessiva del *divenire* sul *permanere*, dell'evento sulla struttura, del significante sul significato, del linguaggio su ogni dimensione e rinvio extralinguistico. Finendo così col generare un *Universo separato della Cultura*, capace solo di dialogare con sé medesimo e di stupefare attraverso coniugazioni infinite, e sempre nuove, della performativa produzione di senso del linguaggio.

### ***Filosofia metalinguistica***

*semiotica ermeneutica  
sembrava promettere  
ulteriore dimensione  
riflessiva, ci tiene invece  
prigionieri nel mezzo  
d'una parola tecnica o pregiata  
murati nell'incanto  
d'un rinvio che s'avvita  
alla chiusa di se stesso.*

*Sfondare la gabbia,  
riconquistare referenza  
alla parola con oggetti  
concetti sussulti infraordinari,  
riparare rovesci temporanei  
in cieli vuoti immaginati*

*pieni di beni comuni,  
resuscitare verbi al passato  
marcare il vuoto evocando  
l'assenza, un salto della fede.*

*Urge trascendenza reale.*

Tanto da generare questa *ecclesia del significante*, unificata dal credo heideggeriano che l'Essere sia per definizione inattingibile e abissalmente lontano da ogni materialità, costellazioni ideologiche di coscienza sociale generalizzate pronte a riconoscersi nelle nuove seduzioni del capitalismo cognitivo e nell'avvento della nuova era informatica, dove lavorare sarebbe ormai sinonimo essenzialmente di parlare e comunicare, di uso diffuso e maggioritario, ormai, di abilità linguistiche e comunicative. E in questa presunta quanto fallace scesa in campo di un'*eccedenza di soggettività* concorrere a produrre adesione e consenso a quella più diffusa forma di interiorizzazione del capitalismo – e dunque di *servitù volontaria* – in cui oggi consiste la favola obbligante di essere, per ciascuno di noi, imprenditori di se stessi.

***Ci vogliono capitale personale***

*da gestire far fruttare e noi  
ci diamo da fare ci vogliamo bene  
investiamo su noi stessi, ci valorizziamo  
più autostima per venderci o affittarci al meglio;  
ottimizziamo pure l'infimo a garantirci prebende  
meritevoli a caccia di rendite, benessere e plusvalenze,  
reclamiamo diritti d'interessi, amministriamo talenti  
riorganizziamo risorse, progettiamo pubblicità  
pubblicazioni e ci quotiamo in borsa.  
Occultiamo le perdite, gonfiamo i ricavi,  
accaparriamo utili che distribuiamo solo ai soci,  
stringiamo matrimoni, amicizie, alleanze provvisorie  
puntando a benefici e monopoli, ingannevoli fusioni  
aumentano valore ai nostri titoli. Scorporiamo,  
evadiamo, scarichiamo, creativi inventiamo  
paradisi derivati surrogati, al riparo da rischi  
scommettiamo su catastrofi degli altri  
ci impicchiamo a ricattare le canaglie.*

Roberto Finelli

*Oggi non valgo niente  
e meno male  
almeno sono gratis.*

Ora è proprio a muovere da tale nesso di fondo che i versi di Cristina Corradi giungono a riaffermare, con forza singolare quanto inattuale, una riproposizione della “dialettica” come strumento, ancora oggi prezioso, di critica e di emancipazione sociale. Cioè sull’essersi da un lato il capitale nell’epoca della globalizzazione imposto come una forma di produzione e di socializzazione sostanzialmente unitaria (*“le società antiche/avevano un tempio/un mercato un’agorà, /la società capitalistica/risparmia/assomma tutto in uno”*) a cui, invece, sul piano della formazione delle idee e della produzione culturale ha sempre più corrisposto l’immagine di un mondo retto dalla differenziazione, dalla frammentazione/molteplicità e da una soggettività sempre più connotata da creatività linguistico-performativa. Secondo appunto una modalità classicamente dialettica per la quale ciò che sta a fondamento dell’essere sociale, nella sua materialità produttiva e riproduttiva, si rovescia invece nelle forme della coscienza culturale e cognitiva nel suo contrario e appare in modo profondamente mistificato. E dove *dialettica* sta evidentemente a significare, nella realtà odierna del turbocapitalismo globalizzato, cognitivo-informatico, finanziario-immateriale, assai più una *dialettica della dissimulazione*, per cui l’apparenza rovescia l’essenza, che non la tradizionale *dialettica della contraddizione* per la quale un soggetto collettivo si sottrae e si oppone alla sua alienazione.

