

CONSECUTIO RERUM
ANNO VI, N. 12 (2/2021-2022)

TEMPS DE CRISE(S)

A CURA DI ISABELLE AUBERT
E SABINA TORTORELLA

CONSECUTIO RERUM

TEMPS DE CRISE(S)

**a cura di
Isabelle Aubert e Sabina Tortorella**

Direzione/Editors:

Roberto Finelli
Francesco Toto

Comitato direttivo/Executive Board:

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/Advisory Board:

Annarita Angelini (Univ. Bologna), Emmanuel Barot (Univ. Toulouse), Gabriella Baptist (Univ. Cagliari), Luca Basso (Univ. Padova), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Robin Celikates (Univ. Amsterdam), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Dimitri D'Andrea (Univ. Firenze), Filippo Del Lucchese (Univ. Bologna), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Marco Geuna (Univ. Milano Statale), Barbara Henry (SSSA Pisa), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Anna Loretoni (SSSA Pisa), Mario Manfredi (Univ. Bari), Costanza Margiotta Broglio Massucci (Univ. Padova), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Vittorio Morfino (Univ. Milano-Bicocca), Stefan Nygård (Univ. Helsinki), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Piro (Univ. Salerno), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), C.D.C. (David) Reeve (Univ. North Carolina), Emmanuel Renault (Univ. Paris X), Massimiliano Tomba (UC Santa Cruz), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

Redazione/Editorial Staff:

Miriam Aiello, Elena Borghetti, Matteo Caiazzi, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Eugenia Gaia Esposito, Carla Fabiani, Federico Giorgi, Pierluigi Marinucci, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Marco Solinas, Sebastiano Taccola, Riccardo Torti, Laura Turano.

Anno VI, n. 12 (2/2021-2022), Roma
a cura di Isabelle Aubert e Sabina Tortorella.

Rivista semestrale con peer-review.

ISSN: 2531-8934

www.consecutio.org

Temps de Crise(s)

a cura di Isabelle Aubert e Sabina Tortorella

Editoriale

p. 7 Isabelle Aubert & Sabina Tortorella, *Un présent en crise*

Monografica I - Les crises du XXIème : des crises de société nouvelles ?

p. 19 Etienne Balibar, *Mi-temps de la crise. Expériences, questions, anticipations*

p. 47 Elsa Bansard, *La pandémie de Covid-19 est-elle une « crise sanitaire » ?*

p. 69 Marie Goupy, *La signification des pouvoirs de crise économiques chez Eric Posner et Adrian Vermeule : temporalité du droit et fin de l'histoire*

Monografica II - Les crises du politique, menaces pour la démocratie

p. 93 Rainer Forst, *Zwei schlechte Hälften ergeben kein Ganzes. Zur Krise der Demokratie*

p. 105 Sabina Tortorella, *L'autorité en crise. Une confrontation entre Alexandre Kojève et Hannah Arendt*

Monografica III - Perspectives marxistes : de la crise du capitalisme à la crise environnementale

p. 129 Galatée De Larminat, *Gramsci, penseur de l'hégémonie en ses crises*

p. 155 Franck Fischbach, *Critique sociale et crise écologique*

Monografica IV - Epistémologies de la crise : entre modernité et post-modernité

p. 175 Nicolas Piqué, *Crise, discordance des temps et strate*

p. 195 Eugenia Gaia Esposito, *Un gioco di specchi: il "fantasma" della crisi nella Teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann*

p. 215 Giulia Bergamaschi, *Nostalgie metafisiche: la crisi delle scienze nell'era postmoderna*

Varia

p. 235 Guido Alimena, *La natura giuridica della cosa secondo il giovane Marx. Casualità, necessità e libertà negli articoli del 1842-1843*

p. 285 Federico Simoni, *Il rapporto sociale «che si presenta in una cosa». Legge del valore, carattere di feticcio e metodo della critica dell'economia politica: una lettura del primo capitolo del Capitale*

Recensioni e segnalazioni

p. 305 Ubaldo Fadini, *Ordinamenti e sguardo antropologico. Su Ordoliberalismo di Adelino Zanini*

p. 317 Roberto Finelli, *Recensione a Silvio Maresca, Socialtotalitarismo e La doppiezza dell'Occidente*

p. 323 Paolo Murrone, *Recensione a Japoco Nicola Bergamo, Marxismo ed Ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*

Editoriale

Un présent en crise

Isabelle Aubert et Sabina Tortorella

L'actualité médiatique autant que les analyses du présent menées par les sciences sociales et environnementales, la philosophie politique ou l'économie – pour ne citer que quelques disciplines – rendent compte d'un usage récurrent et inédit du terme de "crise". À les en croire, l'époque contemporaine aurait pour trait caractéristique d'être toujours ébranlée par une ou plusieurs crise(s). Ces dernières, de natures diverses, se succèderaient de manières plus ou moins intenses et étendues, se propageraient de façon contagieuse d'un domaine social à un autre, au point que tout un chacun serait concerné au quotidien par un phénomène de crise¹. Si les crises les plus récentes – la crise économique et financière de 2008, la pandémie de Covid-19, et la situation écologique catastrophique qui s'aggrave de jour en jour² – ne sont pas les premières à s'être développées à l'échelle mondiale (ainsi la diffusion du Sida dans les années 80-90 a touché tous les pays du globe, et les deux chocs pétroliers de 1973 et 1979 ont perturbé toute l'économie mondiale), elles coïncident avec une phase nouvelle de la mondialisation qu'il convient d'interroger. Sans être la cause de tous les problèmes – comme on le verra plus bas –, l'essor de la mondialisation, que facilitent les technologies de l'information depuis deux décennies, a intensifié des liens d'échange et d'interdépendance entre les

* Isabelle Aubert: Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Institut des sciences juridique et philosophique, CPCS/NoSoPhi (isabelle.aubert@univ-paris1.fr; ORCID: 0000-0001-8466-0919);

Sabina Tortorella: FMSH, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Institut des sciences juridique et philosophique, CPCS/NoSoPhi (sabina.tortorella@gmail.com; ORCID: 0000-0003-1879-5641).

¹ Sur la propagation des crises d'un secteur social à un autre, voir Habermas (1978).

² Concernant l'idée selon laquelle les désastres écologiques actuels ne relèvent pas à proprement parler d'un état de "crise" susceptible de donner lieu à un nouvel équilibre, voir Bourg (2013).

différentes régions du monde au point d'accélérer la propagation des crises à l'échelle planétaire. Et l'état continu de crises variées qui se succède et/ou s'additionne pose la question de savoir si la forme actuelle de la mondialisation, qui est ordonnée par le néolibéralisme, n'est pas elle-même en crise. Comme l'écrit le géographe Olivier Dollfus:

une question essentielle se pose à l'humanité en ce début de millénaire. La mondialisation, sous son dernier avatar, la globalisation, est marquée par l'instantanéité de l'information, une sphère financière autonome par rapport à l'économie qu'elle contrôle cependant, la multinationalisation des grandes firmes, l'idéologie néolibérale comme base des politiques économiques (...) [:] assiste-t-on à un dérèglement du "système-monde" (...) conduisant à une "catastrophe" (au sens systémique du terme, c'est-à-dire au passage d'un système à un autre) préalable à une recomposition?"³.

Signe, et même symptôme, d'une incertitude généralisée dans un monde complexe et interdépendant, la crise ou la possibilité de sa survenue n'épargne aucun domaine aujourd'hui. Si le traitement médiatique des secteurs en crise pourrait donner l'impression qu'une crise en chasse une autre, une analyse plus globale des temps présents révèle plutôt que ces phénomènes tendent à coexister, voire à se surimposer les uns aux autres. Ainsi si la crise énergétique actuelle provoquée par la guerre en Ukraine fait passer à l'arrière-plan la crise sanitaire de l'épidémie de Covid-19, qui a monopolisé l'attention mondiale durant deux longues années, celle-ci n'est pas terminée et, force est de constater, notamment en France, que la crise de l'hôpital, accentuée davantage que révélée par la pandémie, n'a toujours pas trouvé d'issue satisfaisante. Une crise peut en cacher une autre mais aussi avoir des aspects contradictoires – d'autant plus que les causes de chaque crise sont souvent multifactorielles. C'est ce que nous apprend la double crise démographique qui se manifeste par des déséquilibres contraires: alors que certains pays développés connaissent une baisse inquiétante de la natalité, le risque, au niveau planétaire, est celui d'une surpopulation par rapport aux ressources naturelles et fossiles disponibles.

Non seulement la liste des secteurs en crise est longue, mais la propagation rapide des crises d'un domaine à un autre (de l'écologie à la santé en passant par l'économie, les ressources de sens et le politique par exemple) ou d'une région du monde à une autre, selon un effet boule de neige, est accentuée par les conditions actuelles d'un monde interdépendant et globalisé. Il n'est pas inutile de se remémorer quelques cas exemplaires afin de prendre conscience de l'ampleur de ce phénomène. Mentionnons par exemple la crise financière et économique de 2008 dont l'onde de choc a

³ Dollfus (2007, 17-18).

secoué la quasi totalité des économies mondiales et a durablement affecté les conditions de vie des plus précaires, le marché du travail, mais aussi les finances publiques⁴. Sur un terrain totalement différent mais connexe, la “crise”⁵ écologique, qui s’aggrave avec le temps et qui est liée par ailleurs à une production effrénée dans les conditions du capitalisme financiarisé, fragilise encore davantage les populations des pays en voie de développement sans ressources face aux modifications brutales de leur environnement, provoquant ainsi des crises sociétales et migratoires, en plus de confronter tout un chacun à des événements naturels démesurés tels que des mégafeux, des pluies torrentielles, des températures anormalement élevées. Sur le plan politique, la crise des démocraties, que motive en partie l’insatisfaction suscitée par les réponses inadaptées des élus aux crises précédentes, est devenue un problème global⁶: la tentation de l’ultra-droite et du populisme a gagné du terrain dans toutes les régions du monde, et les États-nations aussi bien que les unions transnationales comme l’Union européenne subissent une crise profonde de la représentation démocratique et de la légitimité des décisions politiques (comme en témoignent le vote en faveur de l’extrême droite mais aussi l’abstention croissante dans certains pays, et le nombre important de mouvements de contestation). Enfin, les sociétés contemporaines où le lien social est de plus en plus fissuré par des fractures sociales tenaces (dues à des phénomènes d’inégalités croissantes, de ghettoïsation, d’intolérance et de discriminations persistantes) sont le lieu de malaises aussi bien individuels que collectifs⁷ qui expriment la difficulté à trouver des repères identitaires, des valeurs et du sens dans un monde devenu incompréhensible par le caractère récurrent et structurel de ses crises profondes.

Ce bref rappel des champs concernés par les crises révèle aussi bien l’étendue de leurs manifestations que l’hétérogénéité des phénomènes pouvant relever d’un tel diagnostic. Or, plus un terme est utilisé de manière récurrente et fait l’objet d’une médiatisation tous azimuts, plus son unité conceptuelle et sa rigueur en tant que paradigme descriptif et explicatif paraissent contestables. Le terme de crise n’échappe pas à cette tendance: on est donc en droit de se demander s’il y a une “vague ressemblance de famille”⁸ entre les phénomènes variés qu’il désigne. La notion de “crise”

⁴ Debauche, Dubois, Leblanc (2011).

⁵ Voir Bourg (2013).

⁶ Voir l’article de Rainer Forst dans ce dossier. Voir également Urbinati (2019) et Nobre (2022).

⁷ Voir notamment Ehrenberg (2012).

⁸ Ricoeur (1988, 1).

renvoie à un mot polysémique, ambivalent et équivoque: tantôt employée comme une notion épistémologique et gnoséologique, elle est aussi dans certains cas une catégorie historiographique, ou encore un concept polémique et idéologique. Afin de ne pas se contenter de l'idée (commode mais fautive par rapport à la réalité qu'analyse ce diagnostic) que le concept de crise est un concept "fourre-tout", il convient d'introduire davantage de précisions sémantiques, de qualifier les crises en précisant quels sont les domaines concernés mais aussi de revenir sur la généalogie de ces temps de crises que nous associons aux temps présents.

Sans doute plus que jamais, l'époque contemporaine nous invite à réfléchir à cette connexion qui fait, de notre présent, *un temps de crises*. Toutefois, le constat d'une crise généralisée qui hante le présent n'est pas un élément nouveau ni une caractéristique exclusive du XXI^e siècle. Paul Ricoeur se demandait, il y a plus de trente ans, si "nous viv[i]ons aujourd'hui dans une crise sans précédent et pour la première fois dans l'histoire, non pas transitoire, mais permanente, définitive", et il s'interrogeait: "la modernité est-elle une cause de crise généralisée? Ou bien assistons-nous à une crise de la modernité elle-même"⁹? Il rejoignait ainsi le constat que faisait Hannah Arendt dès 1961 lorsqu'elle notait que "la crise générale" qui "s'est abattue sur tout le monde moderne et qui [a] atteint presque toutes les branches de l'activité humaine se manifeste différemment suivant les pays, touchant des domaines différents et revêtant des formes différentes"¹⁰. Dans un article plus récent dont le titre, *Pour une crisologie*, est tout à fait évocateur, Edgar Morin soutenait, en suivant une approche sociologique, qu'

il n'est pas de domaine ou de problème qui ne soit hanté par l'idée de crise: le capitalisme, la société, le couple, la famille, les valeurs, la jeunesse, la science, le droit, la civilisation, l'humanité [...] Mais dès qu'elle s'élargit à la culture, la civilisation, l'humanité, la notion perd tout contour. Elle permet tout au plus de dire que quelque chose ne va pas, mais l'information qu'elle donne se paie par l'obscurcissement généralisé de la notion de crise¹¹.

L'idée que tous les aspects du monde de la vie (culture, société, normes) et de l'environnement naturel et social puissent être secoués, à un moment ou à un autre, par une crise peut être perçue comme une particularité des temps modernes. L'histoire des idées nous apprend que la notion de crise se distingue par le lien étroit qu'elle a tissé avec la modernité – dont les débuts sont habituellement repérés au temps de l'*Aufklärung*. S'il y a eu évidem-

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Arendt (1972, 223).

¹¹ Morin (1976, 149).

ment des phénomènes de crise avant l'époque moderne, la particularité de cette dernière est d'avoir développé une conscience critique d'elle-même¹² qui est d'autant plus attentive aux crises et à leur signification qu'elles sont le symptôme des failles d'une modernité ambitieuse, promettant des garanties de bien-être et de liberté. Vue sous cet angle, la crise peut être considérée comme un élément constitutif ambigu de la modernité. Reinhart Koselleck est sans doute le théoricien qui a le plus insisté sur cet aspect, en soulignant que "la crise devient la caractéristique structurelle de la modernité" au point que celle-ci, "à partir du début du XIX^e siècle, peut être définie comme une époque de crise"¹³.

Dans son *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [Dictionnaire historique du langage politique et social en Allemagne], il s'attache à reconstruire l'histoire de ce concept en mettant en relief un usage croissant de cette expression à partir du 1780¹⁴. En se diffusant davantage, le terme n'en devient pas plus clair mais demeure ambigu et flou. Koselleck affirme que "la multiplicité sémantique de notre concept s'est énormément étendue d'un point de vue quantitatif depuis le XIX^e siècle, alors qu'il n'a guère gagné en clarté et précision"; il reste "une étiquette qui n'est utilisée de manière conceptuellement rigoureuse que dans des contextes scientifiques"¹⁵.

Selon son *Dictionnaire historique*, l'emploi de la notion de crise est devenu fréquent lorsqu'une nouvelle conception du temps apparaît (une perception différente de son écoulement, de son accélération et de sa durée) et que l'on observe une longue phase de transition ou un changement soudain pouvant aboutir à une amélioration ou à une dégradation. Lié aux prévisions de l'avenir, que ce soit comme foi dans le progrès ou comme cyclicité des événements, le terme de "crise" aurait été largement utilisé par la philosophie de l'histoire à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. La philosophie de l'histoire a en effet permis d'élargir l'usage de ce mot qui était jusqu'alors limité au domaine politique: la crise devient une catégorie historique qui désigne des moments de rupture dans la temporalité continue, ou encore des transformations profondes et imminentes conduisant à une époque nouvelle¹⁶.

¹² Voir Hegel (1970, 86-90) et la lecture faite par Habermas (1988, 18-60).

¹³ Brunner, Conze, Koselleck (1982, 627 et 635). [Les citations de Koselleck sont traduites par nous.]

¹⁴ *Ibid.*, 617.

¹⁵ *Ibid.*, 647.

¹⁶ *Ibid.*, 624 ss.

C'est dans ce sens que les penseurs des Lumières ont mobilisé cette notion pour qualifier leur époque. En France, Diderot soutenait que “nous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté”¹⁷, Rousseau affirmait que “nous approchons de l'état de crise et du siècle de révolutions”¹⁸ tandis qu'en Allemagne Herder parlait de “notre *Zeit-Krise*”¹⁹. Suivant ces auteurs, un changement majeur dans l'histoire était en train de s'opérer: ne pouvant reposer sur les fondements de l'Ancien régime, l'ordre social et politique subissait des modifications profondes, tandis que des attentes inédites se formaient à l'égard du nouveau monde à venir. Koselleck nous apprend encore que, dans le sillage de la philosophie de l'histoire, la notion de crise devint au fil du XIX^e siècle le mot d'ordre mobilisé en premier lieu par les jeunes hégéliens, lorsque non seulement elle fut employée pour indiquer un changement exceptionnel et substantiel permettant de réaliser “le règne de la liberté”, mais qu'elle s'étendit également au domaine économique, en s'affirmant d'abord comme l'une des catégories centrales de la critique de l'économie capitaliste de Marx et ensuite comme objet d'étude incontournable de toute théorie économique²⁰. Dès lors, pour l'économie politique également, “crise” s'avéra être, d'après Koselleck, « le terme générique pour désigner les défis du siècle »²¹. Depuis, que ce soit d'un point de vue strictement libéral ou socialiste, ce lien entre la crise et l'économie politique est devenu de plus en plus étroit, comme en témoigne le nombre de crises économiques spécifiques qui sont fréquemment identifiées aujourd'hui, crise du système productif, de l'offre ou de la demande, ou encore de superproduction.

La généalogie du concept de crise établie par Koselleck met en exergue une définition de la modernité dont le sens est inséparable de l'expérience de crises transversales et profondes. Étant donné les crises inédites et mondiales des vingt dernières années (telles que la crise financière de 2008 ou la crise sanitaire de 2020-2022), il semblerait que le XXI^e siècle soit toujours secoué par des tendances à la crise apparues au début de la modernité tout en connaissant des perturbations d'une ampleur nouvelle aux effets parfois

¹⁷ Diderot (77, 28). Voir Brunner, Conze, Koselleck (1982, 628 ss).

¹⁸ Rousseau (1961, 171).

¹⁹ Herder (1877-1913, 331). Voir également Hegel (2006, 65): “notre temps est un temps de la naissance et du passage à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde qui a été jusqu'à maintenant celui de son être-là et de sa représentation, et il est sur le point de les précipiter dans le passé pour les y englober, ainsi qu'engagé dans le travail de sa transformation”.

²⁰ Brunner, Conze, Koselleck (1982, 641 ss).

²¹ *Ibid.*, 643.

destructeurs et irréparables (comme le montrent les désastres écologiques que sont l'appauvrissement des sols ou la fonte des glaciers).

Aussi fréquent que soit l'usage du mot dans le discours ambiant, la notion de "crise" n'est donc pas réductible à un effet de mode. Cette hypothèse qui consisterait à nier la réalité des crises, sous prétexte que leur trop grand nombre est peu vraisemblable ou que le terme est galvaudé ne peut être recevable à moins de rejeter des données objectives. En s'appuyant en effet sur des observations empiriques, le diagnostic de crise permet bel et bien de dévoiler des tensions intolérables mettant en difficulté un état de fait.

Les analyses en termes de crise héritent d'une double signification. Étymologiquement, le terme grec ancien *krisis* définit l'action ou la faculté de distinguer, de séparer, mais aussi celle de choisir et de décider entre deux options possibles. Dans l'Antiquité, il faisait partie du registre de la science médicale autant que du lexique de la science politico-juridique²²: pour la première, le terme *krisis* désignait un changement soudain dans l'évolution d'une maladie; pour la seconde, le jugement qui doit assurer la justice dans la cité. En indiquant la rupture d'un ordre et donc l'émergence d'une pathologie, il s'agissait pour le médecin de faire un bon diagnostic et de déterminer la thérapie, c'est-à-dire d'interpréter les symptômes afin de rétablir un équilibre physique (et moral), synonyme de bonne santé. De son côté, la sentence du juge, fondée sur les lois de la Cité, avait pour fonction de restaurer l'ordre social ainsi qu'un équilibre – que le tort commis avait précédemment rompu – entre les deux parties en présence. Cette double signification originelle a des répercussions encore aujourd'hui sur le sens que revêt le mot "crise". Il est fréquent par exemple de le voir employé lorsqu'il est fait référence au corps d'un point de vue métaphorique. Le corps social, à l'instar du corps humain, est dit alors faire l'objet de dysfonctionnements et nécessiter une prise de décision, notamment politique, qui prescrive, à la manière d'une ordonnance, des remèdes pour lutter contre une pathologie. Dans la mesure où la crise définit une situation d'incertitude due à une rupture dans le cours régulier des événements qui nécessite une résolution urgente, ce paradigme peut s'étendre bien au-delà des sciences médicales et juridiques et intéresser aussi bien les sciences politiques que les sciences sociales.

Sans doute est-ce aussi en partie à cause de cette double étymologie que les réflexions sur la crise soulèvent une série de questions déconcertantes

²² Voir, par exemple, les entrées "κρίσις" dans le dictionnaire grec – français Bailly (2000, 1137) et "crise" dans les dictionnaires de philosophie, Blay (2003, 221-222) et Auroux (1990, 509 ss).

et quasi-aporétiques. En tant que rupture d'un ordre établi, la crise est-elle un évènement extraordinaire et imprévisible, ou bien est-elle cyclique et structurelle? A-t-elle une valeur positive dans la mesure où elle produit un nouvel équilibre, ou ne peut-elle avoir qu'un sens négatif en produisant instabilité et conflit? Si elle peut être rapprochée des thèmes de l'émergence, du conflit, de l'émancipation, on peut également se demander si elle est synonyme de progrès ou si elle conduit au contraire à une régression. Est-il possible de sortir de la crise ou est-elle devenue désormais un état de fait indépassable qui, loin de correspondre à un état d'exception, s'avère être le dispositif dont les gouvernements se servent pour mettre en place des politiques inédites? Peut-on considérer le concept de crise comme une catégorie toujours féconde d'un point de vue analytique ou bien a-t-elle perdu sa rigueur conceptuelle – aussi bien sur les plans descriptif que normatif, explicatif que compréhensif – en raison de l'usage abusif qui en a été fait? Enfin l'expérience longue des crises qui caractérise le présent pose la question de savoir quels sont leurs débouchés possibles: une crise est-elle le signe avant-coureur d'une catastrophe irréversible, comme le répètent les théories de l'effondrement (dites collapsologie) en éthique environnementale? Ou bien, au contraire, les crises sont-elles l'occasion de donner une impulsion nouvelle à des recherches visant à améliorer des conditions jusqu'alors très difficilement supportables?

Le présent dossier se propose d'interroger la pertinence du concept de crise de nos jours et de mettre en perspective ses différents usages.

La première section, intitulée "Les crises du XXI^e: des crises de société nouvelles?" interroge la spécificité de crises mondiales récentes dont l'irruption et la propagation ont pris de cours toutes les populations du globe: la pandémie de Covid-19 et la crise financière de 2008. Si la contribution d'Elsa Bansard interroge la manière dont la crise sanitaire a très vite été perçue comme globale sous l'effet du lexique qu'ont mobilisé les recherches en sciences humaines, Étienne Balibar met au jour un lien de causalité étroit entre la gestion de la pandémie et l'aggravation de tensions politiques persistantes. L'idée que la gestion de la crise sanitaire a eu des répercussions sur des modes de gouvernance fait écho au texte de Marie Goupy qui analyse la manière dont les divers gouvernements ont développé des "pouvoirs de crise" pour répondre à la crise financière de 2008.

La deuxième section du dossier, dont le titre est "Les crises du politique, menaces pour la démocratie", fait écho à ces éléments d'analyse sur les crises politiques et dégage des pistes de réflexion pour mieux saisir la particularité des crises de la démocratie dans le contexte présent. L'article de Rainer Forst met en lumière la division interne des démocraties actuelles

et soutient l'idée d'une dialectique entre deux pôles opposés correspondant à une fracture sociale. Questionnant l'histoire de la philosophie politique pour interpréter notre présent, le texte de Sabina Tortorella revient sur deux approches concurrentes de la crise de l'autorité en politique, développées respectivement par Hannah Arendt et Alexandre Kojève.

Toujours dans l'idée de révéler l'actualité de théories du XX^e siècle antérieures aux événements complexes qui se déroulent aujourd'hui, le troisième ensemble d'articles, rassemblés sous le titre "Perspectives marxistes: de la crise du capitalisme à la crise environnementale", met en dialogue deux perspectives de critique sociale inspirées de Marx. Le texte de Galatée de Larminat revient sur le lien établi par Gramsci entre la notion de crise et celle d'hégémonie, en se penchant sur les multiples formes que revêt la crise, notamment en tant que crise organique, et en signalant les enjeux de la philosophie de la praxis pour le présent. De son côté, Franck Fischbach montre de quelle manière les théoriciens de l'école de Francfort, en ayant pour cible principale les pathologies dues au capitalisme tardif, élaborent de manière originale l'idée d'un rapport à la nature et offrent des ressources critiques pertinentes pour analyser la crise environnementale actuelle.

Le dernier volet du dossier, "Épistémologies de la crise: entre modernité et postmodernité", cherche à savoir de quelles manières la notion de crise peut être une clé de compréhension des temps présents. S'il y a une temporalité propre à la crise dans la rupture qu'elle introduit selon Nicolas Piqué, le sens de notre époque mouvementée et chaotique trouve peut-être une intelligibilité dans une lecture postmoderne refusant un fondement métaphysique stable – comme Giulia Bergamaschi invite à se le demander. Il reste néanmoins plausible que certaines tendances à l'évolution sont, par manque de recul, perçues un peu hâtivement comme des crises sociales, là où elles témoignent de réactions et d'adaptations à des conditions nouvelles comme permet de le comprendre le lexique des systèmes sociaux de Niklas Luhmann qu'étudie l'article d'Eugenia Gaia Esposito.