Ma tale nucleo speculativo, di una ricognizione storico-sociale ricondotta alla trama delle sue categorie essenziali, ci conduce, contemporaneamente, a chiarire e a definire quanto meglio la natura della poesia della Corradi: la quale, com’è evidente, si iscrive, non in una tradizione poetica lirico-intimistica, quanto invece di poesia storica e civile. “Destini capitali” infatti mettono in scena configurazioni economico-sociali, confronti di classi, riflessioni radicali sul ruolo della cultura e della sua organicità ai disegni del capitale, categorie e strutture dialettiche: insomma uno scenario che fa pensare, da lontano, a Brecht e a Fortini, per citare solo due dei nomi a cui l’autrice ha sicuramente guardato nel suo comporre. Uno scenario in vero assai lontano dal mondo poetico contemporaneo che, per quanto mi compete, appare assai manchevole da composizioni che assumono come loro contenuto tematiche di natura oggettiva e storico-civile.

Invece la forza della mente e la passione etica e politica di Cristina Corradi, nella sua perseveranza e fedeltà a ideali mai rinnegati, non ha tremato nel passare dalla filosofia (politica) alla poesia civile. Così oggi questa, che



è l'unica poetessa marxista almeno nel contesto italiano contemporaneo, ha potuto attraversare il deserto e il grande freddo di questo ultimo nostro drammatico ventennio proprio transitando hegelianamente dal "concetto" alla "rappresentazione": avendo avuto, cioè, la capacità e l'originalità creativa di tradurre le categorie teoriche del suo prezioso libro sulla *Storia dei marxismi* nelle modalità dell'espressione estetica. Ossia tenendosi saldamente ferma al suo marxismo critico, come chiave interpretativa irrinunciabile del presente, ma nello stesso tempo coniugandolo secondo una via che, nel passaggio dalla *forma astratta* del pensiero teoretico alla *forma figurativa* e concreta del linguaggio poetico, trovasse verosimilmente una modalità comunicativa più accessibile e cogente, rispetto alle trame teoretiche del suo primo libro, a motivo dell'immediatezza e plasticità espressiva intrinseca alla versificazione.

3. Ma, bisogna aggiungere, senza che nelle composizioni della Corradi non sia presente anche un'attenzione e una sensibilità maggiormente personale e introversa, legata ai temi del desiderio e dell'amore, come testimoniano tutte le poesie contenute nella sezione *Miseria personale* dei "Destini capitali" e di cui qui basterà citare i versi che l'aprono:

***Hai preso a martellate i miei spigoli***  
*stondati con fruste e scoppi di risa*  
*gesti sapienti ispirati dall'alto*  
*urti alterni affetti, euforie e sbuffi.*

*Hai mosso il corpo a ballare la luna*  
*su passi di smemorate passioni*  
*devi cucire, mi hai detto, l'astrologia*  
*con il marxismo, ritrovare un filo.*

*Hai infranto geometrie con imprevisi*  
*difese sbriciolate e convinzioni*  
*deluse le attese di carezze immaginate*  
*dischiuso il foro, l'onda delle fede.*

*Linee rette diventano spirali*  
*i punti spazi, gli impossibili reali.*  
*Mi sono sporta oltre la terra,*  
*azzardato ali di cera a piedi*  
*manchevoli di un sentiero.*