À travers ces différentes contributions, le dossier *Temps de crise(s)* examine les sens et la portée de la notion de crise en confrontant ses usages les plus récents à une approche historico-philosophique dans l'idée de mettre au jour les enjeux de cette catégorie, devenue apparemment triviale, pour la philosophie politique et la théorie de la connaissance. Qu'elle soit vectrice d'une libération ou au contraire d'une décadence, voire d'une ruine, ou qu'elle soit inattendue ou annoncée, chronique ou soudaine ou encore désirée ou redoutée, la crise semble être l'horizon au sein duquel nous sommes obligés de nous penser. Ce constat nous exhorte, aujourd'hui plus que jamais, à interroger et à mettre en perspective ce concept, et cela au

premier chef pour que la philosophie, qui ne peut pas dire “comment le monde doit être”, car elle vient “toujours trop tard”, puisse au moins encore revendiquer d’être “son temps appréhendé en pensées”²³.

Bibliographie

- Arendt H. (1972), *La crise de l'éducation*, in *La crise de la culture*, Paris: Folio, 223-252.
- Auroux S. (1990) (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle: Les notions philosophiques*, tome I, Paris: PUF.
- Bailly A. (2000) (dir.), *Dictionnaire grec-français*, Paris: Hachette.
- Bourg D. (2013), *Peut-on encore parler de crise écologique?*, in “Revue d'éthique et de théologie morale”, 276: 61-71.
- Brunner O., Conze W., Koselleck R. (1982) (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Debauche E., Dubois E., Leblanc P. (2011), *La crise: quelles conséquences durables sur la croissance, l'emploi et les finances publiques?*, in “Revue d'économie financière”, 103: 41-58.
- Diderot D. (1877), *Œuvres complètes*, vol. 20, dir. J. Assézat et M. Tourneux, Paris: Garnier frères.
- Dollfus O. (2007), *La mondialisation*, Paris: Presses de Sciences Po.
- Ehrenberg A. (2020), *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris: Odile Jacob.
- (2012) *La Société du malaise*, Paris: Odile Jacob.
- Habermas J. (1978), *Raison et légitimité: Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, trad. fr. J. Lacoste, Paris: Payot.
- (1988), *Le discours philosophique de la modernité*, trad. fr. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris: Gallimard.
- Hegel G.W.F. (1970), *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, in *Premières publications*, trad. fr. M. Méry, Gap: Éditions Ophrys.
- (2006), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin.
- (2013), *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. J.-F. Kervégan, Paris: PUF.

²³ Hegel (2013, 132-134).

- Herder J.G. (1877-1913), *Briefe zur Beförderung der Humanität. Anhang: zurückbehaltene und 'abgeschnittene' Briefe (1782-1797)*, in *Sämtliche Werke*, vol. 18, dir. Bernhard Suphan, Berlin: Weidmann.
- Morin E. (1976), *Pour une crisologie*, in "Communication", 25: 149-163.
- Nobre M. (2022), *Limits of Democracy: From the June 2013 Uprisings in Brazil to the Bolsonaro Government*, Springer.
- Ricoeur P. (1988), *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?*, in "Revue de théologie et de philosophie", 120: 1-19.
- Rousseau J.-J. (1961), *Émile ou De l'éducation*, Paris: Garnier.
- Urbinati N. (2019), *Me the People: How Populism Transforms Democracy*, Harvard University Press.

Mi-temps de la crise.

Expériences, questions, anticipations

Étienne Balibar

Interval of the Crisis. Experiences, Questions, Anticipations¹

Abstract: Written in the midst of the pandemic in 2020, this article aims to interrogate the current period of crisis and its challenges from the double meaning of the Greek term, thus highlighting the close links between medicine and politics. In the first part, the contribution focuses on the emergence of protests against state racism in the United States and on the “Black Lives Matter” movement, which is interpreted as a resurgence in nowadays politics and considered revolutionary in its radical non-violent character. The second part concentrates on public health services. In this context, the health crisis appears to be an opportunity to question the need for a welfare state at the present time and reveals the tension between the vertical logic of the state and the horizontal logic of the commons. The article concludes with a reflection on the economic crisis and its social consequences with the purpose of questioning the future of neoliberal capitalism and the catastrophic effects of industrial civilisation on the environment.

Keywords: Pandemic; Politics; Public Service; Neoliberalism; State.

Le temps pour comprendre.
Jacques Lacan

“Crise”: tel est donc le nom généralement admis pour ce que nous sommes en train de vivre. Mais que veut-il dire? Est-ce que, d’ailleurs, il peut avoir le même sens pour tous, indépendamment de nos professions, de notre âge, de notre sexe ou de notre race, du pays où nous vivons et finalement de notre place dans le monde? Est-ce qu’il conserve aujourd’hui le sens que

* Département de Philosophie, Unité de recherche Sophiapol, Université Paris Nanterre (etiennibalibar@orange.fr; ORCID: 0000-0003-1754-8200).

¹ Ce texte est l’adaptation française développée de ma conférence pour la London Critical Theory Summer School 2020 Virtual Programme, Institute for the Humanities, Birkbeck College, London, 3 juillet 2020. [NdÉ. Il est paru dans la revue *AOC – Analyse Opinion Critique* en trois livraisons successives en 2020. La traduction italienne réalisée par G. Carrozzini a été publiée sous le titre *Al cuore della crisi* chez Castelvechi Editore en 2021. Nous remercions l’auteur pour l’accord donné à sa publication].

lui avaient conféré ses usages historiques antérieurs, constamment renouvelés depuis que la pensée grecque classique a fait de la *krisis* une grande catégorie de la médecine et de la politique? Rien n'est moins sûr mais – il est intéressant de le noter ici d'emblée – les deux usages originels, entre lesquels régnait une analogie liée à l'idée d'une urgence appelant une décision, semblent aujourd'hui devoir en quelque sorte fusionner en une figure unique. Un des objectifs de cette conférence sera de remettre en jeu la signification de ce que nous appelons une "crise", en tirant avantage (mais aussi en courant le risque) de ce qui est essentiellement une *expérience incomplète*, donc intrinsèquement équivoque. Le "moment de conclure", comme disait Lacan, n'est évidemment pas arrivé, bien qu'il nous importe essentiellement, vitalement, de chercher à penser ce qui nous arrive. Je ne veux pas, cependant, dissenter abstraitement sur ce point, et j'essayerai plutôt d'en dégager quelques déterminations qui me semblent incontournables en effectuant les détours nécessaires pour y parvenir.

J'examinerai successivement trois points, associant chaque fois une question générale et le rappel d'un trait saillant de notre expérience actuelle, singulière et contingente. Je commencerai par la fin: savoir *ce que devient la politique dans la crise*, en prenant pour témoin le surgissement inattendu des manifestations contre le racisme d'État aux États-Unis et ailleurs, et le sens qu'on peut conférer au fait que le mot d'ordre "Black Lives Matter" résonne ainsi à travers le monde en proie à la pandémie. Je ne dis pas que cela change tout, mais quand même... Je continuerai en discutant de l'importance des "services publics" (en particulier bien entendu des services de santé publique), dont la redécouverte à l'occasion de la crise sanitaire et l'unanimité dont ils font l'objet n'en recouvre pas moins, semble-t-il, une opposition de principe et de normativité entre deux "idées" directrices: celle de l'État, et celle du Commun. Enfin je me tournerai vers la question de la crise économique, dont la violence annoncée sera d'autant plus grande qu'elle n'est pas *purement* économique, et j'évoquerai le débat qui se développe dans les cercles de pensée critique à propos de l'avenir du capitalisme "néolibéral", où il fait l'objet d'anticipations opposées entre elles, à partir de prémisses pourtant en partie communes. Chacune de ces questions appellerait évidemment de longues discussions, respectueuses de leur complexité, dont ce n'est pas ici le lieu. Leur choix n'est pas arbitraire à mes yeux, mais ne prétend nullement à l'exhaustivité. Il n'est même pas certain que j'en aie toute la compétence. Mais je ne veux pas me dérober à l'urgence qui nous est commune et qui dicte, en quelque sorte, le programme de notre "symposium" virtuel. Je tenterai donc, à mes risques et périls, d'esquisser quelques analyses et de dessiner un cadre d'interprétation.

Ainsi que j'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de le dire, il me semble que ce qui commande en ce moment toutes nos réflexions et propositions est la conscience qu'il faut avoir de *l'incertitude absolue* de la situation où nous sommes, et dont tout montre que la fin n'est pas proche. Cette conscience s'impose d'autant plus que, conformément à la nature même d'une "pandémie", mondiale par définition, nous voulons voir les choses à l'échelle de toute la planète. Dans le monde, tout près ou très loin (ces distances ayant une signification symbolique plutôt que réelle, dès lors qu'on vient de Chine ou du Brésil en quelques heures, sans trop savoir de quoi l'on est "porteur"), le développement du Covid-19 se poursuit, il n'a même pas atteint son maximum. Là où la contamination a été à peu près contrôlée (souvent à un coût humain très élevé), le virus continue de circuler et provoque à l'occasion des recrudescences. Ailleurs l'infection est en pleine augmentation. Les frontières que l'on a reconstituées ou fortifiées ne constituent manifestement que des obstacles imparfaits et provisoires à sa propagation. Les remèdes et les vaccins (qui donnent déjà lieu à une féroce concurrence et à une surenchère d'annonces publicitaires) ne sont toujours pas en vue. Tout cela entretient l'incertitude et l'inquiétude. Mais celle-ci vient aussi du fait que la crise économique, dont personne ne doute qu'elle sera violente (certaines parties du monde, certaines activités, certaines classes sociales étant, en réalité, déjà frappées), n'a pas encore dévoilé ses caractéristiques². En Europe particulièrement (où je continuerai de compter la Grande-Bretagne) elle est contenue – mais pour combien de temps? – par un train de mesures "exceptionnelles" de politique monétaire et financière (j'y reviendrai plus loin): mais le débat déjà fait rage quant à la question de savoir comment ces mesures pourront être supportées ou remboursées par des économies nationales que menacent une avalanche de "programmes sociaux" et de faillites, consécutives à l'interruption des opérations commerciales et à la rupture des chaînes de valeur... Ce qui veut dire aussi que pour des millions de gens la vie va devenir très incertaine, cette fois au sens des moyens d'existence, avec des effets moraux et politiques que peut-être nous ne soupçonnons même pas. Toutes raisons qui font que je me méfie énormément de ce qu'on pourrait appeler les exercices de "résolution anticipée de la crise", dont les exemples pourtant foisonnent.

D'autre part (mais ceci n'est au fond que la même idée, exprimée dans des termes plus spéculatifs) je suis persuadé que toute interprétation de

² Tooze (2020) affirme que "we've never seen a shock like this on this scale, of this suddenness, of this sharpness, and this generality across the entire world economy".

notre situation *in tempore reali* doit prendre en compte les déterminations contradictoires qui se présentent simultanément, et se garder d'atténuer leur conflit. Observant le développement de la crise en même temps que nous la vivons, cherchant à la fois à mobiliser les ressources théoriques que nous avons en réserve et à apprendre de la crise elle-même comment nous en servir, nous nous trouvons écartelés entre des *orientations contraires*. Par exemple nous nous rendons compte que c'est un passé ancien, voire très ancien qui resurgit lorsqu'une grande épidémie force une société (et *a fortiori* le monde entier) à suspendre ses activités et à confiner ses membres, ce pourquoi les historiens et les anthropologues mettent nos réactions en regard de celle des contemporains de la Peste Noire ou de la Grippe "espagnole". La comparaison se fait sur toute l'étendue de l'espace planétaire, mais aussi sur tout le cours de l'histoire (occidentale au moins)³. Mais au même moment, dans un contexte que la catastrophe écologique en cours a déjà transformé irréversiblement, la découverte du fait que l'origine de la pandémie est très probablement dans le franchissement d'une "barrière d'espèces", par un virus qui profite ainsi des conséquences de la destruction des derniers espaces vierges de la planète, nous fait pressentir que nous vivons *déjà* dans un monde à venir, où l'existence sera rendue très difficile en particulier par les conséquences du productivisme agricole et industriel. On nous dit aussi que ce monde sera (pour certains au moins) celui du "télétravail" (et du téléenseignement) généralisé, auquel soudain la pandémie apporte un coup de fouet décisif... Vivons-nous donc un retour au passé, ou une initiation au futur? Aussitôt, cependant, nous sommes amenés à nous dire que tout jugement sur ces événements "globaux" risque d'être faussé par un point de vue purement européen et eurocentrique. Vue d'Afrique, cette combinaison d'archaïsme et de futurisme n'apparaîtrait probablement pas aussi paradoxale, puisque le développement de "zoonoses" meurtrières n'y est pas quelque chose de nouveau, et que cette expérience déjà longue semble y avoir développé un savoir collectif que nous n'avons pas des moyens de protéger une population, en dépit de la misère des équipements médicaux. A coup sûr donc la crise n'efface pas les différences locales et culturelles, mais elle juxtapose violemment les contagions planétaires et les effets de territoire, comme dirait Bruno Latour. Nous voyons enfin les réactions de nationalisme et de xénophobie se heurter à d'intenses sentiments de *voisinage* et de solidarité avec le "prochain" dont

³ Dans une étude très intéressante, publiée peu après le début de la pandémie, Jérôme Baschet (spécialiste de l'histoire du Moyen-Age et compagnon fidèle des "Zapatistes" du Chiapas), a aussi évoqué les effets génocidaires sur les populations du continent américain des germes "européens" apportés par les conquistadores (Baschet 2020).

les frontières, les trajets se redessinent. En somme (j'essayerai d'y revenir en conclusion), la crise affecte en profondeur la psychologie des sujets humains que nous sommes, faisant l'épreuve de la vulnérabilité aussi bien que celle de la dépendance mutuelle et des antagonismes. Mais elle nous oblige d'autant plus à *objectiver notre condition*. En particulier elle nous amène à nous voir comme les membres d'une seule et même *espèce humaine*: cette notion cesse pour de bon de ne désigner qu'une entité morale ou une similitude abstraite de notre héritage génétique, elle en vient à désigner une *population* ou une "multitude" effectivement unifiée. Pour autant, la politique et l'éthique de cette multitude, donc la façon dont elle devrait se gouverner ou se laisser gouverner dans son propre intérêt par quelque autorité universelle ou planétaire, demeurent totalement énigmatiques⁴.

Gardant à l'esprit ces prémisses, j'essayerai maintenant d'aborder dans l'ordre les trois questions que j'avais annoncées.

1. La politique revient comme on ne l'attendait pas

Je le dis tout de suite, pour moi la révolte en cours aux États-Unis des citoyens Noirs contre les violences policières et les crimes impunis (couverts par l'État) dont ils sont les victimes, à la suite du meurtre de George Floyd, à laquelle le mouvement "Black Lives Matter" a fourni son langage et son impulsion, n'a rien d'un événement *local*. Ce n'est pas seulement un des mouvements sociaux les plus significatifs de la période actuelle, avec de profondes racines dans l'histoire américaine, c'est un événement qui vient *en temps réel* modifier toute notre compréhension de la crise sanitaire et de ses implications pour la cité. Dans mon langage (dont je n'ai pas le monopole), ce mouvement a le caractère d'une *insurrection*: soulèvement en masse de citoyens ordinaires contre un ordre social insupportable enraciné dans les institutions et les représentations, pour exiger des changements radicaux ("spirituels" aussi bien que "matériels") dans la constitution de la société. Ils n'acceptent plus de voir, de génération en génération, certains citoyens soumis par le système et la "gouvernementalité" dominante à l'arbitraire, au mépris et à la violence des autres. Bien sûr cette insurrection peut échouer à atteindre tous ses objectifs, qui se précisent au fur et à mesure, elle peut être l'objet d'une brutale répression: cela dépendra entre autres des conditions que va créer le développement de la crise elle-même. Mais sa puissance a fait voler en éclat des représentations et des pratiques invétérées. Il est certain qu'il y aura un avant et un après 2020 dans l'his-

⁴ Voir les propositions volontairement "utopiques" de Chemillier-Gendreau (2020).

toire de la civilisation américaine (qui influence le monde entier). C'est pourquoi je dis que les participants du mouvement sont des "insurgés", au sens historique et politique du terme.

Plusieurs aspects doivent immédiatement nous frapper. Le premier, c'est le caractère essentiellement *non-violent* de ce mouvement (car je ne considère pas comme faisant partie du mouvement, qui les a massivement désavouées, quelques brutalités au cours des manifestations, en réponse à celles de la police, et surtout je ne considère pas comme telles les "pillages" et les destructions de propriété matérielle, qu'il est obscène de comparer à des violences contre des personnes). Dans une terminologie dont je m'étais déjà servi il y a quelques années, je dirai que ce mouvement *civique* effectue aussi une démonstration de *civilité*, parce que son but est de contrer *par d'autres moyens* la violence systémique qu'incarnent les actions meurtrières des forces de police contre les Noirs et plus généralement les personnes de couleur. Suivant les analyses de Bernard Harcourt, nous pouvons ici rappeler que la militarisation de la police américaine a franchi de nouveaux degrés dans la dernière période: c'est pourquoi les appels des manifestants à "dissoudre" les unités de police racistes (désormais formulés dans le vocabulaire de l'*abolition* qui renvoie à la lutte historique contre l'esclavage) visent aussi plus généralement les structures d'extrême violence qui font corps avec les inégalités et les discriminations dans toute la société⁵. Mon hypothèse est que cette politique de civilité ou d'*anti-violence* est l'une des plus révolutionnaires qui soient dans le monde d'aujourd'hui, où la violence structurelle est omniprésente.

Mais d'autres traits du mouvement ont une portée révolutionnaire. Il s'agit bien d'une "révolution culturelle", qui par beaucoup d'aspects fait penser à la vague des années 60 à travers le monde ("68"), en ce sens que (à l'égal du féminisme) elle force nos sociétés à réexaminer leur histoire, indissociable de l'esclavage et de la colonisation, en remettant en question les grands récits et les symboles officiels, les références éducatives, et la légitimité des hiérarchies et des rapports de pouvoir "établis". On passe de là tout naturellement à la dimension populaire (je ne dis pas "populiste") du mouvement: l'insurrection vise spécifiquement l'oppression raciale, son fer de lance est donc tout naturellement la jeunesse afro-américaine qui ne la supporte plus, mais elle réunit et mobilise des Blancs autant que des non-Blancs, en fait des individus de toutes couleurs et d'un grand nombre de conditions sociales. Elle fait surgir un peuple. Et (autre élément d'ana-

⁵ Voir Harcourt (2018). Il y a des degrés d'un pays à l'autre, mais la tendance à la militarisation de la police est omniprésente, elle se manifeste aussi en France au niveau des armements et des tactiques de répression des manifestations.

logie avec 68) elle s'avère "contagieuse" au-delà des frontières américaines, soulevant partout l'enthousiasme et provoquant l'émulation dans d'autres régions du monde où existent des situations semblables, avec leurs spécificités historiques (je pense évidemment à l'exemple français, tout aussi conflictuel que l'exemple américain, où le cas d'Adama Traoré a été mis symboliquement en parallèle avec celui de George Floyd, ce que certains ont jugé abusif, mais qui me paraît légitime si on respecte les proportions).

On dira que tout cela n'est pas faux, mais que le rapport avec la pandémie résulte en fait d'une coïncidence: le conflit racial aux États-Unis (et ailleurs) a d'autres causes bien plus anciennes, et la pandémie tout au plus a fourni une *occasion* dont le caractère dramatique a aidé à lui conférer une plus grande résonance morale et politique. Les Noirs américains se sont trouvés en quelque sorte, de façon visible, "entre deux morts"⁶. Peut-être, mais je crois qu'on peut identifier une corrélation plus étroite. Et j'en donnerai deux preuves:

– premièrement, nous pourrions dire que la simultanéité de la crise et de l'insurrection est révélatrice d'une *structure anthropologique profonde* de la crise elle-même. On a vu tout de suite – nonobstant les proclamations du type: "nous sommes tous également menacés, donc nous devons faire front dans l'unité, voire l'unanimité" – ce fait massif (qui est désormais vérifié par l'analyse statistique et sociologique) que la crise sanitaire n'affecte pas tous les groupes humains de la même façon: au contraire, elle souligne et accentue toutes sortes d'inégalités économiques, territoriales, professionnelles, et singulièrement les inégalités de genre et de race (qui ne sont pas indépendantes les unes des autres, mais "intersectent" systématiquement). Cela tient au fait que la contagiosité et la létalité du virus dépend de "comorbidités" socialement déterminées, qui renvoient aux conditions de vie précaires, à la pauvreté, à l'exercice de certains métiers, à la relégation urbaine. Et cela tient au fait que les mesures prophylactiques imposées à la population pour "contenir" et "neutraliser" la virulence du Coronavirus, dont il ne s'agit pas ici de contester la légitimité de principe, ne s'appliquent pas de la même façon à tous les groupes et ne les protègent pas également⁷. Elles tendent même à ajouter de nouvelles formes de dis-

⁶ Expression que je détourne de Lacan (1986) dans son commentaire d'Antigone, cfr Lacan.

⁷ Je n'aborderai pas ici la question, qui a été chaudement débattue (et le demeure) de savoir si les procédures informatisées de contrôle des déplacements et des contacts individuels pour "tracer" les contagions possibles, instituées ou annoncées ici ou là (en France, elles sont semble-t-il été passivement refusées par la majorité des citoyens, pour des raisons qui tiennent peut-être autant à la facilité qu'à l'objection de principe) constituent ou non une menace durable pour les libertés fondamentales. En deux

crimination “conjoncturelle” aux discriminations “structurelles”. Qui est forcé de continuer à travailler et à s’exposer quand toute une partie de la population “se confine” et s’installe dans le télétravail? Les aides-soignants, les éboueurs, les cuisiniers, les livreurs, les agents de nettoyage, dont une grande partie appartiennent aux minorités discriminées. Qui habite dans des logements exigus et insalubres où le virus circule mieux? les mêmes évidemment. Je ne vois pas du tout là un simple phénomène statistique (on sait que le taux de mortalité des Noirs américains au coronavirus est de trois à quatre fois celui du reste de la population). Je dirai plutôt que, sous nos yeux, différents types et degrés d’inégalité sociale se transforment en “vies précaires” (Judith Butler), venant *subdiviser la condition humaine* dans son rapport à la maladie, à la mort et à la survie. J’ai appelé cela ailleurs une *différence anthropologique* (non pas au sens de la différence entre l’humanité et les autres espèces, mais au sens d’une différence *au sein de l’espèce humaine* qu’il est à la fois impossible d’effacer et de justifier). Or il est clair que les discriminations raciales (ou quasi-raciales: pensons à la condition des musulmans en Inde) sont *déjà* des différences anthropologiques en ce sens, de telle sorte que les aspects sanitaires, économiques et anthropologiques de la crise se “médiatisent” les uns les autres, et engendrent un seul processus auto-entretenu.

À l’occasion de la crise sanitaire, bien qu’à des degrés très divers selon les lieux, ce processus révèle une *gouvernementalité déficiente* en matière de santé publique (et d’autres services sociaux: j’y viens dans un instant)⁸. L’impression générale (qui me semble juste) est que, chez nous du moins,

mots cependant je récusé les comparaisons hyperboliques avec les systèmes concentrationnaires, mais je prends très au sérieux l’idée de l’entrée, à la faveur de la pandémie, dans une “société de contrôle” (Deleuze), déjà plus avancée dans certains secteurs et dans certains pays.

⁸ A des degrés très divers: il me semble que la constatation vaut pour les régimes “populistes” ou “illibéraux” en Europe et en Amérique Latine comme pour les “démocraties pluraliste” dans lesquelles nous vivons (malgré la mise en place de l’état d’urgence ou peut-être à cause de lui), pour les “théocraties” et dictatures militaires du Moyen Orient, ou pour le gouvernement autocratique et de plus en plus chaotique du Président Trump. Le contre-exemple semble être, sous bénéfice d’inventaire, la “discipline” asiatique et allemande. La Chine où le virus a été contenu par une rigoureuse mise en surveillance de la population, effectuée région par région, constituant le cas le plus complexe mais aussi le plus énigmatique, puisque tout ce qui s’y passe n’est pas entièrement accessible. Je ne doute pas que la représentation qu’on s’en fait en Europe et aux États-Unis ne soit chargée de préjugés “orientalistes”, mais je ne suis pas prêt comme certains à *inverser* la matrice épistémologique pour expliquer que la crise du coronavirus est en train de démontrer la supériorité des “régimes autoritaires orientaux” sur les “démocraties occidentales” en termes d’efficacité, et donc de *output legitimacy* (cfr. Mérieau 2020).

ceci trouve son origine dans les politiques néo-libérales et la transformation du capitalisme lui-même qu'elles ont engendrée après le "moment 68", puisque leur objectif était de démanteler là où ils existent les systèmes de sécurité sociale et les services sociaux, et d'empêcher leur développement là où ils sont inexistantes ou embryonnaires, afin de maximaliser un "capital humain" à la fois hyper-individualisé et hyperconcurrentiel (Margaret Thatcher ne se lassait-elle pas de répéter qu'il "n'existe rien de tel que la société", ce qui veut dire en clair qu'il faut dissoudre les institutions qui l'incarnent...). En tout cas elles ont tout aggravé. Or cette révélation a entraîné immédiatement une réflexion et des conséquences politiques: c'est pourquoi on peut penser que la pandémie crée les conditions nécessaires (mais évidemment non suffisantes) pour que (comme dit un appel initié en France par Ludivine Bantigny et d'autres)⁹ se "fédèrent" des mouvements de contestation du système ou que se nouent entre eux, comme disait Ernesto Laclau, des "chaînes d'équivalence". Ce paradoxalement détermine une *repolitisation* de la société qu'on disait "postdémocratique" ou "dépolitisée" par l'individualisme et la montée d'une gouvernance technocratique. Le mouvement antiraciste d'origine américaine, dans lequel je propose de voir une insurrection pacifique, en est une illustration. Il y en a d'autres évidemment (dont, c'est encore à voir, le mouvement écologique transnational de la jeunesse), mais il est hautement significatif que s'y retrouvent les déterminations anthropologiques (l'incertitude et la différence de nos rapports à la vie et à la mort) avec des protestations sociales contre la dégradation des modes d'existence, et des exigences de transformation de l'autorité et du mode de gouvernement. J'en viens alors à mon second point.

2. Entre l'État et le Commun: le service public

Il s'agit ici de décrire ce qui m'apparaît de plus en plus comme une dimension stratégique de notre expérience de la crise, dont la discussion ne peut qu'avoir de grandes conséquences sur l'appareil théorique au moyen duquel nous analyserons les conflits, les alternatives dont se tissera "le politique" dans la période qu'ouvre la crise (en particulier notre conception de l'État et de son rapport à la société). Je vois en effet cette période, hypothétiquement, comme une longue *phase de transition*, dont nous pouvons observer aujourd'hui les conditions de départ, mais dont le cours à venir est imprévisible. C'est ce qui fait que j'attache autant d'importance à identifier

⁹ A propos de "Se fédérer", voir: <https://www.politis.fr/articles/2020/05/se-federer-41956/>

dans la conjoncture (comme disait Foucault) des “points d’adversité” et des “points d’hérésie” symptomatiques que le développement de la pandémie et de ses conséquences sociales fait peu à peu venir au jour.

Le premier symptôme à relever est ce que j’appellerai *la crise dans la crise*: c’est le fait que les *services publics* – à commencer par la santé publique, mais ce n’est pas le seul en cause – sont apparus plus que jamais (ou sont réapparus) comme d’essentielles conditions de notre survie individuelle et collective, ou des relations mêmes que nous nouons entre nous pour continuer à vivre “humainement”. Mais dans le même temps ils se sont avérés être des institutions instables, pleines de contradictions, dont le fonctionnement relève de logiques incompatibles entre elles. Or ces logiques ne sont pas purement *techniques* ou administratives, ce sont des logiques *politiques* au sens plein du terme, qui divisent leurs défenseurs et leurs porteurs: *logique de l’action publique* dont le sujet est l’État, du financement par ses caisses à la gestion par ses représentants, de la protection des individus par l’État “Léviathan” et par conséquent aussi du contrôle disciplinaire exercé par son administration sur leurs conduites; ou bien *logique de solidarité sociale* “horizontale”, de coopération égalitaire et de services réciproques, pour laquelle il me semble qu’on a tout intérêt à utiliser la catégorie élaborée – à partir d’anciens modèles remis à jour – par Michael Hardt et Antonio Negri (ainsi que d’autres penseurs contemporains qu’on peut appeler génériquement “néo-communistes”): celle du *commun* (*Common, Commonwealth*). Cette tension se fait sentir parfois très vivement, mais ne se résout pas aisément: je voudrais expliquer brièvement pourquoi, et aussi en quoi elle peut être porteuse d’innovation historique¹⁰.

Chacun à sa façon, des pays comme la France (avec son “Assistance Publique” et ses “Centres Hospitaliers Universitaires”) et la Grande Bretagne (avec son “National Health Service”) s’enorgueillissent d’avoir mis en place au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale des services de santé publique qui prenaient la relève d’institutions privées ou mutualistes antérieures, en les élevant à un niveau supérieur. Ils comportent à la fois un régime de “couverture universelle” des dépenses médicales et un réseau très dense d’établissement de soins accessibles à tous, sans oublier les institutions de recherche fondamentale et appliquée en médecine et en biologie qui en dépendent. Et le sentiment que nous avons aujourd’hui, au cœur de la crise, c’est que, sans doute, les moyens dont dispose l’institution pour “rendre service” à la collectivité dans une situation d’urgence avaient été

¹⁰ Je reprends ici, en les résumant et en les ajustant, des idées déjà développées dans mon article (2020), *L’État, le Public, le Commun: trois notions à l’épreuve de la crise sanitaire*, paru dans Jacquemain (dir.).

gravement endommagés par les politiques de privatisation, de sous-investissement dans la santé publique, et d’assujettissement des établissements hospitaliers aux normes de gestion “modernes” (*new public management*) qui recherchent la rentabilité. Dans le cas français en particulier ceci a conduit à une pénurie dramatique de lits d’hôpital, de matériel respiratoire, de tests virologiques et de masques de protection, sans oublier la liquidation de programmes de recherche, plus ou moins bien couverts par des mensonges d’État¹¹. Pourtant l’institution a tenu le choc et elle s’est avérée irremplaçable: elle a sauvé des milliers de vies et “soigné” la population au sens complet du terme¹². Il n’apparaît pas clairement pour autant s’il faut attribuer cette capacité de soin au fait que le service public, en raison de son administration par l’État (et de son incorporation à la “fonction publique”), demeure relativement isolé des intérêts privés (ce n’est pas toujours le cas, on le sait, de la pratique hospitalière) et protégé par rapport à la logique du marché et de la concurrence, ou s’il faut créditer avant tout l’endurance et la créativité des équipes soignantes forcées de pallier les contradictions et les erreurs du gouvernement, autrement dit mettre en valeur leurs capacités *d’initiative autonome* soutenues par la confiance et la solidarité des citoyens. C’est le point qu’il faut éclaircir, mais qui requiert quelques préliminaires.

Ne perdons pas de vue qu’il y a beaucoup de services publics, très différents les uns des autres par leurs fonctions et leurs histoires à chaque fois singulières (différences qui s’accroissent encore d’un pays à l’autre). Certains services publics sont décentralisés (notamment s’ils relèvent d’administrations municipales)¹³, d’autres au contraire hautement centralisés, au moins formellement (ainsi, en France, l’Education nationale, bien qu’elle n’ait pas le monopole du service qu’elle assure). Ils “servent” le public en des sens très différents, parfois opposés entre eux: fournissant des ressources, des enseignements et de l’aide, ou bien imposant des normes, des contraintes disciplinaires. Dans cette crise on a vu la complémentarité

¹¹ Pour les programmes de recherche en virologie, voir le témoignage qui a fait date de Canard (2020).

¹² Si on laisse de côté, cependant, le cas des Ehpad, déjà largement privatisés, où a eu lieu une véritable hécatombe, elle aussi camouflée aussi longtemps que possible. Et celui des demandeurs d’asile, et celui des prisonniers...

¹³ Je dois laisser de côté ici une comparaison avec l’Allemagne, dont je n’ai ni la place ni tous les moyens: je rappelle néanmoins qu’on a beaucoup souligné, à propos des raisons de la “performance” globalement supérieure de ce pays par rapport à la France dans la phase aiguë de l’épidémie, l’effet bénéfique de la décentralisation des services de santé par *Länder*, qui n’a pas empêché le gouvernement fédéral de jouer un rôle de coordination et d’incitation à la distanciation sociale.

des deux, puisqu'il fallait confiner en même temps que soigner. On peut donc parler de deux types idéaux: à une extrémité le service public de la police, à l'autre extrémité le service de l'éducation ou de la culture¹⁴... Ce qui, néanmoins, fait le caractère exemplaire sinon unique du service de *santé publique* considéré dans toutes ses composantes, c'est qu'en réalité il ne repose pas sur une seule hiérarchie administrative. Pour pouvoir remplir sa fonction sociale, le service public ici doit réunir et organiser un immense réseau de fonctions et de professions diverses, qui est coextensif avec la société tout entière. Il associe de proche en proche toutes sortes d'agents, dont le statut et les rémunérations sont évidemment très inégaux: des médecins, des universitaires, des chercheurs, des administrateurs, mais aussi des infirmiers et infirmières, des personnels de restauration et de nettoyage, des ambulanciers et des soignants à domicile, des assistantes sociales, etc. Tous ces agents, dont chacun à sa place et doit pouvoir compter sur tous les autres au moment nécessaire, constituent une sorte d'image en réduction de la société, avec ses différences de qualification, ses oppositions de classe, de sexe et de race. Les serviteurs du public vont du "grand" épidémiologiste aux "petites" femmes de ménage... Il suffira de rappeler ici qu'au pic de la crise hospitalière, le pays tout entier a pris conscience de ce qu'il ne voulait pas toujours voir: la fonction stratégique des fameux "premiers de corvée", parmi lesquels un très grand nombre de femmes et de travailleurs précaires et sous-payés, dont beaucoup de citoyens d'outre-mer et d'immigrés (y compris des sans-papiers). On s'est aperçu qu'ils étaient eux aussi une composante essentielle du service public. On a pris la mesure des conflits humains qui traversent le service public, en raison d'une longue histoire qui a institutionnalisé en France les différences de classe, de genre, de race, et que les politiques néolibérales ont exacerbés. Mais on a compris aussi qu'il était possible de "modérer" ou de "suspendre" ces conflits quand l'urgence médicale *commune* doit l'emporter. Au même moment, c'est tout un peuple de citoyens et de citoyennes, comprenant des malades et leur entourage, mais aussi leurs employeurs, qui prenait la mesure de la crise dans la crise, et faisait siennes les revendications de soignants en faveur d'une restauration du service public dans son intégrité et sa capacité d'action, ainsi que d'une sécurité sociale plus étendue et plus égalitaire.

Pour beaucoup de citoyens, ce qui est alors devenu patent, c'était d'une part le fait que (dans nos sociétés industrielles "avancées" au moins, après

¹⁴ Au moment où j'écris, Olivier Py, directeur du Festival d'Avignon, fait paraître dans *Le Monde* une vibrante et pathétique défense du *service public de la culture*, mis en danger par la crise et sa gestion (ou plutôt, en l'occurrence, sa non-gestion) gouvernementale (Py 2020).

les deux révolutions qu'elles ont connues au siècle dernier: d'abord l'institution de l'État-providence dans un cadre national et impérial en lieu et place du capitalisme "sauvage", ensuite le renversement des politiques sociales en politiques d'adaptation du capital humain à la concurrence "libre et non faussée"), *les services publics ne peuvent se passer d'une action continue de l'État* planificateur, bâtisseur, employeur, financeur, correcteur (au moins théorique) des inégalités sociales, garant de l'accès universel au "bien commun" qu'est la santé. Seul, en outre, l'État peut soutenir directement ou indirectement les activités de recherche et de développement qui ne sont pas immédiatement rentables (comme certains vaccins) mais peuvent à terme avoir une importance de vie et de mort. Ce qui veut dire aussi qu'il faut pour soutenir le service public des impôts progressifs, des normes sanitaires et pharmaceutiques, etc. Tout ceci s'avère en complète opposition avec l'idéologie et les pratiques du néolibéralisme qui dominant aujourd'hui en Europe et dans le monde, lesquelles ont abouti en quelque sorte à *retourner la puissance de l'État contre ses fonctions sociales*, en entreprenant de détruire le service public de l'intérieur. Mais c'est aussi l'opposé de ce dont rêve une certaine utopie (je dirais ici plutôt une idéologie) du "commun", qui donne l'impression de croire que les services publics peuvent consister uniquement en pratiques de "care", dans lesquelles la multitude se soigne elle-même sous la conduite du *general intellect*, ou de sa propre capacité spontanée de penser, de prévoir, d'organiser la solidarité et la coopération, à travers des assemblées de citoyens égalitaires qui s'insèrent les unes dans les autres depuis le niveau local jusqu'au niveau national voire mondial... Il faut le dire clairement, au risque de fâcher quelques amis. Mais tout ceci ne saurait en aucune façon occulter le fait, lui aussi apparu en pleine lumière dans l'épreuve de la pandémie, qu'une société confrontée à des risques extrêmes (comme le seront à nouveau demain d'autres pandémies, ou des désastres écologiques) dans lesquels, faute d'une égalité suffisante entre ses membres, elle risque de se briser en factions antagonistes, ne peut s'en remettre entièrement à l'État, même et surtout cuirassé d'un "état d'urgence", autrement dit lui déléguer ainsi qu'à ses dirigeants (ceux que Bourdieu appelait la "noblesse d'État") toute sa capacité de se gouverner elle-même. Souvenons-nous de la phrase ironique de Marx dans la *Critique du programme de Gotha* (1875), à propos de l'éducation nationale: "qui éduquera les éducateurs?" Nous pourrions je pense aujourd'hui l'adapter ainsi: qui donc *forcera l'État à servir ses propres services publics*, au lieu de les subordonner à telle ou telle politique de classe ou de prestige? Dans les deux cas la réponse est la même: ce qu'il faut est un contrôle démocratique associant les professionnels et les usagers, c'est-

à-dire les citoyens ordinaires. Mieux, c'est une "multitude" réfléchissante et agissante, pour qui l'idée du service public fait un avec la mise en œuvre de *l'intérêt commun*, lequel ne diffère pas beaucoup pratiquement de l'intérêt de la masse des *gens du commun*. N'était-ce pas justement cela qui formait le contenu et l'intention des actions de solidarité et des coopérations qui se sont développées pendant la crise, depuis les décisions prises en commun par des médecins et des infirmiers (qui sont le plus souvent des infirmières) pour pallier, dans leurs services, l'insuffisance des moyens et l'impéritie du gouvernement, jusqu'aux réseaux organisés dans les quartiers populaires par des associations ou des groupes de militants pour apporter jusqu'à domicile du ravitaillement et des masques, du soutien scolaire, du réconfort moral? Je vois là, omniprésents, d'authentiques *effets de communauté*, je dirai même des *moments de communisme* pratique suscités et suggérés par la crise elle-même. Comme toujours ils relèvent à la fois du combat (ou de la résistance) et de l'invention (ou de l'imagination collective).

La conséquence, c'est que l'État apparaît à la fois comme un recours, un agent protecteur, et comme un objet de critique, une puissance qu'il faut savoir remplacer par une autre, contester par des "contre-conduites" et des "contre-pouvoirs", en instituant face à elle et même en son sein un équilibre précaire et problématique. État – *non État*, disaient nos vieilles théories... Mais peut-être, en réalité, sous le nom d'"État", ne parlons-nous pas toujours de la même chose? ou bien c'est l'État lui-même qui, dans la crise, se *divise* entre des logiques antithétiques, comme s'il existait un "État d'en haut" et un "État d'en bas", ou un État qui *domine* la société et un autre qui lui serait *organique*, un *appareil* et un *corps politique*? Je suggérerai qu'une solution possible de cette énigme (dont la philosophie politique s'occupe depuis longtemps, mais qui resurgit en termes nouveaux) réside dans un renversement du débat: *c'est le "service public" lui-même qui est en fait une notion antinomique*, un principe "actif" (et évolutif) renfermant en son sein une dialectique de conflit et de coopération entre deux logiques et qu'on peut rattacher à deux concepts du politique: la logique de *l'autorité* étatique (terme qui, ici, convient mieux que la "souveraineté"), et la logique de la *communauté* (ou du commun) solidaire et égalitaire. Le "public", contrairement à ce que pourrait faire croire la simplicité de son nom venu du droit romain, est en fait une notion complexe, extraordinairement polysémique, qui se déplace entre la propriété publique, les pouvoirs publics, et la responsabilité des institutions devant "le public" au sens démocratique, c'est-à-dire la multitude des citoyens discutant de leurs propres intérêts. Ce n'est donc pas une instance unifiée, un "contenu

matériel de l'État"¹⁵, mais le lieu même de l'affrontement entre ces deux logiques et l'enjeu de leur concurrence. Naturellement une telle figure politique n'est pas quelque chose de radicalement nouveau dans l'histoire, surtout en période de crise. Elle resurgit avec force aujourd'hui. Et elle est instable par définition. Reste à voir jusqu'où elle va conduire nos sociétés. Pour une part essentielle cela dépendra de la façon dont la crise influera sur l'évolution du capitalisme dans sa forme actuelle.

Après la question du "retour du politique" dans la crise (1ère partie), puis celle de la tension entre les logiques de l'État et du Commun dans le fonctionnement du service public dont la crise sanitaire et sociale révèle la centralité (2ème partie), j'en viens à la question de l'articulation entre crise sanitaire et crise économique, qui met en cause la stabilité du "néolibéralisme" et forme mon troisième et dernier point.

3. Fin du "capitalisme néolibéral"?

Plus encore que précédemment, il faudra ici simplifier, occulter des problèmes et des points de vue qui feraient débat. Impossible, pourtant, de ne pas expliciter maintenant la question qui sous-tendait les considérations précédentes: en quel sens la crise où nous sommes plongés est-elle une "crise"? Non seulement nous ne pouvons pas éluder la question, mais je comprends très bien qu'on trouve le terme équivoque ou mystificateur¹⁶. Si, néanmoins, on ne veut pas l'éviter, on devra se demander sur nouveaux frais *ce qui est en crise*, et quels sont les termes qui paraissent pertinents pour définir son antithèse: "résolution", "révolution", "régulation"... En commençant j'ai suggéré que, dans notre perception de ce qui se produit aujourd'hui, les deux registres que la notion classique installait dans un rapport d'analogie, le médical et le politique, en viennent remarquablement à fusionner. C'est bien ce qui a conféré une crédibilité nouvelle à la terminologie élaborée par Michel Foucault dans les années 1970: la "biopo-

¹⁵ Suivant la définition proposée par le juriste "solidariste" Léon Duguit, grand théoricien français du service public (1925).

¹⁶ Cette appellation est contestée avec de bons arguments par certains sociologues travaillant depuis des années sur les grandes communautés urbaines du " Sud global": Sao Paulo, Delhi, Le Caire, Johannesburg, Djakarta, Lagos... où la pandémie commence à faire des ravages, mais qui ne voient là rien qui diffère qualitativement de la combinaison de pauvreté et d'épidémies, de surexploitation et de sous-alimentation dont ils pâtissent depuis toujours – sans compter que la notion de "confinement" y est totalement privée de sens. Eux aussi ne vivent qu'entre deux morts, et s'organisent en conséquence pour survivre collectivement. Voir le billet de blog Bhan *et al.* (2020).

litique”, le “biopouvoir”, auxquels on pourrait ajouter la “bioéconomie”¹⁷. Mais il ne faut pas s’en contenter, du moins sans la repenser à la lumière de l’actualité. On nous redit que, la pandémie ayant déclenché une crise sanitaire (ainsi qu’une crise de gestion de la santé publique) qui, elle-même, a entraîné un double effondrement de la production et de la consommation de certains biens fondamentaux (se présentant à la fois comme “crise de l’offre” et “crise de la demande”, ce qui n’aurait pas de précédent récent)¹⁸, une crise économique aux proportions gigantesques avec d’immenses répercussions sociales et géopolitiques est en cours de maturation. Elle ne pourrait être résolue qu’à la condition de mettre en œuvre des “solutions” elles-mêmes inédites. Une quasi-unanimité semble se faire autour de l’idée que les modèles de mondialisation qui se sont imposés au cours des trente dernières années ont eu des conséquences désastreuses sur les capacités des États-nations de combattre la pandémie (souvent présentée comme l’objectif d’une “guerre”), parce qu’ils avaient abouti à concentrer la production de produits pharmaceutiques essentiels dans quelques pays d’Extrême Orient et d’Asie du Sud-Est (notamment la Chine et l’Inde). Du moins c’est ce qui est le plus audible en ce moment. Il semble aussi y avoir un large accord pour penser que les stratégies typiquement capitalistes pour protéger l’économie d’une catastrophe du genre de celle des années 30 du siècle dernier (voire pire encore), en particulier l’injection de liquidités par les banques centrales (“quantitative easing”), constituent déjà une rupture avec l’orthodoxie financière du néolibéralisme¹⁹. Il devrait en aller ainsi de plus en plus, avec comme conséquence la “réhabilitation” des interventions de l’État et de l’idée keynésienne du rôle économique de la dette publique. On ajoute souvent que l’impossibilité d’ignorer plus longtemps les effets de la catastrophe écologique pousse dans le même sens (bien que personne ne soit vraiment d’accord sur les contenus et les modalités de la “révolution verte” indispensable).

¹⁷ On consultera utilement la mise au point à laquelle Potte-Bonneville (2020) a cru devoir procéder en raison du foisonnement des usages et mésusages actuels.

¹⁸ Notons en attente de ce qui va suivre: l’idée d’une telle crise à *double face* (provoquée *simultanément* par un “choc de l’offre” et un “choc de la demande”), qui est aujourd’hui couramment évoquée par les économistes pour caractériser la singularité de la “crise” actuelle au regard des exemples antérieurs, est en elle-même une contradiction dans les termes du point de vue de l’orthodoxie. Elle oblige à se poser la question (à laquelle on n’apportera évidemment pas de réponse argumentée ici): s’agit-il d’un *nouveau type de crise* économique, ou bien d’un type de crise qui *déborde intrinsèquement l’économique pur?* (voir par ex. Charles, Dallery, Marie 2020).

¹⁹ En tout cas de sa variante “ordo-libérale”, dominante en Allemagne et par voie de conséquence en Europe.

Au prix d'une très grande simplification, et même d'un parti pris que je ne fais pas de difficulté d'avouer, je me concentrerai ici sur les points de vue qui relèvent d'une *critique* de l'idéologie dominante. Or même de ce point de vue, force est de l'observer, l'unanimité ne règne pas. Certains pensent que la crise sanitaire avec ses suites constitue un danger mortel pour ce nouveau "stade suprême du capitalisme" que représenterait le néolibéralisme, d'autres soutiennent exactement le contraire. Plus précisément les uns expliquent que la crise rend économiquement dévastatrices et politiquement intenables les politiques d'austérité budgétaire et de contraction des régimes de sécurité sociale, ce qui en fait condamne le néolibéralisme, tandis que pour d'autres, à moins d'une révolution socialiste ou communiste qui peut très bien ne pas avoir lieu, la domination du néolibéralisme demeurera inchangée, et même la crise mènera à son renforcement. "Never waste a good crisis", dit un bon mot répandu à gauche dans les pays anglo-saxons... En somme le débat porte sur deux points à la fois: l'articulation des aspects économiques et non-économiques de la crise, les effets qu'elle aura quant à la stabilité du régime néolibéral (donc, éventuellement, du capitalisme lui-même)²⁰.

A ces questions je n'ai aucune réponse toute prête. Mais pour poursuivre le débat je voudrais proposer trois ordres de considérations.

La première question qui appelle la discussion, c'est celle des conséquences de l'envolée des dettes publiques (ou des dettes privées garanties par l'État ou mises en commun par des États, comme commence à l'envisager l'Union Européenne, et qui sont transformées en dette publique à long terme) souscrites pour éviter ou retarder la crise²¹. Le capitalisme néolibéral, on le sait bien, repose déjà sur l'expansion du crédit (ce que Marx appelait le "capital fictif"): il institue par conséquent une dépendance permanente des entreprises et des consommateurs – maintenant des États – par rapport aux opérateurs financiers, et il supprime progressivement

²⁰ Voir par exemple, pour la France, d'un côté Moulier-Boutang (2020), de l'autre Husson (2020). Également Harvey (2020) ou Žižek (2020). Une mention spéciale pour l'essai de Guibert (2020) dont j'ai tiré une inspiration directe.

²¹ "Lorsque la crise sera derrière nous, les États se retrouveront alourdis d'une dette publique colossale. Avant 2008, celle des pays développés tournait autour de 75 % du produit intérieur brut (PIB). Avec la grande crise financière, elle a grimpé à un peu plus de 100 %, se stabilisant à ce niveau pendant une décennie. L'impact des mesures de confinement et les plans de relance vont la faire bondir à 120 % du PIB d'ici à la fin de l'année, selon le Fonds monétaire international (FMI)". (Albert, Charrel 2020). Ces chiffres sont probablement déjà en dessous de ce qu'il faut prévoir. La distribution de ces dettes est évidemment très inégale, et la capacité des États dans le monde de les "soutenir" sans aucune mesure commune.

toutes les entraves à la diffusion auprès du public de “produits financiers” à risque (ou de produits risqués pour assurer les risques, et ainsi de suite dans ce que Keynes comparait à un casino boursier et que Pierre-Noël Giraud appelle un “commerce des promesses”). On admet aussi dans la pensée économique hétérodoxe (telle que l’incarnent chez nous, par exemple, les “économistes atterrés”) que le néolibéralisme (comme ensemble de politiques faisant système) ne peut se soutenir qu’en appliquant des recettes féroces d’austérité qui transfèrent le poids des dettes sur la grande masse des plus pauvres (et, collectivement, des pays “débiteurs”, notamment ceux du “Sud Global”, mais aussi ceux du Sud de l’Europe: c’est tout le drame de la Grèce, qui menace aussi l’Italie). Rien n’est moins douteux et tout le monde a fini par s’y habituer. Mais ce qui n’est plus totalement prévisible, ce sont les conséquences d’une impossibilité *durable et généralisée* d’appliquer et d’aggraver encore le même type d’austérité, à la fois parce qu’elle serait politiquement explosive (même un gouvernement néolibéral ne peut se payer le luxe d’une insurrection), et parce qu’elle n’est viable que si les pauvres demeurent, malgré tout, suffisamment solvables pour payer des intérêts (directement ou indirectement, par l’intermédiaire de leurs États). Ce qui implique le maintien d’un certain niveau d’emploi ou la disponibilité d’autres ressources “informelles”. On nous dit aujourd’hui du côté des économistes de plusieurs bords qu’il existe une solution alternative, à savoir la “monétisation de la dette” – essentiellement *via* le rachat des titres souverains des États par leur Banque centrale (dont pour tous les pays de la zone euro la fonction est assumée par la BCE). Cette solution (contraire aux statuts de certains instituts d’émission) est en fait déjà à l’œuvre dans les prêts à taux nuls ou quasiment nuls octroyés par les grandes banques centrales depuis la crise de 2008 déclenchée par la faillite des institutions américaines de crédit à la consommation²². Et cette technique devrait non seulement se généraliser, mais devenir le pivot d’un nouveau modèle de régulation économique qui évite la récession et sauvegarde la croissance sur des bases nouvelles (ce qui suppose évidemment de vouloir soumettre les

²² “Reste la quatrième solution, dont [Jean Tirole, prix Nobel, directeur de la *Toulouse School of Economics*] suggère qu’elle a sa préférence: “la monétisation des dettes [...] c’est-à-dire leur rachat par les banques centrales. Tirole souligne que la question du remboursement ne se poserait plus [...]. Au moment de rembourser sa dette à la BCE, un État pourrait en effet émettre parallèlement une nouvelle dette auprès des acteurs financiers [...], dette aussitôt rachetée sur les marchés secondaires par la BCE. Une dette auprès de la BCE devenue permanente, comme une ligne de crédit renouvelée *ad vitam aeternam*, ce serait bien entendu un souci de moins pour les États. Mais quid du paiement des intérêts? Tirole n’en dit rien...” (Cordonnier 2020 citant Tirole 2020).

aides d'État ou les crédits aux entreprises à des *conditions d'utilisation...*). Mais la monétisation continue de la dette n'est pas une opération "neutre": en fait elle implique une transformation dans l'institution monétaire, on pourrait même dire un changement dans la *définition de la monnaie* (ce que Suzanne de Brunhoff appelait les *rapports d'argent*)²³ qui constitue la clé de voûte de la stabilité (ou de l'unité relative) des "formations sociales" (nations ou groupes de nations). Car elle *inverse* définitivement le rapport de dépendance entre la création monétaire et activité sociale "créatrice de valeur", soit qu'on se représente celle-ci (suivant la tradition marxiste) comme une dépense globale de travail socialement nécessaire dont la monnaie fournit "l'équivalent général", soit qu'on se la représente comme une croissance équilibrée du marché engendrant et régulant son propre instrument de circulation et de crédit (position libérale), soit qu'on la situe dans un effet de "confiance" institutionnelle ou dans une "souveraineté" conférée à la Banque centrale par la société dont elle exprime l'interdépendance des membres (comme dans l'école française d'anthropologie économique). Le capitalisme, en d'autres termes, s'avance maintenant en territoire inconnu et les propositions de "sécuriser" l'inflation monétaire par son utilisation préférentielle, voire même obligée, à des fins de "croissance verte" font partie du problème économique et politique autant que de la solution. Sans compter que toutes les analyses des effets de monétisation de la dette semblent étrangement présupposer que les monnaies internationales "convergent" ou se soutiennent indéfiniment contre la dévaluation, mettant entre parenthèses les effets de guerre des monnaies qui pourraient suivre d'un bouleversement des hégémonies actuelles (déclin américain accéléré, affirmation de puissance de la Chine si sa "victoire" précoce sur la pandémie se confirme) ...²⁴.