Insomma, questa raccolta di poesie marxiste di Cristina Corradi, inframmezzata dalle immagini a disegno dell'autrice, è un volume tutto da frequentare, fruire e meditare, senza meravigliarsi che l'autrice, anche attraverso i suoi studi appassionati di un'astrologia laica, ma non meno magica e predittiva del futuro, abbia potuto scrivere e drammaticamente anticipare, da Sibilla marxianamente presaga, versi di questa natura:

***La contraddizione***

*volevamo superata  
dalla parte del lavoro  
confidando nello sviluppo  
di forze produttive  
nate capitalistiche,  
tecnologie supposte neutrali.*

*Abbiamo sbagliato.  
Spenta la contraddizione  
a favore del capitale  
moriremo di sussunzione reale?*

*Puntiamo con riserva  
contraddizione capitale terra,  
e ci sta già provando  
a rianimare il saggio di profitto  
l'economia circolare delle scorie.*

*Noi confidiamo in Gea  
che stanca dello stupro  
divorante sue creature, a una  
affiderà mandato di evirarlo.*

Ma non possiamo concludere queste brevi note che rimandando ai versi che chiudono l'intera raccolta, dedicati di nuovo, con inesorabile e giustissima perseveranza, al procedere globalizzante del capitale, all'esodo e alla complicità con tutto ciò degli ex comunisti, divenuti liberisti e celebratori solo di festival filosofici e del *political correct* verso i diritti degli "altri", e alle trasformazioni di senso e d'ideologia delle classi lavoratrici, lasciate, senza ombra alcuno di colpa e di rimpianto dalle loro vecchie classi dirigenti e partitiche, al ballo sfrenato e assassino della giostra economica mondiale.

***Il capitale, pare***

*non ha stazione né fermata  
neppure una frenata.*

*Malato di tisi, sì, porta crisi,  
ma è colpa di cinesi e debiti statali  
del socialismo ancora le vestali.*

*Crisi, dicono, un'opportunità di cambiamento,  
e se stai male, tuo personalissimo scontento.*

*Aria inquinata terra prosciugata,  
produzione delocalizzata  
si capisce che la classe s'è squagliata,  
ignorata s'è transustanziata  
e dopo un po' s'è pure vendicata  
populista, razzista, fascista è diventata,  
non vota più la destra liberista  
da decenni non s'affida alla sinistra  
la quale, d'altro canto, ha ben altro a cui pensare  
(vincoli europei eventi culturali  
diritti singolari multinazionali).*

*Nel frattempo ostinate  
si riproducono differenze monetarie  
figlie di flussi finanziari,  
camuffati come guerriglieri.*

*Ti guardi intorno e vedi  
macchine desideranti  
diversa capacità di spesa  
stile simile, identica pretesa  
la TV sempre accesa, la rete fa da presa.*

*Il comunismo di Deleuze e Guattari  
invisibile come un colibrì.*

*Adorno e Pasolini avevano spiegato  
il potere non ce l'ha mica il patriarcato,  
non la religione, la morale né lo Stato,  
nemico imbattibile il consumo organizzato.  
Più a fondo vecchia talpa aveva già scavato  
in una merce speciale,  
forza lavoro alienata in denaro  
l'arcano svelato. Ma il velo s'è riformato  
sebbene sia vietato.*

*Roberto Finelli*

*Il capitale si emancipa, si liberalizza  
si fa ribelle, estetico, si femminilizza  
viaggia parla lingue si rifà le labbra  
acculturato di sinistra adora il meticcio  
e vallo a spiegare all'emigrazione  
che è avanguardia dell'ibridazione.*

*Nessun problema, amici,  
chiesa liberademocratica predica integrazione  
almeno coscienza salva e l'INPS ci paga la pensione.*

*I capitali intanto migrano liberamente  
rifiuti e guerra esportano democraticamente  
a un prezzo conveniente.*

*La finanza non ha più nazione  
internazionalismo rivoluzione.*

*Abbattute le frontiere  
non decidi neppure dove mettere fioriere  
manca lo spazio democratico  
di sovranità viatico.*

*Ma almeno lei, la circolazione, è libera  
e il salario ha castigato, senza peccato,  
per competere abbattiamo il costo del lavoro  
se i lavoratori si scannano, peggio per loro.*

## R. Jaeggi, R. Celikates, *Filosofia sociale*. *Una introduzione* (Le Monnier, 2018)

Mattia Di Pierro

Già nel 1994, in un saggio divenuto celebre<sup>1</sup>, Axel Honneth cercava di tracciare i confini di un preciso ambito disciplinare, quello della filosofia sociale, che in mancanza di una precisa definizione, di un comune riconoscimento, continuamente confuso o assoggettato a discipline attigue, correva il rischio dell'impotenza, dell'inoperosità delle proprie categorie.

Honneth descrive quella filosofico-sociale come una particolare tradizione di pensiero sorta in seguito alla nascita della sociologia e alle esperienze del totalitarismo e caratterizzata anzitutto dalla disposizione a individuare le "patologie del sociale": quei processi interni alla società che possono essere rappresentati come ostacoli ad una vita buona. Ad essa andrebbero ascritti pensatori come Jean-Jacques Rousseau, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Nietzsche, Karl Marx, ma anche Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Charles Taylor e Michel Foucault.

A distanza di oltre vent'anni, il lemma "filosofia sociale" non ha ancora un significato chiaro e univoco. Intorno ad esso si è sviluppato un ampio dibattito che ha trovato particolare risonanza in Francia e in Germania, ma che non è mancato nemmeno nel nostro Paese (si vedano, ad esempio, gli interventi di Alessandro Ferrara o Elena Pulcini). Il lavoro di Rahel Jaeggi e Robin Celikates che qui consideriamo tradotto e curato da Marco Solinas rappresenta un apporto significativo a tale discussione.

L'interesse del saggio si trova sia nell'originalità e nella lucidità della prospettiva proposta, sia nella natura manualistica del volume. L'intento degli autori è da subito chiaro: circoscrivere uno spazio teorico proprio della filosofia sociale attraverso l'individuazione di un metodo, di una serie di questioni ad essa pertinenti, nonché di un *pantheon* di pensatori di riferimento. Si tratta, insomma, di proporre una definizione di tale disciplina che ne individui una fisionomia peculiare e che sia in grado di includere alcune delle prospettive differenti emerse nel dibattito degli ultimi vent'anni.

---

\* Scuola Normale Superiore (mattia.dipierro@sns.it)

<sup>1</sup> Honneth A. (1994), *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in Honneth A. (hrsg.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main, Fischer, 9-69.

Più specificatamente, l'obiettivo è quello di ampliare la proposta di Honneth senza rinunciare a determinare confini precisi.

Ne deriva un saggio di carattere sia manifestamente didattico sia, potremmo dire, politico. In primo luogo, le questioni e i temi in campo sono affrontati in modo estremamente chiaro, con la dose di semplificazione propria di qualsiasi manuale. Prende corpo in questo modo un'introduzione alla disciplina che fino ad oggi risultava mancante in lingua italiana. L'unica proposta simile, il saggio di Vincenzo Rosito e Michele Spanò *I soggetti e i poteri. Introduzione alla filosofia sociale contemporanea* (Carocci, 2013), pur pregevole, non ha un carattere manualistico e si concentra in particolare sulla riflessione contemporanea.

In secondo luogo, l'argomentazione di Jaeggi e Celikates si presenta come quella caratteristica di un manifesto. Suggestendo una definizione quanto più esaustiva e convincente della disciplina filosofico-sociale e sostenendone l'egemonia rispetto ad altri ambiti disciplinari, intende provocare degli effetti anzitutto accademici.