²³ De Brunhoff (1979).

²⁴ La *Modern Monetary Theory* très en faveur auprès de la gauche socialiste américaine, et qui pourrait être comprise comme une sorte de *monétisation anticipée* de la dette publique, me semble non par hasard venir du pays qui exerce un quasi-monopole ("seigneurage") de l'émission de monnaie de réserve, sans se poser la question de savoir si une "grande crise" comporte le risque de sa dévaluation... Tooze (2020), qui a brillamment expliqué comment, à l'encontre de certains pronostics, la crise de 2008 avait finalement renforcé la position internationale du dollar, n'en écrit pas moins aujourd'hui: "lurking in the background is still this question [...] what is the future of the dollar? Could we imagine a huge, the big sell off? [...] how long can we have such a spectacular imbalance between the centrality of the dollar in the global financial system and America's waning real economic presence, and its frankly trashed political reputation?". D'où les propositions de *synthetic currency* qui circulent à la fois du côté des économistes (Aglietta) et des banquiers centraux (Mark Carney, ancien directeur de la Bank of England).

La deuxième question – envers de la précédente, préfigurant une déstabilisation *par en bas* alors que l'inversion des *rapports d'argent* ouvre la possibilité d'une déstabilisation *par en haut* – c'est celle des conséquences d'une paupérisation massive, ou de la chute d'un très grand nombre d'individus et de groupes sociaux (familles, voisinages, professions, générations...) en dessous du seuil de subsistance autonome, donc dans la catégorie de *l'exclusion* et de *l'assistance* (y compris l'assistance *familiale*, dont dépendent déjà aujourd'hui beaucoup de jeunes diplômés ou non, ce qui ne fait que repousser et aggraver le problème). Il s'agit, en d'autres termes, de savoir si le régime de *précarité* va qualitativement changer, franchissant dans la crise un seuil, non seulement là où elle est déjà endémique, mais dans les zones de "prospérité" elles-mêmes. A nouveau, nous savons que le néolibéralisme a multiplié les situations de précarité, développant l'emploi intermittent au détriment de l'emploi stable, les statuts d'autoentrepreneurs au détriment du salariat (la fameuse "ubérisation" des activités), exploitant cyniquement la fragilité des migrants et des réfugiés, rétablissant les "valeurs familiales" conservatrices de façon à affaiblir ou anéantir les capacités de résistance du salariat organisé contre l'augmentation du taux d'exploitation²⁵. Mais ce que nous ne savons pas (et que nous allons découvrir, en le payant peut-être très cher), c'est la façon dont une société capitaliste et son État, avec ses antagonismes internes, réagit à la *normalisation de l'exception*, ou au développement simultané de la précarité individuelle et de l'arrêt du cycle économique. Les conséquences ont peu de chances d'être modérées, voire pacifiques... Car abstraitement parlant, il n'y a que deux solutions, chacune à haut risque: ou le capitalisme devient un capitalisme *hyperlibéral*, ce qui veut dire qu'il recrée partout dans le monde des conditions d'extrême dénuement et de sous-emploi généralisé, et devra employer la violence permanente pour en contrôler les réactions de désespoir et de révolte, en intensifiant et banalisant les opérations de police, et sans doute aussi en favorisant (au-delà même de ce qui, déjà, s'esquisse dans de nombreux pays) les mouvements xénophobes et le racisme institutionnel – autrement dit en remettant le fascisme à l'ordre du jour, sous des formes plus ou moins "méconnaissables"; ou bien il renverse son orientation récente et se prépare à un nouveau développement historique du principe de "sécurité sociale", qui aille au-delà des systèmes d'assurance et des "filets de sécurité" inventés par le 20ème siècle même dans ses formes les plus avancées, par exemple en instituant sous une forme ou une autre le "revenu universel de base", qui se fonde non sur la *disqualification* mais sur la *citoyenneté* (notion elle-même à

²⁵ Comme l'explique lumineusement Cooper (2017).

redéfinir, dans sa différence avec la nationalité) et non sur les aléas du marché de l'emploi. Mais ce serait une révolution. Plus exactement, les deux branches de l'alternative sont "révolutionnaires", mais en des sens opposés.

Relevons ici d'un mot, pour y revenir à une autre occasion, que ces deux formes de déstabilisation, qu'il s'agisse du rapport entre la monnaie et le crédit, ou de l'articulation précaire entre le travail (ou plus généralement l'activité) et la sécurité sociale, impliquent de repenser ce qu'on entend par *valeur* et ce qu'on mesure ou évalue sous ce nom, soit qu'on invoque (comme les classiques et, à leur suite, les Marxistes) une mesure objective, soit que (comme les néoclassiques et le *mainstream* actuel) on en fasse le reflet de "préférences" utilitaristes. Je le signale sans m'y attarder parce qu'il en ira de même, et plus encore, avec mon dernier point.

Il faut débattre de la façon dont s'articulent la crise "sanitaire", la crise "économique" et la crise "morale" (ou éthique). Les rythmes ne sont pas les mêmes, et tout le monde n'est pas affecté au même degré par chacune, selon la place où il se trouve. Pourtant l'imbrication est telle que nous en venons, en les considérant dans leur unité, à repenser complètement ce qui pour nous est une "crise". En général, on cherche à comprendre ce genre d'unité en partant de la *cause*, qui serait biologique, et en descendant vers les *effets* sociaux et économiques, voire psychologiques, et même traumatiques. Cela semble découler tout naturellement de l'observation des faits, mais renferme aussi quelques paradoxes, car, comme l'ont fait observer de bons esprits compétents (Didier Fassin), *dans l'absolu* les effets de la pandémie en termes de taux de mortalité sont plus limités que pour d'autres épidémies du passé même récent mais les conséquences historiques sont peut-être plus grandes – ce qui veut dire qu'il faut *dès le début* prendre en considération un complexe bio-sociologique ou bioéconomique, moral et culturel²⁶. Notre univers intellectuel étant désormais dominé par un discours "économiste", je pense qu'il est utile de partir d'une représentation classique de la crise considérée comme une *interruption* "endogène" dans le cours de la normalité, par exemple entre des régimes de régulation, conçus par les économistes *mainstream* comme des équilibres de marché et par les marxistes comme des phases de reproduction élargie du capital, et de *faire voir ce qui s'en écarte*²⁷. On en vient alors à penser, de façon à peine métaphorique, que ce qui s'est produit n'est pas une perturbation ou une rupture d'équilibre, ou même une "contradiction" systémique arrivant à

²⁶ Fassin (2020).

²⁷ Les keynésiens ont, s'il se peut, *encore plus* tendance à insister sur le caractère endogène des crises économiques, puisqu'ils considèrent que les marchés financiers sont *essentiellement* instables.

maturité, mais plutôt une invasion ou une contamination de la vie sociale par une pathologie d'origine elle-même virale. Venue "de l'extérieur" (suivant la définition conventionnelle du social, qui exclut le biologique, mais pour mieux se représenter métaphoriquement comme un "organisme"), elle n'en produit pas moins des effets en chaîne de désagrégation *interne*.

Or le nom dont se servent les économistes pour désigner des chocs imprévus ou imprévisibles, qui ne relèvent pas des causalités quantifiables dans leurs modèles, est *externalité*. Et depuis que la crise écologique a pris de l'ampleur et ne peut plus être négligée, ni du côté des accidents affectant la croissance ni du côté de ses effets sur l'environnement, donc depuis qu'on a compris que la destruction de l'environnement affecte des *conditions essentielles* de l'activité économique et du rapport social lui-même qui pourtant ne figurent pas dans leur représentation dominante, l'idée de *l'internalisation des externalités* est devenue une sorte de fil conducteur pour tous ceux qui veulent repenser le paradigme au sein duquel on cherche à analyser les crises du capitalisme, à définir des stratégies de révolution ou de réforme, et à définir les "valeurs" dont elles devraient s'inspirer (en particulier des valeurs de *réciprocité* ou, comme dit Latour, de "diplomatie" dans l'interaction de la nature et de la culture)²⁸. C'est comme si les effets catastrophiques de la civilisation industrielle qui se sont développés "dans le dos" de la conscience sociale (comme disait Hegel) revenaient à l'improviste la frapper et lui faire obstacle. Mais force est de constater que la pandémie est un genre d'externalité très étrange, puisque – même si ses origines doivent être cherchées dans un rapport à l'environnement que les industries extractives et l'agriculture industrialisée ont progressivement ravagé – c'est *de l'intérieur* qu'elle se développe et nous met en danger: l'intérieur de nos organismes, et l'intérieur des *rappports* que, en tant que vivants, nous entretenons les uns avec les autres, y compris sous la forme "pathologique" de la *contamination mutuelle*. En quelque sorte il s'agit d'une "externalité interne". C'est pourquoi, bien que je reconnaisse en général la pertinence de la métaphore du "choc" dont Naomi Klein s'est servie pour décrire les effets pervers des situations de crise sur la mise en œuvre des stratégies capitalistes d'exploitation, je ne pense qu'elle ne convient pas tout à fait: mieux vaudrait emprunter à Jacques Derrida celle de *l'auto-immunité*, qui d'ailleurs n'est plus ici vraiment métaphorique, puisqu'elle décrit la façon dont nos systèmes sociaux et politiques sont détruits tendanciellement par l'ignorance plus ou moins délibérée de leurs propres conditions de vie²⁹.

²⁸ Voir par exemple Awazu Pereira da Silva (2020).

²⁹ Derrida avait introduit le terme à propos de la façon dont le gouvernement américain réagissait aux attentats du 11 septembre 2001 par l'institution d'une sorte de loi des

Et l'on voit que, de nouveau, c'est la catégorie de *valeur* telle que l'emploie le discours économique dominant (où il faut cette fois inclure également cette variante "hérétique" que constitue le Marxisme) qui doit être remise en question, puisqu'elle n'inclut jamais dans sa comptabilité des résultats de l'activité humaine (sauf sous la forme de "pertes") des *valeurs négatives* aussi bien que *positives*. Certaines "valeurs" se créent, s'accumulent, mais non sans que d'autres se trouvent à chaque instant détruites, soustraites: cette algèbre est la clé d'une politique économique "totale" – et cela vaut en temps "normal" aussi bien qu'en temps de "crise"³⁰.

Mais qu'est-ce qu'un temps normal? Il est temps d'en revenir à ceci que, dans toutes ses définitions traditionnelles (je résume une très longue histoire) la crise se définit toujours par sa négativité en opposition au type de *positivité* qu'elle est censée interrompre ou ruiner, bref *nier* comme disent les dialecticiens, autrement dit elle renvoie toujours à des termes mutuellement exclusifs, formant un couple d'opposés. C'est une idée *bi-naire*. C'est pourquoi d'ailleurs, sans même invoquer la philologie de ses origines, l'idée de crise est aussi spontanément rapportée au paradigme de la *vie* dans toute sa généralité (et toute son équivoque): la vie biologique, la vie sociale, la vie économique, la vie morale et affective... Car la vie en philosophie connote le plus souvent une valeur *d'affirmation* (et d'affirmation de soi: *conatus*, désir, conservation, reproduction, satisfaction), elle implique une prévalence des valeurs positives sur les valeurs négatives³¹. Il était réservé à des penseurs critiques d'une très grande radicalité, comme Walter Benjamin, de nous expliquer que la vie que nous vivons n'est en fait qu'un "état d'exception normalisé", au risque cependant – et sommes-nous prêts à le courir? – d'identifier la résolution de la crise finale avec un saut dans la transcendance d'un *tout autre* monde. C'est ce qui me fait croire qu'il vaut la peine de passer encore un peu de temps à jouer et expérimenter avec la totalité du paradigme "critique" que nous avons hérité de la tradition, de façon à faire place dans nos analyses à tous les traits paradoxaux d'une "crise" qui semble combiner étroitement des facteurs d'incertitude objective et subjective, en même temps qu'elle brouille les frontières entre différentes formes d'extrême violence. Sans doute ouvre-t-elle un espace

suspects (le *Patriot Act*) qui faisait directement appel à l'imaginaire de la défense de l'organisme contre des agents infectieux.

³⁰ Je dois l'idée d'une conception "algébrique" de la valeur, englobant et débordant la comptabilité économique, à Polanyi bien sûr, mais aussi à Harvey (2017).

³¹ Certes il y a des philosophies de la vie comme "agressivité" et "destructivité", mais ainsi que l'avait compris Freud, celle-ci suppose un compromis entre la pulsion de mort à l'état pur et la volonté de puissance, ou l'affirmation du désir.

d'anticipation et d'imagination où peuvent s'inscrire des *bifurcations* très radicales, ouvrant à des formes de vie nouvelles et à des modèles de société incompatibles entre eux, mais dont il nous serait bien impossible de déterminer par avance toutes les implications. Il nous faudra donc parier, et parier collectivement, c'est-à-dire les uns pour les autres, mais évidemment pas à leur place.

Pour aujourd'hui je devrais sans doute m'en tenir là. Beaucoup de questions cependant attendent encore d'être examinées. Celle qui viendrait immédiatement à la suite, et je me contenterai de la nommer, c'est celle des *implications cosmopolitiques* de tout ce qui vient d'être avancé. Par définition une pandémie est un phénomène mondial (officiellement déclaré tel par une "organisation mondiale de la santé"): ainsi que je le disais pour commencer elle affecte l'humanité comme *une seule espèce*, et de ce fait même elle fait de notre "appartenance" à cette espèce en tant qu'individu un fait empirique, presque perceptible, en tout cas repérable dans les développements de la contagion et dans les mesures prises pour y faire face. C'est encore plus clairement le cas si nous admettons, comme on nous l'a démontré, que la contamination des humains résulte du "franchissement d'une barrière d'espèce" entre l'animal humain et certains animaux non-humains. Une telle situation d'interdépendance semble appeler quelque chose comme un gouvernement mondial de la crise, ce qui suppose des institutions et des autorités, des procédures de consultation et de décision allant bien au-delà de l'échange d'informations ou même – si cette proposition lancée dans un moment critique est suivie d'effet – de la mise à disposition de remèdes ou de vaccins en tant que "biens communs de l'humanité". Une biopolitique, donc, qui soit aussi immédiatement une cosmopolitique. Or tout ce que j'ai dit met en évidence que la crise a pour effet d'exacerber les divisions entre les humains fondées sur des différences anthropologiques ou sur des rapports de domination et d'exploitation, qui nous isolent, nous dressent les uns contre les autres, opposent entre eux nos intérêts vitaux, et font de la reconnaissance du "commun" un rocher de Sisyphe, retombant hors de portée chaque fois que nous avons cru le faire avancer... A quoi il aurait fallu encore ajouter ce que je n'ai fait qu'évoquer cursivement, de peur d'ajouter à la complexité de l'exposé, mais qui est en réalité tout à fait fondamental: le néolibéralisme comme régime capitaliste dont les processus d'accumulation comptabilisent la "valeur" (et la surveillance) qu'ils produisent sur un seul et unique marché financier mondial,

possède par définition des traits universels. J’y rangerai l’universalisation de la catégorie du “capital humain”, dont la valorisation a toujours pour contrepartie une intense destructivité, un “gaspillage” concurrentiel que la pandémie vient encore accentuer. Mais l’universalité n’est pas l’uniformité: ainsi que Wallerstein et d’autres y ont toujours insisté, nous avons affaire à un “système-monde”, au sein duquel coexistent (et le cas échéant s’affrontent) des structures sociales, des formes politiques et des traditions spirituelles hétérogènes, bien qu’on puisse essayer de les ordonner selon des polarités géopolitiques: le Nord contre le Sud, plus que jamais inégaux devant le bien vivre, mais aussi de plus en plus manifestement l’Est contre l’Ouest. Il est peu probable que l’intérêt commun qu’il y a à lutter contre la pandémie et à essayer de faire en sorte que d’autres contaminations du même genre ne nous prennent plus par surprise, sans oublier la menace toujours accrue de désastres écologiques mondiaux, conduite à atténuer ces polarités. Il est vraisemblable au contraire qu’elles se cristalliseront en “stratégies” opposées pour y faire face. C’est en fait ce qu’on observe déjà. L’humanité ou le “genre humain” (en anglais on dirait aussi naturellement *the Human Race*) apparaît ainsi à tour de rôle comme objectivement unifiée (par la contagion du virus, par la circulation des marchandises ou par leur interruption, par le réchauffement climatique...) et subjectivement divisée (par les cultures, les idéologies, les historicités), ou inversement comme subjectivement unifiée (par des sentiments de peur et d’espoir) et objectivement écartelée entre des intérêts matériels économiques, territoriaux, nationaux, impériaux, que ne lèvera pas la seule évidence rationnelle du “nous” qui les transcende. *L’idée de l’humanité* demeure antinomique. Elle ne se laisse appréhender comme “sujet-objet” de l’histoire et de la politique que sous la forme d’une insistante aporie, que la crise actuelle redessine et accentue dramatiquement, et à laquelle nous devons faire face.

Bibliographie

- Albert E., Charrel M. (2020), Dettes publiques: la lourde facture de la crise due au coronavirus, *Le Monde*, 28 avril, https://www.lemonde.fr/economie/article/2020/04/28/dettes-publiques-la-lourde-facture-de-la-crise-due-au-coronavirus_6037942_3234.html [11 aout 2022].
- Awazu Pereira da Silva L. (2020), Green Swan 2 – Climate change and Covid-19: reflections on efficiency versus resilience, *Bank for International Settlements*, 13 mai, <https://www.bis.org/speeches/sp200514.pdf> [11 aout 2022].

- Bachet J. (2020), Qu'est-ce qu'il nous arrive? Beaucoup de questions et quelques perspectives par temps de coronavirus, *Lundimatin*#238, 13 avril, <https://lundi.am/Qu-est-ce-qu-il-nous-arrive-par-Jerome-Baschet> [11 aout 2022].
- Balibar E. (2020), *L'État, le Public, le Commun: trois notions à l'épreuve de la crise sanitaire*, in Jacquemain P. (dir.), *Dessine-moi un pangolin*, Vauvert: Editions Le Diable Vauvert.
- Bhan G *et al.* (2020), The pandemic, southern urbanisms and collective life, *Society and Space*, 3 aout, <https://www.societyandspace.org/articles/the-pandemic-southern-urbanisms-and-collective-life> [11 aout 2022].
- Canard B. (2020), Témoignage, *Sauvons l'Université*, 15 mars, <http://www.sauvonsluniversite.com/spip.php?article8685> [11 aout 2022].
- Charles S., Dallery Th., Marie J. (2020), Covid-19: choc d'offre ou choc de demande? ... Raté ! Les deux !, *La Tribune*, 30 mars.
- Chemillier-Gendreau M. (2020), *Pour un Conseil mondial de la Résistance*, Paris: Editions Textuel.
- Cooper M. (2017), *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, New York: Zone Books.
- Cordonnier L. (2020), Qui va payer la dette publique?, *Le Monde diplomatique*, mai 2020, <https://www.monde-diplomatique.fr/2020/05/CORDONNIER/61746> [11 aout 2022].
- De Brunhoff S. (1979), *Les rapports d'argent*, Grenoble: Maspero-Presses Universitaires de Grenoble.
- Fassin D. (2020), interview par Joseph Confavreux, *Mediapart*, 20 mars, <https://www.mediapart.fr/journal/culture-idees/220320/didier-fassin-ce-n-est-pas-d-en-haut-qu-il-faut-esperer-du-changement?onglet=full> [11 aout 2022].
- Guibert B. (2020), La crise totale induite par la pandémie du Covid-19, *Mediapart*, 30 mars, <https://blogs.mediapart.fr/bernard-guibert/blog/300320/la-crise-totale-induite-par-la-pandemie-du-covid-19> [11 aout 2022].
- Harcourt B. (2018), *The Counterrevolution: How Our Government Went to War Against Its Own Citizens*, New York: Basic Books.
- Harvey D. (2017), *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*, London: Profile Books.
- (2020), Covid-19: où va le capitalisme? Une analyse marxiste, *Contretemps*, 7 avril.
- Husson M. (2020), Covid-19: la bourse ou la vie? Sur l'inanité de la science économique officielle, *Contretemps*, 25 avril.

- Lacan J. (1986), *Le Séminaire (VII): L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris: Editions du Seuil.
- Mérieau E. (2020), Le prisme orientaliste de la gestion du coronavirus par l'Occident, *AOC*, 6 juillet, <https://aoc.media/opinion/2020/07/05/le-prisme-orientaliste-de-la-gestion-du-coronavirus-par-loccident/> [11 aout 2022].
- Moulier-Boutang Y. (2020), Sidération Covid-19: l'économie suspendue et le tournant, *AOC*, 28 mai.
- Potte-Bonneville M. (2020), Covid-19: une crise biopolitique?, *AOC* 19.juin, <https://aoc.media/opinion/2020/06/18/covid-19-une-crise-biopolitique/> [11 aout 2022].
- Py O. (2020), La culture n'est pas un luxe mais un devoir impérieux, *Le Monde*, 4 juillet.
- Tirole J. (2020), Quatre scénarios pour payer la facture de la crise, *Les Échos*, Paris, 1er avril, <https://www.lesechos.fr/idees-debats/cercle/jean-tirole-quatre-scenarios-pour-payer-la-facture-de-la-crise-1191019> [11 aout 2022].
- Tooze A. (2020), Interview, *The Bridge*, 1er juin, <https://www.mercatus.org/bridge/podcasts/06012020/adam-tooze-dollar-dominance-eurozone-and-future-global-finance> [11 aout 2022].
- Zizek S. (2020), Dans la tempête virale, *Actes Sud*, juillet 2020.

La pandémie de Covid-19 est-elle une “crise sanitaire”?

Elsa Bansard

Is the Covid-19 Pandemic a “Health Crisis”?

Abstract: We will question the uses of the term “crisis” on the occasion of the Covid 19 pandemic. To do so, we will analyze the discourses of researchers in the Humanities and Social Sciences in the media in France, from March 1st 2020 to June 1st 2022. The aim is to understand how the SHS have deconstructed the qualification of the pandemic as a health crisis in order to propose the analysis of a global crisis that affects the relationships between individuals and collectives.

Keywords: Crisis; Pandemic; Capitalism; *Individu*; Humanities and Social Sciences.

1. Introduction

En France, la pandémie de Covid-19 est qualifiée de “crise sanitaire” dès mars 2020 par les autorités. A la mi-avril, un pic de publications des chercheur.e.s en Sciences Humaines et Sociales (SHS) est observable dans les médias¹. Nous proposons ici d’analyser le contenu de ces prises de parole afin de comprendre de quelle manière les SHS ont déconstruit la qualification de “crise sanitaire”, c’est-à-dire son identification à un seul domaine d’activité. Plus précisément, nous poserons ici l’hypothèse que les discours des SHS élaborent une analyse de la pandémie en tant que crise globale au travers de conflits entre les individus et les collectifs, au cœur même du processus d’individuation. Phénomène multifactoriel et global, la pandémie touche tous les collectifs et tous les individus sur l’ensemble du globe en produisant des réalités contrastées à toutes les échelles collectives et individuelles. Les dynamiques individuelles et collectives entrent en tension et deviennent source de conflit de valeurs.

* CNRS/MSH Paris Saclay, Laboratoire SPHERE (elsa.bansard@ens-paris-saclay.fr; ORCID: 0000-0002-4366-964x).

¹ Bonnaire (2022).

Nous montrerons tout d'abord que les SHS ont exploré les multiples domaines touchés par la pandémie pour construire une définition de la crise comme processus global. De multiples références au concept de crise comme approche systémique du monde ont été mobilisées, et l'étude aura à charge de montrer de quelle manière elles ont été activées par les chercheur.e.s mais surtout déplacées vers une qualification de la crise plus fondamentale au sujet de la vie et des valeurs que les sociétés humaines lui accordent.

Dans un second temps, sans lisser les divergences entre les prises de parole, il s'agira de dégager un mouvement général qui élabore collectivement la pandémie de Covid-19 en tant que questionnement politique. Les SHS analysent en effet la mise en cause et la mise en concurrence des valeurs accordées à la vie en tant que mise à mal des conditions de notre vivre ensemble au travers du bouleversement de la vision individualiste de la vie ainsi que celui des conditions de possibilité de la solidarité. Dans notre corpus, la crise définit la pandémie en tant que situation d'impasse dont les contextes particuliers et les modalités d'expression déterminent l'intensité de la souffrance engendrée pour les individus et les collectifs.

Ce présent travail s'appuie sur la veille médiatique reconnue Observatoire National par le CNRS, de la MSH Paris Saclay². Cette base de données collecte les articles portant sur la pandémie dont les chercheur.e.s en SHS, rattachés à un laboratoire de recherche universitaire, sont soit les auteurs soit les personnes interviewées. Du 1^{er} mars 2020 au 1^{er} juin 2022, elle comprend 2508 articles. Focalisée sur le contexte français, elle porte de manière systématique sur quatre médias de la presse quotidienne nationale: Le Monde, Libération, Le Figaro, L'Humanité; deux sites internet de publications académiques: AOC et The Conversation; un hebdomadaire: Alternatives Économiques; et le Journal du CNRS. La veille s'étend de manière non systématique sur tous types de médias (y compris radio et télévision). L'objectif est de ressaisir un échantillon significatif de la parole dans l'espace public des chercheur.e.s en SHS durant la pandémie.

Une grille d'analyse systématique et thématique a été réalisée sur les 382 textes convoquant le terme de "crise" dans leur titre ou leur chapeau. Ce sous-corpus représente 15% du corpus général. Cette grille code les noms d'auteurs, les disciplines, les entités de recherche, la date, le journal, et les références académiques pour expliciter le terme de "crise". Ce travail porte sur la parole des chercheur.e.s en SHS dans les médias, autrement dit en contexte à la fois de médiation scientifique et d'urgence sanitaire.