Se la prima, generica e perfino ovvia caratteristica del campo di studi filosofico-sociali è quella di occuparsi del sociale, di fare di quest'ultimo il suo punto di partenza, il suo riferimento costante, proprio la genericità di questa caratterizzazione è tuttavia ben presto messa in dubbio dagli autori. Fin dalle prime pagine, questi ultimi si dissociano dalle definizioni troppo ampie, che non adottano precisi limiti temporali e metodologici e che, ad esempio, vorrebbero trovare le radici della filosofia sociale già alle origini della "filosofia pratica", nelle opere di Platone. Tale disciplina, viene al contrario asserito, è intimamente legata alla modernità occidentale, al momento in cui la società diviene per la prima volta possibile come oggetto di analisi distinto, separato dal diritto e dallo Stato, dalla cultura e dalle istituzioni.

Il concetto stesso di società risulta tuttavia coestensivo al problema tutto moderno della perdita del legame comunitario, dell'essenza e dell'organicità della comunità. Ed è in tale intersezione problematica, affermano gli autori, che ha senso rintracciare le radici della filosofia sociale. Quest'ultima non è soltanto analisi e interpretazione della dimensione collettiva e delle relazioni tra gli individui. Essa è piuttosto problematizzazione dello stesso legame sociale che ne costituisce l'oggetto. È ricerca di una concezione non essenzialistica di comunità in grado di superare l'idea di un piano ontologico originario e di mantenere al contempo il riferimento a un vincolo sociale inteso come facoltà attiva e prassi comune (p. 27).

Non stupisce allora che siano Hegel e Rousseau ad essere indicati come i padri nobili di questa riflessione moderna sul sociale. Il pensatore tede-

sco, nei suoi *Lineamenti di una filosofia del diritto* del 1821, ha per la prima volta messo in luce il fenomeno della distinzione di una sfera autonoma dallo Stato, donandogli dignità filosofica. Attraverso il concetto di “società civile” egli ha dato un nome alla differenza che interviene tra famiglia e Stato, ha descritto la sfera del lavoro, dell’autonomia giuridica, dello scambio economico e della realizzazione degli interessi personali. Hegel ha inaugurato così, in particolar modo attraverso la categoria di *eticità*, quella filosofia intesa come “interpretazione dei modi sociali di esistenza”, che caratterizzerà il metodo filosofico-sociale (p. 7).

Il merito di Rousseau è invece quello di aver tracciato una prima genealogia degli sviluppi distorti da cui sono sorte forme di illiberalità e alienazione caratteristiche delle società moderne (p. 11). Attraverso la diagnosi degli effetti nocivi della proprietà privata e dell’individualismo nella nascente società mercantile e borghese, esposti in particolar modo nel *Discorso sulla diseguaglianza* scritto nel 1755, il filosofo ginevrino ha contribuito a fare della pratica filosofica uno strumento utile a rilevare e criticare le “patologie sociali”.

Per Jaeggi e Celikates è proprio l’incontro di queste due autorevoli linee di pensiero, che esemplificano altrettante metodologie, a definire i contorni del metodo filosofico-sociale, il quale si configura al contempo come interpretazione e critica del sociale. La filosofia sociale, potremmo altrimenti affermare, si esprime attraverso un doppio movimento interno, nell’intreccio tra il metodo descrittivo e quello valutativo, dall’incontro tra ontologia del sociale e teoria critica. Essa non rigetta la possibilità di confrontarsi con contenuti normativi ma fa emergere questi ultimi da un’esigenza critica, attraverso un metodo di analisi che “ha l’ambizione di legare un punto di partenza interno a una validità che trascende il contesto” (p. 94).

La messa in luce di tale duplicità congenita è sicuramente uno degli elementi più interessanti dell’argomentazione esposta nel volume ed emerge chiaramente nei concetti fondamentali della filosofia sociale e nella peculiare modalità di soluzione di alcune questioni fondamentali. I capitoli dedicati all’alienazione, al riconoscimento, alla solidarietà, al potere mostrano come tali concetti emergano sempre dall’intreccio indissolubile fra descrizione e valutazione, fra un’attitudine normativa che non trascura mai la propensione critica.

Si tratta di un metodo di analisi che fornisce alla disciplina un preciso carattere emancipatorio: la critica delle contraddizioni e delle patologie del sociale si sviluppa parallelamente al mantenimento di criteri normativi associabili allo sviluppo di una vita buona. Ancora, sarebbe proprio questa particolare metodologia, che include e amplia la prospettiva esposta da



Honneth, a distinguere la disciplina filosofico-sociale tanto dal realismo politico, privo della componente normativa, quanto della filosofia politica, mancante dell'elemento critico.

Emerge qui una prima problematica. La definizione della filosofia sociale sembra passare anzitutto dalla differenziazione rispetto al più ampio ambito della filosofia politica. È da quest'ultima disciplina, a cui spesso viene sottoposta, che la nuova disciplina deve riuscire a emanciparsi per apparire come tale nella propria, differente, sostanza. La distinzione riesce tuttavia al prezzo di una eccessiva semplificazione dei confini della filosofia politica. Quest'ultima viene ridotta all'approccio normativo rawlsiano, a una disciplina che si limita a "porre la questione della giustificabilità delle azioni individuali o della legittimità delle istituzioni o degli interventi politici" (p. 3). Una definizione che, come nota Barbara Henry nella postfazione (pp. 114-115), appare quantomeno riduttiva e colpevolmente cieca della varietà delle posizioni e delle questioni che occupano il campo filosofico-politico, della differenza delle prospettive qui rintracciabili e di come, proprio dall'interno della filosofia politica, siano sorte numerose voci critiche nei confronti del normativismo e delle prospettive analitiche *mainstream*.

Ritorniamo ora alla caratteristica duplicità del metodo filosofico sociale. Essa viene in particolar modo approfondita attraverso la definizione del concetto di "critica" condotta sia nel capitolo ottavo, dedicato all'ideologia, sia in quello successivo che funge da conclusione. Quella propria della filosofia sociale, sostengono in queste pagine gli autori, è una critica né totalmente interna al contesto sociale, né esterna a quest'ultimo. Rifiutando tanto l'idea di un punto di vista assoluto, di uno "sguardo di sorvolo", quanto l'*impasse* dell'osservatore totalmente interno (pp. 93-94), Jaeggi e Celikates propongono al lettore il concetto di "critica immanente". Questo, che guida il metodo filosofico-sociale, "non commisura soltanto la realtà alla norma, ma anche la norma alla realtà, e mira alla trasformazione di entrambi i poli" (p. 94). Il concetto di critica immanente approfondisce ulteriormente il rapporto tra norma e critica costitutivo della filosofia sociale. Quest'ultima non si sottrae alla delineazione di un piano normativo capace di fornire delle linee guida per la determinazione delle patologie sociali e per l'ancoramento a un orizzonte d'emancipazione, ma rifiuta di stabilire tali norme indipendentemente dalla realtà sociale (p. 14). L'obiettivo polemico è ancora una volta il modello contrattualista rawlsiano, la cui normatività risulta completamente dipendente da una razionalità astratta, svincolata dalla concretezza dei conflitti sociali effettivamente esistenti.

Il concetto di critica immanente è perlopiù condiviso dagli studiosi che tentano una definizione della filosofia sociale, da Axel Honneth a Elena Pulcini. Non per questo, tuttavia, il suo utilizzo come criterio per la definizione della disciplina sembra meno complesso. Se la critica immanente “non deve operare da una posizione esterna ai rapporti di dominio, né deve applicare dei criteri esterni” (p. 89), appare quantomeno problematico il riferimento ad alcuni degli autori chiave del canone filosofico-sociale – si pensi a Rousseau, Hegel o a György Lukács. Il concetto di critica immanente, allora, presentato come un parametro per determinare i confini di una disciplina accademica o una tradizione di pensiero, sembrerebbe piuttosto poter essere valido come risultato di un percorso, principio di un metodo di ricerca.