² MSH (2022).

Sans faire ici l’objet d’une analyse, le poids des lignes éditoriales, de la temporalité des médias et du contexte français joue un rôle et fait l’objet de plusieurs autres travaux³⁴.

2. La déconstruction de la crise comme “sanitaire” par les SHS

Dans les discours des SHS, la qualification de la pandémie de Covid-19 comme “crise sanitaire” est très rapidement déconstruite. Nous analyserons ces prises de parole comme l’élaboration de la pandémie en tant que “crise globale” en quatre temps. Tout d’abord, les SHS décrivent et dénoncent une crise qui touche tous les domaines des sociétés en produisant des effets locaux et individuels très contrastés. Ensuite elles mobilisent l’histoire des concepts pour définir dans quel rapport au temps et à l’action cet événement nous plonge. Dans un troisième temps, elles se réfèrent à certains courants de critique du capitalisme comme système d’organisation mondial afin de justifier leur lecture globale du phénomène. Enfin, nous verrons que les SHS confrontent un ensemble de faits d’actualité aux analyses de notre rapport aux objets techniques.

3. Un fait mondial total

Le concept de “fait mondial total” émerge dans une interview d’Edgar Morin dès avril 2020. Il sera ensuite largement repris puisqu’en décembre 2021 l’étude de ce concept englobait 253 textes récoltés, soit 13% du corpus général de la veille. Par cette expression, les chercheurs attirent l’attention sur un premier constat simple: la pandémie concerne tout le monde, en tous points du globe. La pandémie devient certes une crise sanitaire, mais également une crise sociale (avec la description des inégalités aggravées, une crise de l’éducation et du travail...), une crise politique (avec une tension entre les valeurs de liberté et de sécurité, la défiance des citoyens vis-à-vis de l’Etat...), une crise économique (la plus documentée sans doute), une crise culturelle (avec le tri des commerces dits “essentiels”...). Les textes des chercheur.e.s en SHS se font en ce sens lanceurs d’alerte ou porte-voix des effets de la pandémie pour l’ensemble des domaines de la vie humaine et des sociétés. Edgar Morin définit la Covid-19: “en tant que crise planétaire, [...] en tant que crise économique, [...] en tant que crise nationale,

³ Bonnaire (2020).

⁴ Bansard (2022b).

[...] en tant que crise sociale, [...] en tant que crise civilisationnelle, [...] en tant que crise intellectuelle, [...] en tant que crise existentielle, [...]”⁵.

Etienne Klein employait cette même expression le même mois de la même année en la justifiant en ces termes: “c’est un “fait mondial total” puisqu’elle concerne l’humanité toute entière. Elle touche tout le monde, directement ou indirectement, et chacun a quelque chose à en dire”⁶.

Dans les discours des SHS, la pandémie devient ainsi dès avril 2020 une crise de tous les domaines des sociétés. Par conséquent, elle devient l’affaire de tous et de chacun. Elle appelle des études multiples qui rendent visibles les vécus contrastés et complexes à l’échelle française et mondiale. L’expression de “fait mondial total” invite à porter un regard sur la pandémie en tant que crise globale ayant des réalités locales différenciées⁷. Elle situe immédiatement les enjeux de recherche en cœur de la compréhension du local et du global, du mondial et de l’individuel, de l’affaire de tous aux vécus de chacun.

4. La crise comme rapport au temps et à l’action

Les analyses de la pandémie de Covid-19 en tant que crise globale resitue le terme de crise dans son rapport à l’action tel qu’il apparaît dans l’histoire de la philosophie. Si l’on reprend brièvement une certaine évolution de cette problématisation les discours médiatiques des chercheurs se posent en rupture avec les liens entre crise et impuissance tels qu’ils se sont développés notamment au XX^e siècle et invitent à une lecture de la pandémie comme un temps de l’histoire des sociétés où crise et action redeviennent possibles.

Chez les grecs, la Krisis apparaît d’abord comme une manière de penser les liens entre les concepts de crise et d’action. La notion de Krisis chez Aristote renvoie au moment où l’homme peut agir pour changer les choses. Chez Hippocrate, la Krisis est le moment où la maladie s’aggrave, elle est un cap et correspond au temps de l’action pour le médecin. On trouve également dans l’Antiquité grecque la notion de Krisis comme celle de jugement. La crise et l’action sont ainsi pensées ensemble et s’accompagnent des notions de justesse de délibération, du savoir, et de la prise de décision. Au XX^e siècle, la crise devient une caractéristique de la modernité dans la mesure où elle devient un mode de vie qui régit les structures

⁵ Truong (2020).

⁶ Klein (2020).

⁷ Bansard (2022a).

de la vie collective. L'Etat et l'économie capitalistes se définissent comme des mécanismes de déséquilibres et de rééquilibrages cycliques. La crise n'est plus pensée à partir de son lien avec l'action focalisée sur l'acte, mais le regard sur l'action se déplace vers les rapports au temps et au monde qu'elle présuppose et active lors de son accomplissement. La crise comme caractéristique de la modernité devient alors un rapport problématique au temps et au monde. Myriam Revault d'Allonnes fonde cette rupture dans la compréhension de la notion de crise en la reliant à un empêchement de l'action, à une falsification de son sens et de sa portée⁸. Bernadette Bensaude Vincent approfondit cette description par l'idée d'une rupture de la flèche du temps⁹. Si l'on semble alors retrouver le temps cyclique propre aux grecs anciens, c'est bel et bien la figure de l'impuissance qui caractérise la brisure de la flèche du progrès.

Les discours des chercheurs en SHS dans les médias depuis mars 2020 déplacent ce type de lecture des liens entre crise et action. Si les discours sur le “temps d'après” représentent près de 10% des textes collectés, la notion de temps ouvre à une complexification des liens entre crise et impuissance¹⁰. Les chercheur.e.s en SHS ont dénoncé la notion d'urgence associée à la “crise sanitaire”. La critique de l'urgence est venue montrer qu'en réduisant le temps politique au présentisme le plus radical, l'urgence menace l'action démocratique. On parle alors “d'état d'exception permanent” où “les crises tendent à devenir un horizon politique permanent, et ce à la fois en tant que réalité et comme prisme politique – comme manière de saisir la réalité”. Marie Goupy nous invite à “cesser de penser l'urgence seulement comme un fait, mais d'y voir, au-delà, une temporalité politique et un mode d'existence que l'on peut questionner et transformer”¹¹. La singularité de ces constats qui précédaient la pandémie tient non seulement à la fenêtre d'expression importante qui s'est ouverte, mais surtout à l'apparition de réactions les accompagnant. François Hartog souligne les formes de résistance qui se mettent en place durant la pandémie contre le règne de l'urgence:

Pour rompre avec le mode de vie présentiste, certains commencent par quitter les métropoles, pour privilégier d'autres rythmes de vie et d'autres modes de consommation. [...] On pourrait les croire inspirés par la nostalgie du “c'était mieux avant”, mais c'est en réalité le souci du futur qui est mis en avant¹².

⁸ Revault d'Allonnes (2012).

⁹ Bensaude-Vincent (2020).

¹⁰ Bansard, Bonnaire (2022).

¹¹ Goupy (2020).

¹² Normand (2020).

Cette critique du présentisme radical qui lie crise et urgence, s'accompagne d'un sursaut de conscience vis-à-vis du pouvoir d'action politique. La force et la rapidité des prises de décisions sanitaires ont mis en lumière l'ampleur et la radicalité des prises de décision possibles. Les mesures sanitaires prises dans l'urgence pour compenser l'impréparation du système de santé ont, par contraste et comme dans un effet de loupe, souligné le caractère inadmissible de l'inaction face à d'autres enjeux tels que les enjeux climatiques¹³. En inscrivant la crise dans un temps long, avec un passé remémoré et un futur ouvert, la crise renoue avec la notion d'action présente chez Hannah Arendt¹⁴. L'action ne peut advenir que comme commencement au sein de l'existant et dans une ouverture aux possibles sans certitude ni contrôle intégral. Deuxième caractéristique de l'action décrite par Hannah Arendt, l'inscription dans un collectif. En se dissociant de l'urgence et du présent coupé du passé, crise et action renouent avec la notion de communauté humaine.

La pandémie en tant que crise globale se dissocie de la notion d'impuissance dans les discours des SHS. Elle devient un temps de prise de conscience (ou révélation), du rapport trompeur au présent et de la possibilité de l'action. Autrement dit, elle intervient comme un rejet du renoncement pour exercer un pouvoir d'exhortation à l'action. Ce faisant la pandémie éclaire d'un jour nouveau les enjeux sociétaux au sens large, et notamment les enjeux climatiques. Notons que dans ces discours, ce déplacement se déploie sans triomphalisme et dans un registre marqué par la souffrance de ce rapport au temps.

5. La crise comme système

Les discours sur l'économie et les discours tenus par des économistes représentent 11% de notre corpus sur la crise. Ils discutent ainsi des effets de la pandémie dans le contexte de la mondialisation et du système capitaliste. Quelques soient leurs prises de position, ces discours se démarquent d'une lecture du capitalisme comme morcellement du monde pour souligner l'interconnexion et l'interdépendance du monde, aux plans spatial et matériel.

Les textes de chercheur.e.s en SHS sur les liens entre la pandémie et la crise économique se structurent vis-à-vis d'une certaine lecture du système capitaliste comme régime de crise, c'est-à-dire comme système dont la crise

¹³ Perthuis (2020).

¹⁴ Arendt (2002).

serait le principe de fonctionnement et la source de pérennité. On peut retracer ce courant à partir de deux auteurs. Jürgen Habermas explique que: “La croissance économique s’effectue selon des crises qui reviennent périodiquement parce que la structure de classe déplacée dans le système de régulation économique a transformé la contradiction des intérêts des classes en une contradiction des impératifs du système”¹⁵.

Bernard Stiegler propose lui de comprendre le capitalisme comme un système en déséquilibre qui tient sur la promesse de rééquilibres grâce à la création de nouveaux marchés. Cette dynamique engendre une force de division toujours plus poussée des marchés, des biens, des personnes, et ce jusqu’à l’éparpillement de l’attention des individus eux-mêmes. Le capitalisme est alors compris comme un système où la crise a pour condition le morcellement croissant du monde¹⁶.

Le sous-corpus ici examiné qui relie la pandémie et la crise économique, ne formule pas de pensée unique ou même cohérente. Les liens entre crise sanitaire et crise économique font l’objet de prises de position contrastées: les uns défendant que la crise sanitaire a des effets délétères sur l’économie, les autres que l’économie a des effets délétères sur le système de santé et le système politique, etc... Sans synthétiser l’ensemble de ces débats ni lisser les divergences existantes, on peut noter dans l’étude de l’expression “crise sanitaire” que ces textes réagissent tous au mécanisme de morcellement du monde décrit par Bernard Stiegler. L’arrêt des chaînes de production suite aux confinements, puis les difficultés d’approvisionnement en matière première ou encore en composants électroniques pour reprendre quelques exemples toujours en cours en 2022, mettent en cause la production en flux tendu¹⁷. Si les appels à une consommation plus locale sont présents dans la presse, ce sont les liens à l’échelle mondiale qui sont analysés, mis en lumière (qu’ils soient valorisés ou décriés). Guillaume Gaulier et Vincent Vicard écrivent ainsi: “la crise actuelle ne remettra pas en cause l’existence des chaînes de productions mondiales”¹⁸. La crise n’est ainsi plus une force de division, mais bien un temps de mise en lumière de l’interconnexion et de l’interdépendance du monde, aux plans spatial et matériel.

Dans les discours sur la pandémie et la crise économique, les SHS décrivent une prise de distance vis-à-vis du capitalisme caractérisé par un mécanisme de morcellement du monde. Les liens entre les pays, les institutions, les entreprises, les mains-d’œuvre et les utilisateurs, ont été l’objet

¹⁵ Habermas (1978).

¹⁶ Stiegler (2009).

¹⁷ Bounfour (2020).

¹⁸ Gaulier, Vicard (2020).

de toutes les prises de parole et de décision. Ce sont eux qui ont été mis en lumière. Ces discours font basculer le centre de l'attention en accordant toute son importance au "comment" se font les choses.

6. Repenser le rapport aux objets techniques

La pandémie au prisme des articles de presse publiés par des chercheur.e.s en SHS initie un quatrième axe de déconstruction de la qualification de "crise sanitaire". La pandémie confronte les sociétés humaines à leurs rapports aux objets techniques et bouleverse en France tout au moins, un certain nombre de comportements et de références qui était implicite et structurel avant l'arrivée du virus.

Les analyses des masques, de leur usage, de leur fabrication, de leur acheminement, de leurs matières premières, de leur distribution représentent à elles seules, 137 textes, soit 5% du corpus sur le terme de "crise". Directement liés à la mesure sanitaire dite de "distanciation sociale" et correspondant à une distanciation physique, les masques et principalement les masques chirurgicaux ont été questionnés par les SHS en tant qu'obstruction des communications¹⁹ mais surtout en tant que déconstruction de notre rapport aux objets techniques.

Gilbert Simondon a montré que la médiation technique voile à l'utilisateur les savoir-faire impliqués dans la fabrication de l'objet²⁰. Bernard Stiegler a repris ce raisonnement et décrit la technique comme une délégation de la mémoire à l'outil qui réduit l'humain à l'impuissance²¹. Pour faire face à la pénurie de masques, les chercheur.e.s en SHS ont mis en lumière les circuits de fabrication, les matières premières, les modes d'acheminement et de distribution dont ils sont l'objet. La pénurie a ainsi permis de rendre visible pour des sociétés entières la chaîne humaine et technique (notamment par le temps incompressible de sa production) dont chaque masque est le fruit. Au travers de l'historicisation de l'objet "masque", une conscience mondiale a vu le jour. Pierre Singaravélou écrit ainsi:

L'épidémie de Covid, qui oblige à la distanciation sociale, a paradoxalement montré à quel point les quatre coins du monde étaient proches, plus encore qu'on ne pouvait se le figurer. Ce sont sans doute les objets, comme les masques de protection, qui ont révélé la réalité d'une mondialisation multipolaire, dont le moteur et les principaux acteurs se trouvent souvent hors d'Europe. Une situation moins récente,

¹⁹ Devel (2020).

²⁰ Simondon (2012).

²¹ Stiegler (2009).

et bien plus complexe que nous le croyons généralement, comme le montre l’histoire matérielle, par les objets ²².

Un pas supplémentaire peut être fait dans la mise en lumière de l’empowerment dont les masques ont fait l’objet avec la mention de la confection de masques de tissus par des particuliers et des associations grâce à des tutoriels rendus publics sur les réseaux sociaux, ou encore à la reconversion temporaire dans la production de masques de PME ou de FabLab²³. En ce sens, les masques durant la pandémie ont été un phénomène de résistance au mécanisme de dépossession et d’impuissance décrit par Bernard Stiegler. Cet exemple participe de “La reconstruction des externalités positives et (du) soutien aux pratiques relevant du travail” qui “sont la condition pour que se reconstruisent des circuits longs de la transindividuation [...]”²⁴.

Bilan:

Depuis mars 2020, les chercheur.e.s en SHS qualifient la pandémie de “crise globale” en montrant son étendue à tous les domaines d’activité, son enracinement dans une compréhension renouvelée du rapport au temps, en soulignant l’attention accordée à l’interdépendance du monde, enfin en déconstruisant un certain rapport aux objets techniques fondé sur l’invisibilisation et l’an-historicisation. Ces quatre axes d’analyse structurent l’ensemble des textes de chercheur.e.s en SHS répertoriés sur l’expression de “crise sanitaire”. Ces quatre angles d’étude font référence à des courants philosophiques du XX^e siècle et du début du XXI^e afin d’examiner les déplacements observables durant la pandémie. La crise globale ainsi décrite ne nie pas l’origine sanitaire du phénomène qui engendre ou révèle tous les autres. Mais cette qualification situe au plan politique le questionnement des effets d’un virus sur les individus et les collectifs. Ce sont donc les concepts de santé et de maladie qui invitent à relire les liens entre individus et collectifs, autrement dit à interroger le processus même d’individuation. Afin de poursuivre ce but, le second temps de ce travail étudiera les conflits de valeurs qui se sont cristallisés autour de la notion de “vie”.

7. La crise des valeurs que les sociétés accordent à la vie

Si les analyses de la pandémie par les chercheur.e.s en SHS conduisent à l’étude d’une crise globale, elles s’enracinent dans des débats concernant les

²² Singaravélou (2021).

²³ Berrebi et al. (2020).

²⁴ Stiegler (2009).

valeurs que les sociétés accordent à la vie. Face à un virus à la fois mortel et contagieux, les mesures sanitaires, autrement dit les décisions politiques et collectives pour faire face à cette menace, ont engendré des conflits de valeurs qui touchent au fondement même du vivre ensemble. Nous examinerons leur portée au travers de trois axes: une vision conflictuelle de la visée collective assignée à la vie humaine, une certaine mise en cause de la vision individualiste de la vie ainsi qu'une mise en cause des conditions de la solidarité. Ces trois axes conduiront dans un dernier temps à une mise en perspective de cette lecture de la pandémie au sein du processus d'individuation.

8. Une vision conflictuelle de la visée collective assignée à la vie humaine

Les textes des chercheur.e.s en SHS se font tour à tour les acteurs et les témoins d'un débat de société qui s'est ouvert sur la visée que nous accordons collectivement à la vie humaine. Les mesures sanitaires ont successivement hiérarchisé les besoins et désirs des populations en vue de prioriser une certaine vision de la vie. Par-delà les modalités, ou parfois par l'analyse des effets des modalités de régulation des populations, les SHS ont ainsi éclairé les visées choisies et les ont soumis au débat.

En France, la visée attribuée à la vie humaine face à la pandémie, a été la survie. "Lorsqu'une épidémie enlève entre 20 et 50% de la population, parfois davantage, la priorité est de protéger la vie biologique des individus, la vie nue, la zoe de Giorgio Agamben"²⁵. Les chercheur.e.s en SHS sont intervenus dans les médias afin de mettre en débat ce choix collectif au nom d'une pluralité d'autres visées possibles, et surtout au nom du droit d'ériger ce choix de la visée prioritaire accordée à la vie humaine en tant que choix collectif et objet de débat public. Dans notre corpus de veille médiatique, cet engagement des SHS se polarise en trois directions: premièrement, la priorité accordée à la vie comme survie a été mise en débat vis-à-vis de la valeur marchande qui tendait à s'imposer largement dans les décennies qui ont précédé la pandémie. Deuxièmement, a été opposée à la vie comme survie, la liberté. Troisièmement, la priorisation de la vie comme survie a été analysée dans ses contradictions dans la mesure où l'isolement et l'interdiction d'accès à certains services ont été dénoncés pour leurs effets délétères sur la santé même des populations.

²⁵ Bourdelais (2020).

Revenons brièvement sur ces trois points.

L'expression désormais fameuse du “quoi qu'il en coûte” du président français a ouvert un débat sur la valeur marchande de la vie humaine. Nombre d'économistes ont fait valoir que n'attribuer aucune valeur économique à la vie humaine était impossible dans la mesure où toute dette est une hypothèque placée sur les générations futures et où toute crise économique est elle aussi une menace lourde sur la santé des êtres humains. L'argument qui a alors prévalu est que nous ne sommes pas prêts à tout sacrifier pour les vies humaines²⁶. De nombreuses voix se sont élevées contre ces raisonnements et nous en citerons deux exemples. La notion de dignité humaine et le rejet de toute possibilité de calcul d'une telle valeur ont été défendus²⁷. D'autres argumentaires ont opposé la notion de survie à celle de santé en tant que notion plus complexe qu'une survie physiologique²⁸. Ils ont revendiqué la santé en tant que bien commun universel, réductible ni à la notion de survie, ni à une quelconque valeur marchande.

Deuxième axe, la priorité accordée à la vie comme survie est entrée en contradiction avec la notion de liberté individuelle et politique. Des constitutionnalistes ont ainsi rappelé que le droit à la vie ne figure pas dans la Constitution Française et de ce point de vue, ne peut pas justifier de mesures liberticides tel que l'état d'urgence les autorisent²⁹. La question de la liberté est devenue particulièrement tendue dans le cas des EPHAD où les décisions de refuser tout contact des résidents avec l'extérieur ont parfois devancé et été prolongées hors des périodes confinées selon les lois de l'état d'urgence³⁰.

Troisième axe, dès la mi-mars, le gouvernement français a publié une liste de commerces, d'activités et de “biens” dits “essentiels” à l'exclusion de tous les autres, classés alors comme “inessentiels”. Ceux qui n'étaient pas mentionnés devant être fermés ou inaccessibles à la vente en magasins par exemple. Cette mesure sanitaire accompagnant le confinement a soulevé de très vifs débats. Elle a posé de manière coercitive et publique la question de ce qu'est que la vie bonne. Que définissons-nous, êtres humains et membres d'une démocratie, comme “essentiels” à une vie humaine? L'art, la culture sont-ils aussi vitaux que les aliments? Fait notable, si le premier confinement avait exclu par exemple les librairies ainsi que les accès à la culture ou aux espaces verts, suite aux nombreuses réactions et argumen-

²⁶ Gollier (2021).

²⁷ Champs (2020).

²⁸ Corteel (2020).

²⁹ Cassia (2020).

³⁰ Bataille (2020).

taires, le second confinement a parmi aux librairies, rayons culturels et parcs de se maintenir ouverts³¹. La classification par le gouvernement des biens et accès aux lieux, ainsi que les débats publics et leur influence sur l'évolution de la classification, ont ouvert la discussion collective sur ce qu'est la vie bonne, une vie humaine minimale mais aussi une vie humaine souhaitable. Puisque c'est dans un contexte de mise en concurrence des différentes dimensions de la vie humaine que s'ouvre le débat sur sa valeur, les argumentaires réactivent les débats sur la hiérarchie des besoins et des désirs qui font rage depuis la philosophie Antique en passant par la pyramide de Maslow. L'importance de la fête³², des commerces de proximité³³ et des arts³⁴ comme fondement d'une identité collective mais aussi comme modes d'expression de soi avec les autres ont été omniprésents dans la parole des chercheur.e.s en SHS.

Dans les discours des SHS, la pandémie a ouvert une crise au sens d'une absence de consensus sur la visée prioritaire à accorder à la vie humaine. Ainsi la hiérarchisation des priorités face à une menace vitale a soulevé des débats et parfois des conflits qui divisent les collectifs.

9. Une mise en cause de la vision individualiste de la vie

Dans le contexte d'une conflictualisation des choix collectifs sur la visée accordée à la vie humaine, la pandémie en tant que crise globale a mis en cause la vision individualiste de la vie qui prédominait d'une manière implicite et structurante dans les sociétés avant cet événement.

La radicalité des mesures de distanciation tel que le confinement et la durée de la période de l'Etat d'urgence ont fait émerger des souffrances et des séquelles (plus ou moins durables) sur la santé des citoyens. L'affirmation d'Aristote selon lequel "l'homme est un animal politique" a ainsi connu une résonance nouvelle: être un humain implique un besoin vital d'appartenir à une communauté de vie. "Certes, les gens ont besoin de manger, mais l'homme est un animal sociable et les liens familiaux sont la première assise sur laquelle chacun construit sa sécurité intérieure"³⁵. Aux études sur la détérioration de la condition physique et mentale de la population, c'est ouvert une rupture dans la définition moderne de la vie. La

³¹ Mollier (2020).

³² Geoffroy (2021).

³³ Heilbrunn (2020).

³⁴ Collet et al. (2020).

³⁵ Tisseron (2020).

pandémie engendre une prise de conscience qui bouleverse la conception occidentale dominante de la vie humaine³⁶. Là où les notions de liberté, d'autonomie, d'indépendance, d'auto-détermination, dominaient, la vulnérabilité apparaît en cette période troublée comme la dimension première et collective de la vie. “La valeur première pour l'humain, c'est la liberté. Avec l'épidémie, elle passe pourtant à l'arrière-plan, puisque que ce qui devient central et moteur d'action, c'est notre vulnérabilité commune”³⁷. Les déclarations en ce sens font nombre dans notre corpus: David Simard décrit une remise en cause de la conception autonomiste de l'individu³⁸, Grégoire Borst défend l'importance de penser la solidarité et de dépasser la référence à la seule responsabilité individuelle³⁹, Sylvain Piron remet en cause le primat accordé à l'individu au nom de l'interdépendance des êtres humains⁴⁰, Claude Poissenot affirme: “Notre revendication d'autonomie doit être tempérée par la reconnaissance de notre dépendance aux autres et notre appartenance commune à l'humanité”⁴¹. Une complexification de la notion d'autonomie est ainsi apparue dans les médias. Mobilisant fortement les théories du Care, les SHS ont mis en cause l'autonomie conçue comme la force d'un individu seul et comparable à un atome. Près d'un quart de notre corpus souligne qu'un individu doit être pensé au sein d'un collectif. En ce sens, on peut affirmer que la crise est celle d'une vision individualiste de la vie humaine.

10. Une maladie de la solidarité

Toujours dans un contexte marqué par une conflictualisation des choix collectifs sur la visée de la vie bonne et d'une mise en cause de la vision individualiste de la vie, la priorisation accordée à la survie des individus a conduit à une mise en cause des conditions même de la solidarité.

La vie sociale est la dimension de la vie humaine directement visée par les mesures de distanciation. Si dans le cadre d'une menace sanitaire la vie sociale est mise en balance avec le désir de survie, l'instauration de mesures sanitaires dans le temps long dépassant une année civile, ont mis en crise les individus en révélant la nécessité vitale de notre vie sociale. L'expé-

³⁶ Neuer (2021).

³⁷ Laugier (2020).

³⁸ Simard (2020).

³⁹ Borst (2020).

⁴⁰ Piron (2021).

⁴¹ Poissenot (2020).

rience de la pandémie, en tant qu'expérience mondiale et simultanée a ouvert un espace de discussion inédit, qui dépasse les cadres traditionnels des politiques internationales, et qui, dans un même mouvement met à mal les contacts physiques et déploie le besoin de lien social à l'échelle de l'humanité entière. Albert Ogien formule ainsi les choses: "l'humanité est un espace public commun"⁴². C'est au cœur de ce phénomène que se joue un des grands paradoxes de cette "crise sanitaire": l'expérience de la covid 19 conduit les communautés de vie à instaurer des règles de distanciation qui obstruent tout en renforçant les mécanismes d'attachement collectif des êtres humains.