Il terzo e il quarto capitolo (pp. 29-37 e 39-48) tentano invece di chiarire la prospettiva filosofico-sociale a partire dall’indagine del rapporto tra individuo e comunità e, così facendo, ne mettono in rilievo un’altra peculiare caratteristica. Ogni analisi riconducibile alla filosofia sociale, viene affermato, si caratterizza per un approccio “olistico” che considera sempre gli individui in quanto membri di una comunità e non come oggetti irrelati e indipendenti. Non solo; attraverso il termine di “olismo moderato” (pp. 33-35) Jaeggi e Celikates descrivono una prospettiva peculiare capace di superare sia le problematiche legate all’individualismo, cieco di fronte alle capacità strutturanti degli insiemi sociali, sia quelle relative all’olismo puro che conferisce eccessiva autonomia ai soggetti collettivi. L’olismo moderato accetta invece l’effetto strutturante della società sugli individui senza riferirsi alle strutture sociali come se queste possano essere indipendenti dalle pratiche (pp. 37). Si tratta di una prospettiva che, in estrema sintesi, rende il pensiero filosofico-sociale inconciliabile, sia con l’idea moderna di soggetto sovrano, sia con i vari contrattualismi – da Locke a Rawls – che da essa dipendono. Nella filosofia sociale non c’è posto per individui-monadi completamente isolati in una razionalità pura e individuale. La società, al contrario, deve essere analizzata come esito dell’incontro conflittuale tra individualità interdipendenti, soggettività collettive portatrici di interessi particolari e orizzonti normativi. Proprio questa è la prospettiva portata dal paradigma del “riconoscimento” (pp. 49-59), per il quale Honneth è sicuramente uno degli autori di riferimento, ma che può essere riferito a Hegel, Johann Gottlieb Fichte e ad altri autori come Charles Taylor o Paul Ricœur.

Come nota anche Alessandro Ferrara nella sua introduzione, la definizione di un preciso campo di applicazione del metodo filosofico-sociale è uno degli aspetti più originali e interessanti della proposta di Jaeggi e

Celikates. In questo modo gli autori evitano di definire la filosofia sociale solamente come una “tradizione di pensiero”, individuando piuttosto con tale lemma un preciso metodo di applicazione e risoluzione di determinate problematiche caratteristiche della modernità occidentale.

Due sono tuttavia i principali problemi che ci sembrano sorgere a questo proposito. Come abbiamo già notato in riferimento al tema della critica immanente, si nota anzitutto una discrasia tra la determinazione di un metodo e il riferimento ad alcuni autori che, pur rappresentando delle figure di riferimento per la definizione della disciplina stessa, non appaiono affatto gli antesignani di tale metodo ma piuttosto dei riferimenti polemi- ci. Ancora, si potrebbe dubitare della conciliabilità tra la determinazione di una modalità di definizione di alcuni concetti – ad esempio quello di potere – e la definizione di una disciplina filosofica la quale dovrebbe essere determinata attraverso delle problematiche e non delle precise modalità di soluzione delle stesse.

A queste questioni si lega il riferimento ad una serie di autori che non sempre appare opportuno o sufficientemente giustificato. Non solo, come nota Barbara Henry nella postfazione, l’espulsione dell’intera corrente fenomenologica (p. 6) appare discutibile. Anche il riferimento ad autori come Hannah Arendt o Michel Foucault richiederebbe giustificazioni ulteriori e maggiormente approfondite per non apparire superficiale e “alla moda”. Se, ad esempio, il concetto arendtiano di potere può certamente risultare utile alla definizione del significato filosofico-sociale del termine, la tradizione di pensiero da cui scaturisce il lavoro della filosofa, e altri suoi elementi interni – la definizione di *vita activa*, la filosofia della storia – possono risultare meno conciliabili.

Il volume di Jaeggi e Celikates è in conclusione un ottimo contributo al dibattito intorno alla definizione della filosofia sociale. Sebbene a conclusione del saggio il lettore potrebbe non essere del tutto convinto che per criticare la filosofia politica analitica normativa e *mainstream* sia necessaria la perimetrazione di un ulteriore ristretto campo disciplinare, *Filosofia sociale* fornisce comunque molti elementi su cui non appare superfluo riflettere. L’interesse della prospettiva è legato in particolare tanto alla determinazione di alcuni concetti chiave come ideologia, potere o riconoscimento, quanto ad un chiarimento del rapporto tra normatività e critica.

**Francesco Toto, Laetitia Simonetta et Giorgio Bottini (dir.), *Entre nature et histoire : Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne* (Classiques Garnier, 2017)**

Catherine Dromelet

*Entre nature et histoire* est un ouvrage collectif issu des actes du colloque ayant eu lieu à l'École normale supérieure de Lyon les 10 et 11 juin 2015. Il offre un panel de contributions relatives à la question des coutumes et des mœurs dans une période allant de Machiavel à Kant. Du point de vue du thème, de la perspective historique et du caractère chronologique de sa structure, ce recueil rappelle le volume publié en 2013 par Tom Sparrow et Adam Hutchinson, intitulé *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu* (Lexington Books, UK). Ce n'est pas un hasard si le lecteur y retrouve les noms de Descartes, Montaigne et Rousseau : l'histoire de l'habitude est intimement liée à celle des coutumes et des mœurs. Ce thème transversal, diffusé dans la pensée moderne de toute l'Europe et d'outre Manche, mobilise des notions non thématiques qui sont néanmoins de véritables outils pour penser les rapports entre nature et culture. La coutume, l'usage, l'habitude, les mœurs, sont autant de concepts employés dans les théories de ces penseurs, qu'ils soient rationalistes, empiristes ou sceptiques, pour expliquer des phénomènes déterminants comme l'établissement d'une structure sociale, le développement d'un langage et la naissance de lois. Dès les remarques introductives, le lecteur comprend que l'usage fait par les philosophes modernes de termes appartenant à la constellation sémantique des mœurs dénote une compréhension implicite, à cette époque, de ces notions qui aujourd'hui font l'objet d'une analyse détaillée (pp. 11-17). En effet, l'idée de mœurs, présente chez les penseurs de la Renaissance et centrale pour ceux des Lumières, permet de construire une science de la politique et de la morale sans avoir à élaborer une définition de la notion, laquelle a de nos jours perdu de sa clarté notamment par l'intermédiaire des sciences sociales (p. 315). C'est en retournant aux sources qui les ont mis en scène que la question des mœurs, des us et des coutumes se pose. Tous les corpus d'œuvres abordés par les contributions rassemblées dans l'ouvrage *Entre nature et histoire* contiennent des conceptions particulières des mœurs et des coutumes dont il est possible de percevoir les points

communs. Les mœurs, us et coutumes ont un caractère immémorial, qui leur donne une puissance d'autant plus forte qu'ils sont perçus comme conformes à la nature, et ont alors un pouvoir d'influence équivalent à celui des lois écrites ; ils donnent à un groupe son identité à travers l'unité du langage et la reconnaissance interne d'un système de valeurs. Les différentes positions laissent paraître tantôt un intérêt descriptif du phénomène des mœurs, tantôt un intérêt normatif. Dans le premier cas, la nature est soumise soit au déterminisme, soit à la providence divine ; les mœurs sont ainsi le produit de forces indépendantes de la volonté des humains, qui disposent toutefois d'une certaine idée du bien relative à leur expérience. Dans le second cas, l'humain est doté de liberté et de responsabilité, ce qui lui octroie le pouvoir d'accorder ses mœurs à la connaissance qu'il a de leurs enjeux, savoir la raison et le bien commun ; le rapport des mœurs aux vertus et aux passions peut ainsi être modulé et manipulé à des fins politiques. Dans tous les cas, les mœurs, us et coutumes marquent le passage, dans le développement humain, entre le domaine des sens, des passions et de l'imagination, à celui du discours, des lois et de la moralité. *Entre nature et histoire* est extrêmement profitable pour prendre conscience de la formidable étendue du pouvoir de cet ensemble conceptuel structurant la vie humaine, si familier qu'il passe souvent inaperçu.