Ce phénomène peut être décrit en tant que "maladie de la solidarité" en deux sens. Premièrement nous sommes en souffrance parce que pour être solidaires nous devons limiter et modifier l'expression de notre solidarité. Pour faire face à une maladie respiratoire et contagieuse:

L'interdépendance qui lie chaque membre du corps social à tous les autres ne s'éprouve (...) que dans la mise en œuvre et le "respect" inconditionnel de la distanciation sociale. "Quand on aime ses proches, on ne s'approche pas trop!" En un sens, la pandémie appelle une forme nouvelle de solidarité collective, encadrée par l'injonction sanitaire à la distanciation. Mais cette solidarité se fonde en quelque sorte sur ce qui la rend impossible: Dan Arbib parle en ce sens d'une "maladie de la solidarité"⁴³.

Deuxièmement, ce type de distanciation est une maladie de la solidarité dans la mesure où il met à mal les conditions de possibilité de toute solidarité:

La solidarité suppose un monde solide dans lequel les actions politiques peuvent se faire au nom du "tout" que l'on peut nommer Etat social. Deux obstacles rendent difficiles la solidarité aujourd'hui. D'une part, nous sommes entrés dans un monde liquide, un monde de flux et de données numériques à l'opposé de toute solidité. D'autre part, la pandémie actuelle, maladie de la mondialisation, fait fonctionner toutes sortes de replis: sur son pays ou sa région, auprès de ses proches et de sa famille. Le risque est la peur des autres et le déploiement de différentes sortes d'égoïsmes cachées dans des logiques affinitaires ou claniques⁴⁴.

Afin de rendre compte des vécus de la pandémie, les SHS effectuent ainsi un double mouvement: d'une part elles mettent en cause un courant individualiste de la vie qui survalorise l'individu, d'autre part elles constatent la mise à mal des conditions d'expression et de possibilité de la

⁴² Ogien (2020).

⁴³ Sabot (2021).

⁴⁴ Brugère (2021).

solidarité qui lie ces individus. Ces deux approches témoignent d’une tension au cœur même du processus d’individuation où se forge les individus et les collectifs.

11. Un questionnement du processus d’individuation

Dans les discours des SHS, la crise se situe au plan politique, c’est-à-dire ici au plan d’une réflexion sur les conditions du vivre ensemble et engage le processus d’individuation lui-même. Stiegler résume ainsi ce processus:

Je tends à devenir moi-même, en tant qu’indivisible, comme unité pure, identité, mais je ne cesse de me contredire parce que, en moi-même, m’individuant dans le groupe qui s’individue lui-même à travers moi, je ne cesse de me retrouver moi-autre, je ne cesse de me retrouver divisé, tandis que le groupe lui-même s’altère et se divise – et il en va ainsi parce que, par structure, un processus d’individuation ne peut jamais s’achever⁴⁵.

Autrement dit, individu et collectif se co-construisent dans le temps et ne s’achèvent jamais, ils demeurent liés, ils sont un même processus. Le “je” et le “nous” sont indissociables et leurs formes sont évolutives, en perpétuel mouvement. La pandémie est en ce sens une crise dans la mesure où elle met en cause la conception individualiste implicite et réductrice de la société de consommation et de l’époque moderne où la société est découpée en individus, eux-mêmes découpés en pulsions comme autant de marchés en devenir. L’expérience de la pandémie révèle le lien intrinsèque et insécable entre individu et collectif tout en rompant avec une simplification de la notion d’individu comme indivisible, unique, unité pure et bien définie.

Ceci étant posé, comment comprendre l’analyse de la pandémie en tant que “maladie de la solidarité” dont nous avons rendu compte auparavant? Nous formulons ici l’hypothèse que ce n’est pas tant la pandémie ou les mesures sanitaires en place qui peuvent être qualifiées de “maladie de la solidarité”, que le malaise plus global qu’engendre une vision individualiste de la vie et qui révèle toute son ampleur en contexte pandémique. Afin d’explorer cette idée, nous nous arrêterons sur la structuration des débats sur les vaccins qui illustre avec une force toute particulière la complexité d’appréhender et d’arbitrer les rapports entre l’individu et la collectivité.

Deux types de débats ont vu le jour. Il s’est agi de savoir si le vaccin était un devoir de l’individu vis-à-vis de la collectivité dont la survie dépend de

⁴⁵ Stiegler (2003).

l'immunité collective, ou bien si le vaccin était un dû de tous pour tous, c'est-à-dire des collectivités (à l'échelle nationale et internationale) vis-à-vis des individus. Le premier débat se structure en réaction aux mouvements de défiance des populations et des informations complotistes. Le second est mené par des organisations non gouvernementales et quelques gouvernements face aux inégalités d'accès aux vaccins dans le monde. Il est intéressant de noter que lorsque le débat sur les vaccins est pensé en termes de devoir individuel vis-à-vis de la collectivité, le bien commun est identifié à la santé publique et que c'est en son nom que l'individu a un devoir. "Le souci du "bien public" comme celui du "bien commun" justifie le courage de débattre d'une de ses exigences: le devoir éthique d'être vacciné"⁴⁶. En revanche, lorsque le vaccin est discuté comme un devoir des collectifs vis-à-vis de chaque individu, c'est le vaccin qui devient le bien commun. "Ces vaccins sont un bien commun, ils ne peuvent appartenir à personne. Aucun droit, aucune crainte idéologique ne peut justifier cette exclusivité monnayée par quelques fabricants"⁴⁷. Dans le cas des vaccins comme devoir individuel ou non, les débats ont été loin puisque la Cour Européenne a été saisie par des parties civiles qui s'opposent à l'obligation vaccinale mise en place dans certains pays. Les individus revendiquent la primauté du droit d'agir librement sur le devoir de concourir à la sécurité de tous. L'arrêt de la Cour a ainsi établi que l'Etat doit garantir la qualité et les non conséquences pour les individus du vaccin qu'il impose (autrement dit l'Etat doit garantir à l'individu sa sécurité personnelle). Cette condition étant remplie, l'obligation vaccinale est autorisée au nom de la solidarité⁴⁸.

Selon la Cour Européenne, la vaccination est une protection aussi bien de l'individu que de la collectivité. L'arrêt de la Cour n'oppose pas les logiques individuelles et collectives, mais trace les conditions de leur convergence et leur fondement commun. Là où les logiques de survalorisation de l'individu et de sa liberté propre mettent à mal la solidarité et le vivre ensemble, face aux enjeux de santé de la pandémie, ce sont bien plutôt les conditions de la continuité entre individu et collectif qui sont rappelés et revendiqués.

Bilan:

La pandémie est qualifiée de crise globale par les textes de chercheur.e.s dans les médias et prend racine dans des conflits autour des valeurs que nous accordons à la vie. Ainsi les mesures sanitaires et la hiérarchisation politique, collective, des activités humaines se sont effectuées au nom de

⁴⁶ Hirsch (2021).

⁴⁷ Parada (2021).

⁴⁸ Berrod (2021).

visées attribuées à la vie humaine et ont fait débat. Faut-il donner la priorité à la survie, à l'économie, à la liberté? Autre point soulevé pour définir la crise globale autour de la notion de vie, la vision individualiste de la vie a été mise en cause avec une mise en lumière et une valorisation en SHS de l'interdépendance des individus et du besoin vital de la vie sociale. Troisième point, la priorité accordée à la survie des individus et l'ensemble des mesures sanitaires conduisent à décrire la pandémie en tant que maladie de la solidarité, c'est-à-dire en tant qu'obstacle aux conditions de la solidarité. Ces trois angles soulignent une tension entre les individus et les collectifs qui révèle l'importance du processus d'individuation et rappelle son statut de fondement des êtres et des communautés. La pandémie devient alors une crise globale des sociétés et trouve son origine dans un ensemble d'impasses et de contradictions antérieures révélées par le contexte d'urgence sanitaire.

12. Conclusion

Dans les médias, depuis mars 2020, les chercheur.e.s en SHS se sont faits les acteurs et les témoins d'un ensemble de débats de société. Ils ont éclairé cette période en déconstruisant la qualification de la pandémie en tant que crise sanitaire. Tout d'abord, les articles ont montré que l'ensemble des domaines d'activité était touché par l'événement. Ensuite, les SHS ont décrypté de quelle manière et dans quelle mesure la pandémie affectait notre rapport au temps et à l'action, notre regard sur le système capitalisme, ou encore notre rapport aux objets techniques. Ces bouleversements trouvent leur fondement au cœur de conflits de valeurs concernant la notion même de vie. Mise en question des visées que nous lui accordons, mise en cause d'une vision individualiste prédominante en France (dans le cadre de notre veille), ou encore mise à mal des conditions de notre solidarité, la crise globale analysée par les SHS interroge les liens entre les individus et les collectifs. Si la crise est globale, c'est qu'elle touche au cœur de ce qui nous constitue en tant qu'individus et en tant que communautés de vie. En ce sens la pandémie au prisme des SHS dans les médias révèle des tensions antérieures à la pandémie et les portent au plan politique de débats de société.

Ce travail rend compte de l'analyse quantitative et qualitative d'une veille médiatique sur la parole des chercheur.e.s en SHS, en France. Ce faisant, ses résultats portent sur un ensemble de textes qui réagissent à chaud à un événement toujours en cours. Ces textes sont à 79% des prises de parole argumentées qui ont à la fois recours à des justifications (citation

de références aux auteurs classiques, à l'histoire ou directement à des publications scientifiques) et prennent pour mission de démontrer⁴⁹. Toutefois, ces textes ne sont pas le fruit de travaux de recherche sur la pandémie. La temporalité des études et des publications académiques ne permet la diffusion de résultats scientifiques en SHS que dans un temps plus long. A présent que ces résultats commencent à se structurer et à s'exprimer, on peut regretter que la fenêtre d'ouverture des médias à la parole des chercheur.e.s en SHS tend à se refermer. Une nette diminution du nombre d'articles est observable par rapport au premier confinement avec une division par deux et l'accroissement de la place accordée aux personnalités médiatiques parmi les chercheur.e.s au détriment de la recherche de spécialistes telle que cela a été mis en place à partir d'avril 2020. Pour clore ce travail, on peut ainsi souligner que la diffusion des recherches menées ne bénéficie pas de la même couverture médiatique et donc des mêmes opportunités de médiation scientifique.

Bibliographie

Corpus de la veille médiatique:

- Bataille P. (2020), La médecine des personnes âgées ne peut pas tourner indéfiniment le dos à la liberté et à la mort, *Le Monde*, 14 mai.
- Bensaude-Vincent B. (2020), Guerre et paix avec le coronavirus, *Terrestres*, 30 avril.
- Berrobi-Hoffman I., Bureau M.-C., Lallement M. (2020), Les makers contre le coronavirus: quelles leçons pour demain?, *AOC*, 14 mai.
- Berrod F. (2021), La cour européenne des droits de l'homme et la vaccination obligatoire: le contexte covid, *The Conversation*, 2 mai.
- Borst G. (2020), Aujourd'hui, il faut passer du "je" au "nous", *Le Journal du CNRS*, 25 mars.
- Bourdelais P. (2020), A l'occasion de covid 19, inventer un système de contrôle des grandes épidémies pour notre monde, *Carnet de l'EHESS, perspectives sur le coronavirus*, 15 mai.
- Brugère F. (2021), Le soutien est une affaire publique, *Libération*, 27 janvier.
- Cassia P. (2020), Le confinement: 67 millions de privations arbitraires de liberté, *Libération*, 12 mai.

⁴⁹ Bansard (2022c).

- de Champs E. (2020), Philosophie: penser la crise avec Bentham, *The Conversation*, 30 juillet.
- Collet B., Thorel C., Marry K. (2020), Ce que nous apprend le débat sur la fermeture des librairies, *The Conversation*, 20 novembre.
- Corteel M. (2020), L'ambition d'une grande santé publique: Covid-19, confinement et iatrogénie, *AOC*, 18 novembre.
- Devel L. (2020), Tous masqués, tous muets?, *The conversation*, 3 juin.
- Klein E. (2020), Avec le confinement, notre espace-temps est chamboulé, *The Conversation*, 29 avril.
- Gaulier G., Vicard V. (2020), La crise actuelle ne remettra pas en cause l'existence des chaînes de production mondiales, *Le Monde*, 28 avril.
- Geoffroy R. (2021), A partir du moment où elles deviennent interdites, les fêtes nous montrent à quel point elles sont nécessaires, *Le Monde*, 11 janvier.
- Gollier C. (2021), Les non-dits de la politique sanitaire sont la conséquence de l'impossible débat collectif sur la valeur de la vie humaine, *Le Monde*, 3 mai.
- Goupy M. (2020), Le temps de la crise et de l'urgence est devenu peu à peu notre horizon politique, *Le Monde*, 24 octobre.
- Heilbrunn B. (2020), Le commerce de proximité est le dispositif qui permet de recréer ces petits liens essentiels à la vie sociale, *Le Monde*, 5 juin.
- Hirsch E. (2021), Débat: L'obligation vaccinale, une exigence éthique et politique, *The Conversation*, 22 mars.
- Laugier S. (2020), Le coronavirus nous fait comprendre que la vulnérabilité d'autrui dépend de la nôtre, *Reporterre*, 21 mars.
- Mollier J.-Y. (2020), Tribune: la librairie, un commerce vital, *Livres Hebdo*, 4 avril.
- Neuer J.-J. (2021), Débat: La pandémie a-t-elle eu raison de l'esprit des Lumières?, *The Conversation*, 7 janvier.
- Normand J.-M. (2020), La dictature du présent selon François Hartog, *Le Monde*, 13 novembre.
- Ogien A. (2020), Grandeurs et viscosités de la pandémie, *AOC*, 8 juin.
- Parada C. (2021), Les vaccins contre le Covid-19 sont un bien commun, ils ne peuvent appartenir à personne, *Le Monde*, 3 février.
- de Perthuis C. (2020), Comment le Covid-19 modifie les perspectives de l'action climatique?, *AOC*, 28 avril.
- Poissenot C. (2020), Nos identités à l'épreuve du confinement, *The Conversation*, 2 avril.

- Sabot P. (2021), Le distancialisme est-il un humanisme?, *The Conversation*, 21 avril.
- Simard D. (2020), Les français.es face à leur responsabilité, *The Conversation*, 16 mars.
- Singaravélou P. (2021), Le monde chez soi ou comment les objets nous rapprochent, *AOC*, 25 janvier.
- Tisseron S. (2020), Quelle place pour la santé psychique des français confrontés au covid 19 et au terrorisme?, *Le Monde*, 30 octobre.
- Truong N. (2020), Edgar Morin: “Cette crise nous pousse à nous interroger sur notre mode de vie, sur nos vrais besoins masqués dans les aliénations du quotidien”, *Le Monde*, 24 avril.

Bibliographie générale:

- Arendt H. (2002), *La condition de l'homme moderne*, trad. fr. Georges Pradier, Paris: Pocket.
- Bansard E. (2022a), *Covid-19: La construction d'une pandémie comme "fait mondial total"*, in Bost F., Delettre P., Odou P., Ranvier A., Thuriot F. (dir.), *Les épidémies au prisme des SHS: De quelles crises les épidémies sont-elles porteuses?*, Reims: Edition des Archives Contemporaines.
- (2022b), *La construction de la Covid par les SHS – Analyse qualitative*, in *Les SHS face à la crise Covid-19*, ACTES 9 de la MSH Paris Saclay, (à paraître).
- (2022c), *Covid-19: de l'autorité des Sciences Humaines en contexte de médiation scientifique* lors du colloque *De l'autorité à la MRS*H de Caen – intervention 29 juin.
- Bonnaire A.-C. (2022), *La médiatisation de la parole des chercheur.e.s en SHS face à la Covid-19, Etude quantitative*, dans “Les SHS face à la crise Covid-19”, ACTES 9 de la MSH Paris Saclay, (à paraître).
- Bounfour A. (2020), *Se saisir de la crise sanitaire comme d'un révélateur* lors du colloque *Ruptures des pratiques et dynamique du débat: les SHS face à la crise Covid-19* de la MSH Paris Saclay – intervention le 13 octobre, vidéo en ligne: <https://msh-paris-saclay.fr/shs-face-au-covid-19/colloques/>.
- Habermas J. (1978), *Raison et légitimité*, trad. fr. Lacoste J., Paris: Payot.
- Revault d'Allonnes M. (2012), *La crise sans fin*, Paris: Seuil.
- Simondon G. (2012), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier-Flammarion.
- Stiegler B. (2003), *Passer à l'acte*, Paris: Galilée.

La pandémie de Covid-19 est-elle une “crise sanitaire”?

— (2009), *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Paris: Galilée.

Site internet:

MSH Paris Saclay, Base de données: https://msh-paris-saclay.fr/articles_covid/.

La signification des pouvoirs de crise économiques chez Eric Posner et Adrian Vermeule: temporalité du droit et fin de l'histoire

Marie Goupy

The Meaning of Emergency Economic Powers in Eric Posner and Adrian Vermeule's Theory: Temporality of Law and End of History

Abstract: This paper aims to question the transformation of the legal concept of crisis, through that of emergency powers, notably linked with their extension to new fields of application, in particular, to economy. To do so, it proposes to expose the analysis of two American jurists, Eric A. Posner and Adrian Vermeule, who developed a reflection about emergency powers, after the great economic crisis of 2008. These proponents of the Economic analysis of law set up emergency powers at the heart of a history of liberal law and institutional order, that had to adapt to the accelerated temporality of the capitalist economy. I will attempt to show that crisis and emergency temporality allow jurists to submit all the normative production to a presentist normativity, that realizes the heteronomy of law and economics, as the accomplishment of a strange “end of history”.

Keywords: Eric A. Posner; Adrian Vermeule; Carl Schmitt; Emergency Power; Temporality Crisis.

1. Introduzione

Pour Hannah Arendt, la révolution constitue un phénomène moderne et, en 1963 encore, il lui semblait probable qu'elle demeure le lot du XXe siècle¹. À cette enseigne, on serait tenté de penser que la crise se présente aujourd'hui comme le lot du XXIe siècle.

Quelle que soit la validité de tels pronostics, on peut certainement affirmer que les vingt premières années du XXIe siècle ont été celles des *pouvoirs de crise* – des états d'urgence, des législations de crise ou encore

* Institut Catholique de Paris, LLCP-Université Paris 8 (m.goupy@icp.fr; ORCID: 0000-0001-5336-0331).

¹ Arendt énonce la proposition en 1963, lors de la publication de *On Révolution* (Arendt, 2012, 21).

des délégations législatives –, dont l'expansion semble céder au concept de crise une place centrale dans le fonctionnement du droit et des institutions de l'État libéral, comme dans l'analyse de ses transformations. Curieusement, pourtant, le concept juridique de crise, comme les pouvoirs de crise eux-mêmes, demeurent rarement pensés dans leur historicité. Ils fonctionnent bien plutôt comme des concepts anhistoriques, qui mettent en forme un problème que l'on suppose universel: celui de la continuité – ou de la discontinuité – des institutions et du droit. De façon similaire, on observe l'extension des pouvoirs de crise, depuis les questions de sécurité vers d'autres domaines: vers l'économie, vers la santé, ou vers la gestion des catastrophes écologiques. Mais tout se passe comme si cette extension n'affectait pas profondément la signification historique des pouvoirs de crise, comme le rôle des crises dans l'évolution du droit.

Ce constat n'est pas, cela va de soi, tout à fait exact. Certains auteurs se sont bien intéressés, au XXe siècle déjà, aux changements de signification historiques des pouvoirs de crise, comme du concept juridique de crise durant le cours du siècle. Et disons d'emblée que c'est en particulier par l'intrusion des pouvoirs de crise dans la sphère économique, que leur "entrée dans l'histoire" s'est faite. Ces interprétations, peu nombreuses dans le champ du droit, ont connu un certain renouveau ces dernières années – tout en demeurant marginales. Elles présentent pourtant un intérêt évident aujourd'hui, alors que les crises et les pouvoirs de crise semblent devenus, sur un plan juridique, le support de profonds changements.

C'est l'exposition d'une telle réflexion menée par deux juristes américains tenants de l'approche économique du droit, Eric A. Posner et Adrian Vermeule, que nous voudrions proposer dans cet article, en montrant comment les auteurs ont entrepris de faire des pouvoirs de crise en matière économique les instruments de l'adaptation nécessaire du droit aux rythmes de l'économie, du XXe siècle jusqu'à l'aube du XXIe siècle. Chez Posner et Vermeule, les pouvoirs de crise comme les crises entrent en quelque sorte dans l'histoire avec leur extension au domaine économique; mais cette histoire est d'abord celle qui leur permet d'entériner la soumission du droit à l'économie, en signifiant l'avènement d'une forme de temporalité purement présentiste, qui possède un étrange goût de "fin de l'histoire".

2. L'histoire des pouvoirs de crise et l'historicité du concept de crise

Longtemps, l'histoire des pouvoirs de crise est venue adosser une pensée de la crise complètement circonscrite par la formulation d'un problème: celui des moyens dont un État ou un ordre de droit stable peut se revendiquer pour faire face à une situation extraordinaire.² La crise y est entendue alors comme ce qui rompt l'ordre normal des choses et la continuité du droit, et elle annonce ce faisant une histoire des pouvoirs de crise héroïque et uniforme qui met inlassablement en scène les dangers de l'excès - excès de maux et (risque d') excès de pouvoir. La forme de l'excès, néanmoins, contient déjà uniformément toutes les crises, qui, si elles ont une histoire, laissent le concept même de crise curieusement sans historicité. L'histoire de la dictature constitutionnelle de Clinton Rossiter constitue une illustration particulièrement brillante d'une telle histoire sans historicité de la crise, comme des pouvoirs de crise, en droit³. Le politiste étudie avec une attention rigoureuse et une grande érudition toutes les modalités d'exercice de tels pouvoirs dans plusieurs États occidentaux entre la Première Guerre Mondiale et la Guerre Froide. Mais partout, et à chaque fois, il y voit se reformuler le même enjeu: celui de la survie de l'État et de la continuité du droit dans un monde confronté aux aléas de l'histoire. Rossiter, certes, ne cache pas l'importance du contexte dans lequel il produit sa réflexion, celui de la Guerre Froide. Mais la crise qui menace alors continue à être interprétée comme un risque de rupture dans la continuité juridico-politique des États occidentaux, menacés de basculer dans le communisme. Chez Rossiter, toutes les crises se projettent les unes sur les autres. Ce qui lui permet de trouver dans la pensée de l'exception de Carl Schmitt les principes d'une théorie générale de la dictature constitutionnelle en tant que réponse au problème universel de la crise en droit.

Il est certain que lorsqu'il publie en 1921 son premier ouvrage majeur, *La Dictature*, le juriste allemand Carl Schmitt propose sa théorie de la dictature en réponse au risque de discontinuité politique et juridique radicale – c'est-à-dire, au tout début des années 20, au risque de révolution. En revanche, il est moins certain que toute la pensée de l'exception chez Schmitt, qui passe par une observation très concrète des pouvoirs de crise et des législations d'urgence, réponde *au même* problème de 1921 aux années 30. Ainsi que le note William Scheuerman, Schmitt est l'un des premiers

² Saint Bonnet (2001, 1).

³ Rossiter (2009).

juristes à s'intéresser au phénomène massif d'extension des pouvoirs de crise vers les crises économiques⁴. Et, comme le souligne encore le politologue, il demeure aujourd'hui l'un des rares penseurs de l'exception à avoir tenté d'interpréter la signification d'une telle extension sans la recouvrir sous le concept homogène de crise, ou sans postuler *a contrario* que la crise économique constitue une question à part.

Dès les années 30, alors que les crises économiques prennent une importance politique centrale dans les États occidentaux, Schmitt commence effectivement à percevoir un enjeu sensiblement différent dans le recours aux pouvoirs de crise⁵. Dans un article consacré à "L'évolution récente du problème des délégations législatives", publié en 1938, Schmitt note que la guerre de 1914 a déjà donné lieu, en Allemagne, en France, en Angleterre et aux États-Unis, à une forte extension du champ d'application des pouvoirs de crise vers les questions économiques. Un peu plus tard, la situation houleuse de l'après-guerre, qui conduit les gouvernements à gérer l'inflation, la déflation, les réparations, l'instabilité des prix, ou, encore à mettre en œuvre des politiques de planification en matière économique, a vu se multiplier les délégations législatives autorisant l'exécutif à légiférer au moyen de décret-lois sur ces questions. Et tout au long de l'entre-deux guerres, jusqu'en 1938 donc, lorsque Schmitt entreprend de discuter la signification de ces délégations à l'ombre de la dictature nazie, celles-ci n'ont cessé de se développer. Dans tous les États concernés, la doctrine a bataillé pour défendre le caractère transitoire et limité de cette production para-législative. Mais en réalité, défend Schmitt, son extension et sa généralisation trahissent plutôt la nécessité de "simplifier" l'élaboration des lois, "afin de pouvoir les tenir en harmonie avec les changements constants de la situation politique, économique et financière"⁶. Les délégations législatives n'accompagnent donc plus une rupture dans la continuité politico-juridique, que l'exécutif colmate avec des moyens extraordinaires; elles expriment désormais pour le juriste l'inadaptation de la loi pour faire face aux "changements constants de la situation politique, économique et financière"⁷.

Les intentions stratégiques de l'argumentation dans l'article de 1938 sont limpides: Schmitt prend appui sur l'observation d'une extension du

⁴ Scheuerman (1999-2000, 1869).

⁵ À l'époque, le juriste suédois Herbert Tingsten (Tingsten 1934) avait déjà publié un ouvrage important mettant en garde contre l'extension des pouvoirs gouvernementaux à la faveur des pouvoirs de crise en Europe.

⁶ Schmitt (1938).

⁷ *Ivi*, p. 200.

phénomène de délégations législatives en matière économique dans un certain nombre d'États constitutionnels pour légitimer la loi du 24 mars 1933, qui confère au gouvernement nazi, et en dernière instance au Führer, le pouvoir d'édicter des lois en mettant un terme définitif à l'État de droit et à la séparation des pouvoirs, à la faveur de la dictature nazie⁸. Selon les termes de William Scheuerman:

Allegedly, National Socialism, which Schmitt enthusiastically embraced in 1933 – is most likely to prove adept at grappling with the exigencies of economic management because 'law for us is no longer an abstract norm referring to a past of volition [*auf einen vergangenen Willen bezogene Norm*], but instead the [immediate] volition and plan of the Führer'⁹.

La finalité ouvertement politique des conclusions fragilise nettement le raisonnement. Néanmoins la réflexion autour des délégations législatives de 1938 introduit bien un changement de direction dans la pensée des pouvoirs de crise, notamment en lien avec l'intervention économique de l'État et l'accélération du temps du droit qu'elle suscite.

Au sortir de la guerre, dans un article de 1950 qu'il consacre à "La situation de la jurisprudence européenne", Carl Schmitt reprend la question, sans établir de lien avec ses précédentes positions théoriques et politiques de 1938¹⁰. Là encore, le juriste observe que la guerre et l'après-guerre, qui ont contraint les gouvernements à gérer l'instabilité politique et économique, ont produit partout en Europe le même résultat: une simplification et une accélération du processus de création de la loi. De façon plus prononcée encore que dans l'article de 1938, Schmitt perçoit dans la régulation et la planification économiques la source principale d'une "motorisation de la loi", c'est-à-dire pour l'essentiel du remplacement de la loi, générale, stable, publique, par des décrets ou des ordonnances avec force de loi, produits dans l'ombre par des organes administratifs. Mais cette fois, au lieu de défendre le transfert définitif du pouvoir législatif vers l'exécutif, et le "triomphe" de la législation "simplifiée" sur "les concepts de loi et de constitution propres aux régimes de séparation des pouvoirs"¹¹, Schmitt met en garde contre une forme de légalité corrompue par son caractère mécanique, purement technique et dépolitisé. Avec l'opportunisme qui lui est coutumier, Schmitt retourne ses vieilles positions, pour adopter une

⁸ Ivi, p. 209.

⁹ Scheuerman (2004, 121). Citation: Schmitt (1935, 439).

¹⁰ Schmitt (1950).

¹¹ Schmitt (1938, 210).

défense du rôle du juge comme garant contre un technicisme légaliste¹². Néanmoins, derrière les changements stratégiques de Schmitt se dessine bien une ligne d'interprétation de l'histoire des pouvoirs de crise, qui se structure autour de deux affirmations centrales.

En premier lieu, le problème principal auquel les pouvoirs de crise s'efforcent de répondre a changé au cours du XXe siècle, et la pensée de la crise en porte la traduction. Au début des années 20 encore, les pouvoirs de crise, comme la crise, sont associés au concept d'exception parce qu'ils font écho au problème de la continuité de l'État et du droit – continuité existentielle de l'État, mais aussi continuité historique d'un système institutionnel et juridique menacée, pour le dire vite, par le spectre de la révolution. Progressivement, néanmoins, ils commencent à signaler un nouveau problème, que Schmitt lie à l'intervention des États libéraux dans l'économie au moyen de délégations législatives, en particulier dans les sociétés capitalistes en pleine démocratisation, et qui se voient soumises à la fois aux groupes de pression privés et à la montée des demandes sociales. Avec son antilibéralisme caractérisé, c'est à la neutralité et au formalisme positiviste de l'État libéral que Schmitt attribue l'impuissance de l'État à résister aux demandes sociales, comme aux pressions des intérêts privés, en générant à la fois une accélération de la production normative, un remplacement de la loi par la mesure administrative, et une opacité grandissante des mécanismes de création du droit. Mais quoiqu'il en soit de cette analyse, les pouvoirs de crise ne sont plus alors pensés comme l'outil central – quoiqu'exceptionnel – permettant de garantir la continuité de l'État constitutionnel, mais bien plutôt comme le signe d'une transformation globale du droit liée à l'intervention toujours plus grande de l'État dans la sphère économique – ou à ce que Schmitt qualifie de confusion de la société et de l'État, qui génère une accélération des demandes sociales, ou une forme d'urgence permanente.

En second lieu, Schmitt propose une interprétation relativement claire du sens d'un tel processus historique: l'expansion des délégations législatives a appuyé le transfert progressif des compétences législatives vers l'exécutif et son administration¹³, en contribuant au déclin du Parlement et au remplacement de la loi par des règlements exécutifs émis à vitesse de course¹⁴. Avec, à terme, une conclusion qui n'est peut-être pas sans

¹² Schmitt, in Rosa and Scheuerman (2009, 72).

¹³ Sur le rapport entre cette lecture de Schmitt sur le rôle des pouvoirs de crise en matière économique et celle, proche par certains aspects, de Hayek, voir Cristi (1993).

¹⁴ Schmitt, in Rosa & Scheuerman (2009, 68).

faire écho à d'autres travaux produits dans contexte de l'après-guerre¹⁵: en menant au développement de l'État administratif, les pouvoirs d'urgence économiques signifient la fin du libéralisme libéral, c'est-à-dire la dissolution de l'ordre légal fondé sur la domination de la loi et la séparation des pouvoirs. Dans un tel cadre, notons-le, la pensée classique de la dictature constitutionnelle n'est pas simplement inadaptée pour saisir les enjeux liés aux transformations du droit; plus essentiellement, elle devient un masque pour les enjeux réels des pouvoirs de crise, dont la signification, comme le rôle, doivent être repensés à la mesure de l'histoire de l'État et du droit.

3. Les pouvoirs de crise et la construction de l'hétéronomie du droit et de l'économie

Près de dix ans après les attentats de 2001, mais surtout deux ans après la grande crise économique de 2008, les juristes américains Eric A. Posner et Adrian Vermeule publient un curieux ouvrage autour des pouvoirs de crise, *The Executive Unbound. After the Madisonian Republic*. Le recours à Schmitt, dans l'argumentation de Posner et Vermeule, est aussi central qu'ambivalent. Les deux juristes sont alors liés à l'Université de Chicago¹⁶, au sein de laquelle Eric Posner est, après son père¹⁷, l'un des grands théoriciens de l'approche économique du droit, qui prétend appliquer les méthodes de l'économie à l'interprétation du droit¹⁸. Posner et Vermeule s'estiment de ce fait bien loin des positions étatistes autoritaires et fascistes de Schmitt, comme de son antilibéralisme virulent¹⁹. C'est précisément ce qui leur permet, non sans un sens évident de la provocation, de déployer leur pensée des pouvoirs de crise à l'ombre de celle de Schmitt.

Dès 2007, alors que la "guerre contre le terrorisme" menée par l'administration Bush provoquait d'intenses débats sur la légalité des actions militaires et des moyens exceptionnels utilisés, Eric Posner et Adrian Vermeule avaient publié un premier ouvrage à quatre mains sur la question. La thèse défendue dans *Terror in the Balance* était alors radicale, mais elle

¹⁵ À commencer par Hayek (1985).

¹⁶ Fils du célèbre juriste et juge Richard Posner, Eric Posner est professeur de droit à l'Université de Chicago. Adrian Vermeule, également passé par l'Université de Chicago, est titulaire de la chaire Ralph S. Tyler de droit constitutionnel à la Harvard Law School.

¹⁷ Posner (1979). Sur les continuités et les discontinuités théoriques de l'analyse économique du droit, voir Harnay et Marciano (2011).

¹⁸ Posner (2001).

¹⁹ Benhessa (2014, 255).

demeurait sur un plan théorique relativement classique²⁰ : en situation de crise, ni le Congrès, ni les juges, ne disposent des outils qui leur permettent d'évaluer la gravité même de la situation, ni les moyens employés. La crise les contraint donc à adopter une attitude de déférence à l'égard de l'exécutif, qui constitue le seul organe capable d'affronter l'urgence, et ne doit souffrir, de ce fait, aucune restriction légale²¹. Une telle thèse ne pouvait manquer de soulever d'évidentes critiques, à commencer par celle pointant le caractère suicidaire pour une démocratie libérale de mesures d'urgence contradictoires avec son système légal²². Et, par la suite, les auteurs ont été accusés de soutenir, par leur conception des pouvoirs de crise, un potentiel glissement autoritaire de l'exécutif, que leur recours à la pensée de Schmitt vient en quelque sorte confirmer²³. Pour Posner et Vermeule, néanmoins, Schmitt a bien identifié dès les années 20, l'incapacité de l'ordre libéral d'assumer la possibilité d'une véritable exception, c'est-à-dire, sur un plan juridique, le fait que la loi ne peut pas tout prévoir; mais ils retournent ensuite contre ceux qui dénoncent l'autoritarisme latent de leurs thèses le caractère anachronique de la pensée schmittienne du droit, que les *liberal legalist* prennent au pied de la lettre, comme ils prennent au pied de la lettre la crainte d'un *retour* de la dictature²⁴.

Dans une certaine mesure, la thèse principale de *The Executive Unbound*, publié en 2010, demeure la même. La loi n'est pas en mesure de prévoir les crises à venir, comme elle ne l'est pas non plus d'agir efficacement face à une situation d'extrême urgence. Il n'y a donc pas à attendre du législateur, pas plus que du juge, qu'ils puissent répondre efficacement aux crises, ni même qu'ils encadrent l'action exécutive qui doit demeurer juridiquement non liée (*Unbound*). Néanmoins la crise économique est bien passée par là. Et si les auteurs prolongent les réflexions de *Terror in the Balance*, l'attention portée aux urgences économiques les conduit à soutenir une interprétation sensiblement différente des pouvoirs de crise, en leur attribuant une signification historique majeure dans l'histoire du droit américain.

²⁰ L'originalité de l'ouvrage, si c'en est véritablement une dans le contexte américain, tient néanmoins à l'application de la *Cost-Benefice analysis*, prônée par l'analyse économique du droit, à l'interprétation des pouvoirs de crise. Ce faisant Posner et Vermeule sont conduits à envisager l'exercice des pouvoirs de crise comme un compromis – c'est-à-dire un "calcul" entre liberté et sécurité. Ivi, 21.

²¹ Ivi, 53.

²² «If anybody destroys our legacy of freedom, it will be us». Ackerman (2006, 4).

²³ Voir en particulier Scheuerman (2012).

²⁴ Posner & Vermeule (2007, 38).

Les pouvoirs de crise ne sont évidemment pas absents de la littérature portant sur l'histoire du droit américain. C'est ainsi presque un lieu commun de l'histoire institutionnelle d'observer que les délégations législatives, comme les états d'urgence, ont accompagné un rééquilibrage des pouvoirs à la faveur de l'exécutif²⁵. Mais alors, c'est presque toujours sur le mode de l'excès – de concentration de pouvoir, de la domination exécutive sur les autres pouvoirs, etc. – que l'on analyse le processus historique. La nature des pouvoirs de crise, qui demeurent pensés comme des moyens extraordinaires et dangereux permettant d'assurer la continuité du droit et de l'État, n'est donc pas affectée. Or, en prenant appui sur les analyses peu connues de Schmitt sur les délégations législatives en matière économique, qu'ils reçoivent par le biais de l'interprétation très fine du politiste William Scheuerman, Posner et Vermeule réévaluent la signification historique des pouvoirs de crise dans l'évolution du droit et des équilibres institutionnels américains, notamment à partir de la Première Guerre mondiale. Sous ce nouvel éclairage, ils observent derrière la montée du pouvoir exécutif, un autre mécanisme de transfert de compétences également appuyé par les pouvoirs de crise, mais nettement moins commenté par les spécialistes de "l'exception": celui qui a conduit au remplacement de la loi par le règlement administratif en tant que principal outil de production du droit²⁶.

Dans l'histoire des institutions et du droit américains, l'importance des crises économiques, à commencer par la crise de 1929, dans le développement de l'État administratif, est, là encore, systématiquement relevée. Et le poids symbolique du New Deal, qui a conduit à la mise en œuvre de pouvoirs de crise par Roosevelt, est considérable dans cette historiographie. Mais les pouvoirs de crise ne sont alors pas spécifiquement questionnés, en demeurant précisément traités comme des *exceptions*. Autrement dit, d'un côté une longue tradition d'interprétation n'a cessé de souligner le rôle de l'intervention de l'État en matière économique dans la montée du droit administratif et le développement d'un État administratif²⁷; mais le rôle spécifique des pouvoirs de crise est alors marginalisé²⁸. De l'autre,

²⁵ Voir par exemple Schoenbrod (1995).

²⁶ Le juriste John Yoo, dont la pensée de l'exception est, à bien des égards, proche de celle de Posner et Vermeule, défend une lecture similaire de l'histoire des pouvoirs de crise, en admettant en particulier que la gestion du New Deal par des moyens extraordinaires a été à l'origine de l'administrative state. Voir Yoo (2011, 275).

²⁷ Voir notamment Skowronek (1982) et Lowi (1969).

²⁸ C'est le cas même de l'analyse importante du juriste américain Jerry Mashaw (Mashaw 2012), qui a précisément relativisé la rupture que constitue le New Deal dans le développement du droit administratif – en soulignant par là le caractère symbolique, sinon très politique, du New Deal dans l'histoire institutionnelle classique. Cependant il fait

on insiste sur le rôle des pouvoirs de crise dans les transformations institutionnelles en direction d'une domination exécutive; mais alors, c'est la signification des *economical emergencies* qui se trouve relativisée. En se situant dans les traces explicites de Schmitt (et de Scheuerman), c'est donc un réel déplacement que les deux juristes opèrent en donnant une signification centrale aux crises économiques dans leur histoire institutionnelle et juridique, qui les conduit à repenser les pouvoirs de crise à la lumière du développement du droit administratif.

Sous cet angle, la thèse de *The Executive Unbound. After the Madisonian Republic* se propose dans le titre peu ambigu de l'ouvrage: l'État Madisonien, qui se fondait sur la séparation des pouvoirs et sur la domination de la loi, n'existe *déjà* plus.

We live in a regime of executive-centered government, in an age after the separation of powers, and the legally constrained executive is now a historical curiosity²⁹.

Certes, les manuels de droit et de sciences politiques continuent à présenter l'État Madisonien comme s'ils décrivaient la réalité des équilibres institutionnels américains, de même que l'on en appelle encore à la domination de la loi pour protester contre l'arrogance exécutive en situation de crise. En réalité, de crise en crise, de guerre en situation d'urgence, le "légalisme libéral" (*liberal legalism*) a été démonté de l'intérieur par l'application des pouvoirs de crise³⁰, c'est-à-dire d'abord par les délégations législatives et les états d'urgence, en donnant progressivement naissance à un État administratif sous domination exécutive. L'histoire qui se donne à lire dans *The Executive Unbound* se présente donc sous une forme assez "schmittienne": avec leur extension vers les questions économiques tout au long du XXe siècle, les pouvoirs de crise ont en quelque sorte *changé de sens*. D'abord parce que s'ils soutiennent bien la montée de l'exécutif, c'est en appuyant en même temps un transfert de la réalité du pouvoir législatif vers le droit administratif, et le glissement du système légal libéral au profit d'un État administratif, qui constitue sous ce nouvel éclairage le trait central de cette nouvelle histoire des pouvoirs de crise. Ensuite parce que la *signification* même des pouvoirs de crise s'en trouve bouleversée – en particulier parce qu'ils ne répondent plus au problème de la continuité existentielle de l'État.

bien des crises et des guerres des "parenthèses" dans l'histoire institutionnelle, certes radicales, mais "ponctuelles", ce qui le conduit à les écarter de son analyse.

²⁹ Posner & Vermeule (2010, 4).

³⁰ Ivi, 34.

Il n'y a donc pas de signification juridique universelle de "l'exception". Les pouvoirs de crise, comme la crise, ont une historicité. Et c'est précisément ce que le vieux discours de "l'exception" a masqué, reconduit benoîtement par les élites libérales qui continuent de mobiliser l'histoire classique de la dictature pour interpréter le présent, comme lorsqu'elles en appellent au rétablissement de la légalité et de la séparation des pouvoirs sans voir que l'ordre légal libéral dont elles parlent n'existe plus depuis longtemps. Néanmoins, à la différence de Schmitt qui voit dans la substitution de la loi par le règlement administratif le signe de la fin de l'ordre libéral, amené à périr en vertu de son incapacité à résister aux demandes sociales, Posner et Vermeule perçoivent au contraire dans l'exercice des pouvoirs de crise en matière économique l'instrument d'une *adaptation nécessaire et réussie* du droit libéral aux rythmes de l'économie, que le mythe de l'État madisonien en tant que seule forme possible d'État libéral ne permet pas de saisir, et que la crainte de la dictature rend inaccessible. Ce sont les modalités de cette adaptation nécessaire du droit libéral aux conditions matérielles et temporelles de l'économie capitaliste que l'étude des moyens mis en œuvre pour répondre à la crise économique de 2008 leur permet de décrire.

La crise économique qui éclate en septembre 2008 a effectivement donné lieu à la déclaration d'un état d'urgence économique (*economic emergency*)³¹ et à des formes complexes de délégations législatives. En septembre 2008, à l'appel du Secrétaire d'État au Trésor Henry Paulson, l'Exécutif demande au Congrès de voter une autorisation d'emprunt massif pour le Trésor, accompagnée d'un pouvoir plus ou moins discrétionnaire d'en faire usage pour résoudre la crise des *subprimes*. Le projet de loi fait d'abord l'objet d'un rejet, un certain nombre de députés en appelant à ne pas signer un "chèque en blanc" pour l'Exécutif. L'*Emergency Economic Stabilization Act* (EESA), finalement voté en octobre 2008, semble donc traduire une réponse équilibrée, entre une délégation autorisant le Trésor à emprunter 700 milliards de dollars et à en faire usage pour rétablir la stabilité financière du marché, et l'imposition de solides mécanismes de contrôle, dont le Congrès entreprend par la suite de préciser les contours. En réalité, ces contrôles se sont avérés, selon Posner et Vermeule, inopérants, le Congrès n'ayant jamais créé les outils qui auraient pu permettre de les exercer³². Or, plutôt que d'y voir un échec, les auteurs y perçoivent une forme de décision politique tacite. Comprendre la signification des pouvoirs d'urgence exige de tenir compte de leur *temporalité*, en commençant par le fait que

³¹ Ivi, 38.

³² Ivi, 39-40 et 48-50.

la durée des pouvoirs de crise joue toujours *contre* leur contrôle, ce que ni le Congrès, ni l'exécutif, ni le juge même n'ignorent, en laissant deviner derrière l'exercice toujours publiquement controversé des pouvoirs de crise un accord implicite entre les organes. Il faut également observer la temporalité historique des pouvoirs de crise en matière économique, ou ce fait marquant que, de l'application des pouvoirs d'urgence lors du New Deal jusqu'à la crise économique de 2008, on peut repérer un schéma relativement constant. En 2008,

The Fed and Treasury did not simply apply general norms established by a policymaking Congress. The nature of the crisis, including the overwhelming uncertainty, forced these two agencies to take an ad hoc approach³³.

En raison de la nature de la crise, c'est-à-dire de son caractère économique et de son incertitude, les pouvoirs ont été exercés par le Trésor, mais également, et surtout, par la Fed, c'est-à-dire, par une agence exécutive qui a mis en œuvre ses compétences techniques de façon largement autonome. On dira sans doute que l'autonomie de la Fed est statutaire³⁴. Mais un regard plus historique montre précisément que cette autonomie s'est dans une large mesure imposée à la faveur de la gestion des crises et au moyen de pouvoirs d'urgence, en particulier, à partir de la crise des années 30. La gestion de la crise de 2008 reproduit donc, en l'accentuant, un mécanisme de transferts de compétences normatives déjà mis en œuvre lors des crises économiques précédentes, et dans lequel la Fed n'a pas seulement manifesté – ou augmenté – son indépendance à l'égard du Congrès, mais aussi à l'égard de l'exécutif. C'est donc toute l'histoire institutionnelle et juridique que les auteurs revisitent, via les pouvoirs de crise économiques: les pouvoirs de crise ne soutiennent pas sans autre forme d'explication une montée de l'exécutif, de même que les pouvoirs extraordinaires exercés par la Fed pour résoudre la crise des *subprimes* ne rentrent pas dans le "schème Madisonien": la crise économique n'a pas suspendu momentanément la séparation des pouvoirs, au risque de conduire à une domination exécutive dont le spectre autoritaire habite toute l'analyse libertarienne des *emergencies*³⁵. L'exercice répété des pouvoirs de crise économiques trace *une tout autre histoire*: celle d'une montée de l'exécutif, certes, mais, aussi *d'une*

³³ Ivi, 38.

³⁴ Les membres du bureau des gouverneurs de la Fed sont nommés par le président et confirmés par le Sénat, et le gouvernement nomme les hauts fonctionnaires de la banque. Le Congrès possède un droit de surveillance sur l'activité de la Fed. Néanmoins, les décisions de la Fed ne sont soumises à aucune validation.

³⁵ Posner & Vermeule (2010, 58).

*forme de délégation de la production juridique vers des organes administratifs relativement autonomes à raison de leurs compétences techniques, et à raison de l'adaptation nécessaire du droit aux nécessités de l'économie, qui introduit de toute évidence un principe de limitation implicite mais puissant de la domination exécutive*³⁶. C'est cette histoire que les juristes libéraux classiques n'ont pas été en mesure de voir, en raison de leur incapacité à faire évoluer leur pensée du droit. Toute l'argumentation de Posner et Vermeule visant à démontrer que c'est précisément dans le caractère anachronique du légalisme libéral, dans son incapacité à s'adapter à la temporalité du monde, dans son rapport à l'histoire hanté par le spectre de Weimar et de la dictature nazie, bref, dans son *mauvais rapport au temps, que réside l'erreur centrale des mauvais libéraux*. Autrement dit, Posner et Vermeule vont entreprendre de montrer que le droit de crise a traduit *directement* ce que les théoriciens dominants s'échinaient à refuser théoriquement: *l'adaptation nécessaire du droit aux nécessités de l'économie, dont la temporalité du droit constitue le médium*.

Dans ce cadre, Posner et Vermeule semblent s'approprier la thèse centrale que Scheuerman a construite, à partir de sa lecture critique de Carl Schmitt. Pour Scheuerman, Schmitt a été l'un des premiers penseurs à percevoir l'importance des pouvoirs de crise économiques dans la transformation du droit libéral au XXe siècle. Mais il a surtout été l'un des seuls à voir dans le nombre toujours plus grand de délégations législatives en matière économique le signe d'un phénomène plus général d'*inadaptation temporelle* de la loi face à la rapidité des changements portés par le capitalisme – ou, ce que Scheuerman désigne par le concept d'accélération³⁷.

Selon Schmitt en effet, par sa forme même, la loi libérale crée un décalage temporel entre création et application du droit, sans lequel le principe même de séparation des pouvoirs n'aurait aucun sens. Ce décalage temporel se trouve exacerbé avec l'augmentation des besoins liés à l'intervention de l'État dans le champ économique, qui suppose une prise en charge rapide du détail et une activité de coordination des décisions. Ce qui met

³⁶ C'est peut-être cet aspect de la pensée de Posner et Vermeule qui a été sous-estimé dans les lectures critiques publiées sur *The Executive Unbound*, lorsqu'elles ont accordé une importance centrale à l'argument de Posner et Vermeule selon lequel le contrôle politique constitue désormais la véritable limite de l'ordre libéral dominé par l'exécutif. Il me semble au contraire qu'à côté du contrôle politique, c'est toute la logique de l'hétéronomie du droit à l'égard de l'économie qui est à l'œuvre.

³⁷ Le concept d'accélération permet à Scheuerman de refuser tout réductionnisme économique. Néanmoins, le capitalisme constitue bien, dans ses analyses, le principal moteur de l'accélération sociale. Scheuerman (2004, chap. 1).

en échec le fonctionnement de la loi, et plus généralement des institutions libérales:

Unfortunately, the temporal gap separating legislation and law application means that judges and administrators are always a step removed from the original experience that inspired legislators to come up with a particular statute in the first place. Liberal judges and administrators “always come too late”: they always base decisions about the complex dynamics of contemporary economic conditions on legal relics from an often distant past³⁸.

Pour Scheuerman, les pouvoirs de crise, tout comme le remplacement du rôle central de la loi par la mesure administrative qui l’accompagne, constituent dès les années 20 et surtout 30, à la fois le signe du retard de la loi, ou de son caractère inadapté pour faire face au phénomène général d’accélération qui affecte tout l’ordre social sous l’impact du capitalisme, ainsi que l’un des grands instruments juridiques de son “rattrapage”³⁹. Scheuerman souligne les risques que de tels mécanismes juridiques font peser sur les démocraties libérales⁴⁰. Mais le politologue, qui refuse toute lecture exclusivement matérialiste du droit, n’exclut pas qu’une évolution de la forme de la production normative soit à même de répondre à l’accélération sans baisser le niveau d’exigence démocratique, voire, en l’augmentant⁴¹. En particulier, l’idée que le droit administratif, ou même un État administratif, soit nécessairement antidémocratiques mérite à ses yeux d’être revisitée en tenant compte à la fois de la temporalité du monde et des besoins de redistribution⁴². Quoiqu’il en soit ici des solutions que l’on puisse envisager pour préserver le caractère démocratique d’un droit soumis à la nouvelle temporalité du monde, c’est essentiellement le “retard” de la loi sur l’accélération économique et sociale qui constitue la clef de l’interprétation des pouvoirs de crise économiques dans la lecture de Scheuerman. Ce qui signifie aussi que si les pouvoirs de crise ont constitué

³⁸ Scheuerman (2004, 121).

³⁹ Scheuerman (2002, 279).

⁴⁰ «Slow-going deliberative legislature, as well as normatively admirable visions of constitutionalism and the rule of law predicated on the quest to ensure legal stability and continuity with the past, mesh poorly with the imperative of social speed, whereas a host of antiliberal and antidemocratic institutional trends benefit from it» Scheuerman (2004: XIV).

⁴¹ Scheuerman (2001, 57 et ss).

⁴² Ce qui le conduit aussi, avec une certaine prudence scientifique, à maintenir le caractère ouvert de l’histoire des pouvoirs de crise, dont la signification politique même demeure incertaine. Scheuerman (1999-2000).

une réponse extraordinaire à l'inadaptation temporelle de la loi⁴³, l'accélération, qui constitue un trait général des sociétés contemporaines, semble devoir conduire à une modification globale et relativement stabilisée du droit, notamment par une extension du droit administratif. Or, si Posner et Vermeule reprennent explicitement l'idée de Scheuerman d'après laquelle c'est le "tir rapide des diktats de la vie économique" (*rapid fire dictate of economic life*)⁴⁴ qui a contraint la loi à s'incliner devant le règlement⁴⁵, ils ne font en aucun cas des pouvoirs de crise un simple instrument de "rattrapage" de l'accélération provoquée par le capitalisme, ni de l'exception une forme juridique transitoire – y compris sur un plan historique. À rebours des intentions théoriques et politiques de Scheuerman, le droit de crise devient la clef d'une adaptation du droit à l'économie, par le biais d'une transformation de la temporalité normative.

En 2008, la "nature de la crise" n'a effectivement pas seulement conduit à un transfert de compétences normatives en direction de la Fed, en soutenant son autonomie progressive; elle a en outre justifié un mode de création du droit *ad hoc*. Un tel mode de création signifie en premier lieu que le contenu réel du droit est produit à chaud par les organes administratifs, auxquels le Congrès comme l'Exécutif cèdent une marge de manœuvre presque complète sur un plan légal:

The result is that in the administrative state, broad delegations to executive organs will combine lawmaking powers with administrative powers; "only then can the temporal distance between legislation and legal application be reduced"⁴⁶.

La production du droit *ad hoc* par les agences administratives soutient donc bien d'abord une accélération de la temporalité normative en court-circuitant l'écart entre création et application du droit à un niveau institutionnel, c'est-à-dire en faisant de la Fed l'organe de production réel du droit. Mais les auteurs redoublent le court-circuit, en faisant du droit *ad hoc* une modalité de création normative se réalisant à même son application administrative, au cas par cas, en épousant les irrégularités et l'incertitude de l'urgence économique. Car la Fed n'a pas seulement pris des mesures d'urgence juridiquement exorbitantes, fondées sur un critère d'efficacité immédiate; les mesures ont été ensuite évaluées à vif, en permettant à l'agence de produire de nouvelles mesures administratives, en

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Posner & Vermeule (2010, 33). Les auteurs citent alors Scheuerman (2004, 124).

⁴⁵ Posner & Vermeule (2010, 33).

⁴⁶ Ivi, 34.

tenant compte de l'évolution de la situation économique⁴⁷. Ce faisant, les délégations législatives ont conduit – bien en amont de la crise de 2008 – au développement, *dans* le droit administratif lui-même, d'autres formes d'exceptions juridiques, mal identifiées, ou plus exactement mal interprétées par la doctrine:

I suggest that our administrative law contains, built right into its structure, a series of legal “black holes” and “grey holes”. Legal black holes arise when statutes or legal rules “either explicitly exempt the executive from the requirements of the rule of law or explicitly exclude judicial review of executive action.” Grey holes, which are “disguised black holes,” arise when “there are some legal constraints on executive action — it is not a lawless void — but the constraints are so insubstantial that they pretty well permit government to do as it pleases”⁴⁸.

Une grande partie des juristes américains s'accorde à reconnaître l'existence de ces *black* et *grey holes*, en particulier après le 11 septembre et l'ouverture d'un lieu aussi symbolique que Guantanamo⁴⁹. Mais en interprétant ces trous noirs d'avantage à partir de la gestion administrative de la crise économique de 2008 que de Guantanamo, les deux juristes leur cèdent une signification nouvelle, qui fait éclater le cadre classique dans lequel ils continuent d'être généralement pensés, c'est-à-dire celui lié à l'alternative entre légalité et illégalité, entre droit ordinaire et droit extraordinaire. Certes, les “trous noirs légaux” et les “zones grises” qui se sont glissés peu à peu dans le droit administratif sous la pression des événements naissent de la création artificielle de marges de manœuvre laissées volontairement à l'exécutif et à son administration, au moyen de transferts de compétences accompagnés d'une absence de contrôle, légalement fixée ou *de facto*. Reste que ces “trous noirs”, comme ces “zones grises”, n'ont précisément rien d'extraordinaire, comme s'ils ne s'étaient imposés qu'après le 11 septembre. En réalité, tout au long du XXe siècle, les délégations législatives en matière économique ont accentué la marge de manœuvre laissée aux agences exécutives, en contribuant progressivement au développement d'un nouveau mode de production du droit, sans toucher apparemment à la structure institutionnelle et aux équilibres constitutionnels: un mode de production délégué dans lequel des organes administratifs spécialisés, sous un contrôle très relatif de l'exécutif, deviennent les organes de production réels du droit; un mode de production dans lequel la création de la règle juridique ne précède plus son application, mais se produit, par l'intégration

⁴⁷ Ivi, 38.

⁴⁸ Vermeule (2009, 1096).

⁴⁹ Voir par exemple Steyn (2004).

des *emergencies* au cœur du droit, à même son application administrative, en se rectifiant sur le cas, de façon à épouser les nécessités, ou l'incertitude des faits économiques.

Ce qui permet à Posner et Vermeule de conclure:

*In this sense, American administrative law just is schmittian*⁵⁰.

Que tout le droit administratif soit schmittien modifie complètement la signification qu'il convient d'accorder à "l'exception"⁵¹. Le droit administratif schmittien n'est pas un droit extraordinaire, créé pour répondre à une situation de crise conçue en tant que rupture de l'ordre ordinaire. Il constitue une modalité à part entière de production du droit, qui cède à chaque instant une marge de manœuvre aux organes administratifs pour qu'ils puissent produire, évaluer, rectifier le droit à même le cas.

C'est ce qui explique que, pour Posner et Vermeule, la Fed se soit avérée, en 2008, aussi bien la cause de la crise, que l'organe de sa résolution⁵². À première vue, la proposition semble adosser la possibilité d'évaluer *a posteriori* les politiques de régulation mises en œuvre avant et pendant la crise, en vue d'établir les responsabilités respectives de la Fed et des organes qui ont contribué à lui céder un pouvoir normatif relativement incontrôlé. En réalité, et par un renversement de perspective dont les auteurs sont coutumiers, le droit administratif de la Fed traduit bien plutôt le fait que les modalités de résolution de la crise de 2008 ont manifesté la *continuité* de l'activité normative de la Fed, ou le fait que les marges de manœuvres déjà laissées aux agences exécutives, tout comme le mode de production du droit durant la crise, ne permettent pas de comprendre les mesures qui ont été prises par la Fed pendant la crise comme des ruptures sur un plan juridique.

⁵⁰ Posner & Vermeule (2010, 90).

⁵¹ En qualifiant ce droit administratif de crise de "schmittien", Posner et Vermeule opèrent évidemment un détournement complet des intentions théoriques de Schmitt. Pour ce dernier, il ne fait aucun doute que les délégations de pouvoir des Parlements en situation de crise économique ont soutenu le remplacement de la loi par le règlement, comme celui du système de légalité libéral par une forme d'État administratif. Néanmoins si Schmitt finit par y voir un processus historique plus ou moins nécessaire, il maintient bien l'idée qu'un État fort est toujours celui qui *résiste* à la technicisation et à la bureaucratisation du droit, c'est-à-dire, aussi, à sa constitution en organe de gestion purement administratif des demandes sociales ou plus largement de l'économie. C'est d'ailleurs là tout le sens de la théorie fasciste de l'État total fort de Carl Schmitt (Schmitt 1940).

⁵² «The Fed is at least partly responsible for both the financial crisis of 2008-2009 and for its resolution». Posner & Vermeule (2010, 58).

Dans le pic de l'urgence, certes, la Fed court-circuite le rapport entre création (par la loi) et application du droit caractéristique du libéralisme, en faisant de l'efficacité immédiate (de la mesure administrative) la clef de l'activité normative; mais durant la crise même, ou, parce que toute crise *dure*, l'efficacité immédiate a continué à constituer le principe de la création et de la rectification du droit, en lui permettant de s'adapter aux incertitudes de la crise économique. Le prolongement des crises, leur répétition, ou leur éclatement dans d'autres domaines, a contribué ainsi au développement d'un mode de production normative relativement invisible, à un niveau juridique plus macro, et dont la crise de 2008 ne fait que montrer la continuité historique. Mais c'est aussi pourquoi, en retour, une fois perçu le rôle joué par ce nouveau droit administratif, il est à penser qu'il doit amener à modifier substantiellement la signification juridique du concept de crise. Sur un plan politique, certes, la crise demeure une coupure de l'ordre ordinaire – une coupure dont le caractère symbolique fait évidemment l'objet de multiples usages politiques. Sur un plan juridique néanmoins, un droit indexé sur l'urgence immédiate et son évolution, doit conduire à envisager les crises non plus comme des ruptures de la continuité, mais comme *des pointes dans un "continuum" temporel*⁵³.

L'analyse historique des pouvoirs de crise économiques, du droit administratif de crise, de Posner et Vermeule, se propose ainsi, sur les traces apparentes de Scheuerman, comme celle de l'adaptation du droit à la *temporalité* accélérée de l'économie. Par les délégations législatives massives en situation de crise économique d'abord; par la création d'un droit administratif schmittien, susceptible d'épouser l'urgence à chaque instant ensuite. De façon remarquable, néanmoins, la temporalité du droit administratif schmittien, constitue déjà non seulement un rythme de production, non seulement une forme juridique (celle de la mesure administrative), mais déjà la matière du droit. La temporalité du droit administratif schmittien, qui se définit en tant que temporalité de l'urgence, a effectivement pour effet d'indexer le processus de production du droit sur la situation immédiate – c'est-à-dire, d'indexer la production permanente du droit administratif sur le *présent*. Or, cette temporalité présentiste constitue à la fois une méthode *et* un contenu, puisque c'est le calcul de l'efficacité immédiate d'une mesure qui devient ce faisant à la fois le principe de sa production, de son évaluation, et de son remplacement. Autrement dit, le droit administratif de crise intègre l'efficacité comme principe de création du droit,

⁵³ «The logic of our view is that emergencies lie on a continuum or sliding scale». Posner & Vermeule (2010, 42).

parce qu'il est indexé sur le présent; et parce qu'il vise l'efficacité calculable, il tend naturellement à réduire la temporalité du droit au présent.

Sous une forme à peine voilée, le droit administratif schmittien qui s'est imposé à la faveur des crises économiques, et qui constitue désormais l'outil de production *réel* du droit, s'avère conforme aux principes de l'analyse économique du droit dont les auteurs se revendiquent. La production normative de la Fed est non seulement liée par la situation économique d'urgence, en soumettant – normalement de façon provisoire – la création du droit à des objectifs et à une logique économique; mais, plus profondément encore, l'hétéronomie du droit à l'égard de l'économie signifie ici que le droit se produit selon les “méthodes scientifiques de l'économie”, ou, plus exactement, selon les méthodes de la *cost-benefice analysis*, caractéristique de l'utilitarisme corrosif de l'analyse économique du droit. Ce qui permet d'ailleurs d'envisager que les méthodes issues de l'économie, et importée dans le droit administratif de crise, ne soient pas seulement appliquées pour des “questions économiques”, mais, potentiellement, et à la faveur des crises, dans n'importe quel domaine susceptible de réglementation, pour n'importe quelle question sociale, écologique, ou sanitaire⁵⁴. Autrement dit, ce que les pouvoirs de crises économiques ont diffusé, de crise en urgence, c'est un modèle d'interprétation généralisable des phénomènes sociaux en termes d'un calcul d'efficacité – ce qui prépare l'extension de l'analyse économique, ou “l'impérialisme économique”, dans à peu près n'importe quel domaine du social⁵⁵.

Reste que si l'on perçoit nettement derrière le droit administratif schmittien une conception du droit (l'analyse économique du droit) et une méthode d'interprétation (la *cost-benefice analysis*), Posner et Vermeule n'en font pas le *préalable* de leur lecture du droit comme de l'histoire. Ils retournent bien plutôt l'analyse: en 2008, la Fed, n'a pas mis en œuvre

⁵⁴ Au sein de l'Analyse économique du droit, l'économie constitue en effet moins un domaine d'objet qu'elle n'est «la science des choix rationnels faits dans un monde – notre monde – dans lequel les ressources utilisées pour satisfaire nos besoins sont limitées». Posner (1986, 3). Cité dans Harnay & Marciano (2011, 76).

⁵⁵ Ivi, 83. *The Executive Unbound* établit en effet des va-et-vient permanents entre l'exercice des compétences normatives qui s'est imposé dans la gestion de la crise de 2008 par la Fed, et celui des autres *agencies*, en particulier de la CIA ou de la NSA impliquées dans la guerre contre le terrorisme. Les auteurs invitent à penser que c'est l'urgence qui dans tous les domaines a imposé un droit administratif schmittien. Mais ce droit de crise permanent ne repose pas sur l'hétéronomie du droit à l'égard d'autres domaines du social: c'est toujours le calcul d'efficacité indexé sur le présent qui s'impose comme principe de normativité; c'est toujours l'hétéronomie du droit à l'égard de l'économie *bien comprise* qui se trouve reproduite et étendue dans l'ensemble des domaines du social, à la faveur de chacune des crises.

un modèle de production normatif fondé sur une conception de l'économie, que d'aucuns qualifieraient pour aller vite de néolibérale; et d'ailleurs, Posner et Vermeule n'ont pas eu besoin, dans *The Executive Unbound*, d'appliquer l'analyse économique du droit pour interpréter les décisions de la Fed⁵⁶. C'est au contraire la crise économique de 2008, et, en amont, les crises économiques antérieures, qui ont selon eux *imposé* un modèle de production du droit fondé sur l'efficacité immédiate: un modèle conforme au principe de l'hétéronomie du droit à l'égard de l'économie, que les administrations gouvernementales ont mises en œuvre sans nécessairement le théoriser. Autrement dit, *The Executive Unbound* suggère que l'hétéronomie du droit à l'égard de l'économie, qui a modifié toute la structure du droit, le rythme de sa production, sa forme comme son contenu, ne *précède pas* tant la résolution des crises, *qu'elle n'en est issue*: ce sont les crises économiques qui ont exigé une modalité de production normative *ad hoc*, fondée sur un principe d'efficacité immédiate permettant au droit d'épouser les aléas de l'économie; c'est la durée des crises et leur répétition, qui a contribué au développement d'un droit administratif dont les modalités de production reposent silencieusement sur son hétéronomie à l'égard de l'économie. C'est bien pourquoi, à leurs yeux, l'analyse économique du droit s'est elle aussi déjà largement imposée dans les administrations, alors même que, sur un plan académique, la théorie demeure marginale, voire largement refusée par les juristes⁵⁷.

Il ne fait aucun doute qu'une telle analyse du droit de crise à partir de sa *temporalité* possède d'évidentes vertus théoriques et politiques, qui vont bien au-delà de l'argument classique de l'urgente nécessité. L'efficacité immédiate, devenue par le droit de crise un principe de production normatif permanent, permet dans une certaine mesure de se passer de toute finalité politique discutable en amont – à l'exception, bien sûr, de la continuité de l'ordre existant, dont la teneur politique est, en tant que telle, exclue de la discussion. À y bien regarder, elle résout même l'un des principaux problèmes de l'ordre libéral selon l'analyse de Carl Schmitt, pleinement assumée sur ce point par Posner et Vermeule: celui des interminables discussions du parlement libéral, au sein de l'État Madisonien⁵⁸. À la limite, la méthode permettrait même de se passer de toute conception *préalable* du droit, puisque l'efficacité immédiate devient juge de la mesure juridique *et* de la conception du droit qu'elle promeut.

⁵⁶ C'est sans doute la différence fondamentale de l'approche des pouvoirs de crise dans *Terror in the Balance* et dans *The Executive Unbound*.

⁵⁷ Adler & Posner (2001, 1).

⁵⁸ Posner & Vermeule (2010, 42).

En réalité, la méthode, bien sûr, *est* une conception du droit, comme elle *est* une conception du politique. Aucune urgence économique ne justifie d'elle-même que le droit de crise procède d'un calcul d'efficacité immédiate, ou qu'il doive être produit par un organe technique autonome: l'un et l'autre présupposent au contraire l'autonomie relative de l'économie, au sens où l'activité de régulation doit pouvoir être comprise comme une activité *strictement économique* – et non politique, sociale ou culturelle par exemple – susceptible d'être résolue par un organe à compétence technique – et non pas, là encore, politique. L'un et l'autre présupposent également que l'économie intègre une forme d'incertitude, qui constitue déjà une forme de pensée économique⁵⁹.

La pensée des pouvoirs de crise de Posner et Vermeule doit donc bien être comprise comme une *politique normative du temps*, qui contribue à fixer la production normative sur le présent immédiat, avec d'immenses conséquences juridiques et, bien sûr, politiques. Cette politique du temps repose intégralement sur une pensée du court-circuit, qui écrase l'écart entre création et application du droit, c'est-à-dire entre le temps du présent et le temps du futur, qui constitue l'écart même du politique. Par l'urgence, elle impose l'efficacité immédiate en tant que principe de production et de reproduction du droit; par l'urgence, elle réalise l'hétéronomie du droit à l'égard de l'économie, entendue non pas seulement comme une soumission du droit à des intérêts économiques ou à des logiques économiques, mais bien plus profondément comme l'application, pour chaque problème soumis à l'appréciation du droit, comme dans chaque domaine soumis à régulation, de la méthode du calcul coût-bénéfice.

Mais la temporalité présentiste du droit administratif schmittien a ceci de remarquable: qu'en rivant le calcul d'efficacité sur l'urgence immédiate, l'hétéronomie du droit apparaît comme en quelque sorte toujours *déjà là*. Dans l'urgence, elle s'impose comme nécessaire: mais sa nécessité même présuppose déjà l'efficacité comme principe normatif. C'est pourquoi la temporalité du droit administratif de crise de Posner et Vermeule n'est pas seulement intrinsèquement présentiste; elle engage aussi une pensée implicite de la fin de l'histoire. Pour Posner et Vermeule, le légalisme libéral est *déjà* mort, lorsque les juristes libéraux tentent encore de le défendre. Le droit administratif schmittien est déjà dominant dans les agences administratives et l'État administratif a déjà remplacé l'État Madisonien. À y bien regarder, pourtant, il se pourrait plutôt que le présentisme intrinsèque du droit de crise permanent construise l'hétéronomie du droit à l'égard de

⁵⁹ Volg (2010).

l'économie comme toujours déjà là. Comme une fin de l'histoire, qui n'est plus l'aboutissement d'un évolutionnisme historique reconstitué, mais bien plutôt comme *l'expression d'un présent de l'urgence qui s'impose comme toujours déjà-là*. Un présent de la catastrophe, au sens de Benjamin:

Que les choses continuent comme avant, voilà la catastrophe⁶⁰.

Ainsi, l'analyse des pouvoirs de crise économiques de Posner et Vermeule fait bien dans une certaine mesure entrer les pouvoirs de crise dans l'histoire, par une lecture saisissante des pouvoirs de crise économiques. Les pouvoirs de crise ne sont plus lus à l'ombre de la pensée classique de la dictature, assurant la continuité existentielle de l'État: ils sont les outils d'une adaptation nécessaire du droit libéral à l'économie capitaliste en pleine accélération. Il y a un évident intérêt descriptif dans l'analyse de Posner et Vermeule: les pouvoirs de crise, aujourd'hui, n'accompagnent pas seulement une montée de l'exécutif, mais aussi et en même temps, le développement d'un droit administratif qui n'a plus rien à voir avec le droit planificateur de l'après-guerre. Un droit à la fois technique et précaire, étroitement lié avec les changements permanents de l'économie.

Mais l'intérêt central de leur analyse réside sans aucun doute dans la manière dont elle met en scène, dans l'étude des pouvoirs de crise, une théorie normative du temps. C'est effectivement par la temporalité de l'urgence, qui est en réalité une temporalité rigoureusement présentiste, que Posner et Vermeule font de l'efficacité immédiate le principe structurant du droit; c'est par la temporalité d'un présent indéfiniment renouvelé que les juristes font de l'ordre normatif et politique structuré par l'hétéronomie du droit à l'égard de l'économie un ordre à la fois nécessaire et toujours déjà là – un ordre de la fin de l'histoire.

Bibliographie

- Ackerman B. (2006), *Before the Next Attack*, New Haven & London: Yale University Press.
- Arendt H. (2012), *De la révolution*, Paris: Gallimard.
- Adler M.A, Posner E.A. (2001), *Cost-Benefit Analysis, Legal, Economical and Philosophical Perspectives*, Chicago, London: The University of Chicago Press.

⁶⁰ Benjamin (1993, 858).

- Benhessa G. (2014), *La pensée juridique de l'exception aux États-Unis après le 11 septembre 2001*, Thèse de doctorat en droit public, Université de Strasbourg, soutenue le 12 décembre 2014.
- Benjamin W. (1993), *Paris, capitale du XIX^e siècle*, Paris: Éditions du Cerf.
- Cristi R. (1993), *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel*, Paris: Edition Kimé.
- Harnay S., Marciano A. (2011), *L'analyse économique du droit - Éléments de rupture et de continuité des années 1970 à aujourd'hui*, in "Economie publique/Public economics", <http://journals.openedition.org/economiepublique/8694>.
- Hayek F.A. (1985), *La route de la servitude* (1946), Paris: PUF.
- Lowi T.J. (1979), *The End of Liberalism*, New York: Norton.
- Mashaw J.J. (2012), *Creating the Administrative Constitution. The lost one hundred years of American Administrative Law*, New Haven, London: Yale University Press.
- Posner E.A. (2001), *Law and Economics*, London: Routledge.
- Posner E.A., Vermeule A. (2007), *Terror in the Balance*, New York: Oxford University Press.
- (2010), *The Executive Unbound, After the Madisonian Republic*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Posner R.A. (1979), *The Economic Analysis of Law*, Little: Brown and Company.
- Rossiter C. (2009), *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*, New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Saint Bonnet F. (2001), *L'état d'exception*, Paris: PUF.
- Scheuerman W.E. (2012), *Emergencies, Executive Power, and the Uncertain Future of US Presidential Democracy*, in "Law & Social Inquiry", 37, 3: 743-67.
- (2001), *Liberal Democracy and the Empire of Speed*, in "Policy", 34, 1: 41-67.
- (2004), *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (1999-2000), *The Economic State of Emergency*, in "Cardozo Law Review", 21: 1869-94.
- (2002), *Motorized Legislation? Statutes in an Age of Speed*, in "Archiv für Rechts und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy", 88, 3: 379-397.
- Schmitt C. (1938), *Une étude de droit constitutionnel comparé. L'évolution récente du problème des délégations législatives*, in "Introduction à

- l'étude du droit comparé. Recueil d'études en l'honneur d'Edouard Lambert", Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- (1935), *Die Rechtswissenschaft im Führerstaat*, im "Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht", 7.
- (1950), *Die Lage Der Europäischen Rechtswissenschaft*, Tübingen: Internationale Universitätsverlag; trad. angl. *The Motorized legislator*, in H. Rosa and W. Scheuerman (ed.) (2009), *High-Speed Society, Social Acceleration, Power an Modernity*, Philadelphia: The Pennsylvania Press University, 65-73.
- (1940), *Die Wende zum totalen Staat*, im "Positionen und Begriffe", Hamburg: 146-158.
- Schoenbrod D. (1995), *Power Without Responsibility, How Congress Abuses the People through Delegations*, New Haven: Yale University Press.
- Skowronek S. (1982), *Building a New American State: The Expansion of National Administrative Capacities 1877–1920*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Steyn J. (2004), *Guantanamo Bay: The Legal Black Hole*, in "The International and Comparative Law Quarterly", 53, 1: 1-15.
- Tingsten H. (1934), *Les pleins pouvoirs. L'expansion des pouvoirs gouvernementaux pendant et après la Grande Guerre*, Paris: Librairie Stock.
- Vermeule A. (2009), *Our Schmittian Administrative Law*, in "Harvard Law Review", 122, 4: 1095-1150.
- Volg J. (2010), *Le spectre du capital*, Paris: Diaphanes.
- Yoo J. (2011), *Crisis and Command, The History of Executive Power from George Washington to the Present*, New York: Kaplan Publishing.

Zwei schlechte Hälften ergeben kein Ganzes. Zur Krise der Demokratie

Rainer Forst

Two Bad Halves Don't Make a Whole. On the Crisis of Democracy'

Abstract: This article argues that democracy is currently in a fundamental crisis, disintegrating into two halves that are both truncated and no longer able to form a whole. The first half is that of nationalist-majoritarian populism (in both right and left wing variants), which seeks to regain control of national finances as well as borders through nationalist policies. In this populist halving, especially on the right, democracy becomes an instrument of domination and the exclusion of minorities. Such perversions point to justification crises where the very meaning of democracy gets lost. Essentially, populism proposes a *national* solution to a *global* problem, which is doomed to fail. This is the heart of the current structural crisis of democracy: power relations, especially those related to capitalism, are global in nature, but our normative political frameworks have remained at the national level. A justification crisis results from perversions of democracy. The other half of democracy adheres to liberal-democratic principles, but it shares the latter problem: it resigns itself to what is still possible at the national level and therefore fails to fully realize democratic principles. The proper task of democracy as the political practice of justice, however, is to enable collective self-determination through public justification. Its future therefore depends on democracy regaining its power to effect social change, and this can only be achieved through national democracies becoming part of transnational democratic politics.

Keywords: Crisis of Democracy; Populism; Nationalism; Justification Crisis; Transnational Politics.

* J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main, Institut für Politikwissenschaft (forst@em.uni-frankfurt.de; ORCID: 0000-0002-8245-5476).

¹ Dieser Text wurde erstmals in Forst (2021, 285-296) veröffentlicht. Frühere Versionen dieses Aufsatzes habe ich auf dem 27. Wissenschaftlichen Kongress der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft in Frankfurt im September 2018, den Römerberggesprächen in Frankfurt im November 2018 und der *Constellations*-Konferenz in New York im Dezember 2018 vorgestellt. Danke an alle, die meine Gedanken bei diesen Gelegenheiten kommentiert haben.

1. Krisen und Kritiken der Demokratie

Die Demokratie, noch vor noch nicht allzu langer Zeit als optimale oder, mehr noch, alternativlose Form des politischen Zusammenlebens angesehen, wird heute in manchen Hinsichten als “tot”² oder absterbend³, jedenfalls im Sinne einer normativen Erosion als vital gefährdet⁴ beschrieben. Eine genuine Krise also, wie es scheint, in der die Demokratie auf Messers Schneide steht.

Die Diagnosen des demokratischen Verfalls sind zahlreich und vielfältig – und das Folgende ist lediglich eine kurze und zusammenfassende Liste, bevor ich meine eigene Analyse vorstelle. In einer “Postdemokratie”⁵ wird Politik nur noch simuliert und verkommt zu einem Spektakel, während die eigentlichen Entscheidungen anderswo getroffen werden. Nicht nur außerhalb des Westens entstehen autoritäre Regierungsalternativen, sondern auch in westlichen Gesellschaften wird für eine “nichtliberale Demokratie” plädiert und populistische Parteien, die beanspruchen, das “wahre” Volk zu repräsentieren, gewinnen an Macht.⁶ Digitale Medien bringen einen Strukturwandel demokratischer Öffentlichkeiten mit sich, der zu einer Fragmentierung von Kommunikationswelten führt.⁷ Der säkulare, demokratische Rechtsstaat wird durch religiöse Gemeinschaften in Frage gestellt – von Mehrheiten wie auch Minderheiten (die einen insistieren, Kruzifixe in Klassenräumen aufzuhängen oder Kopftücher zu verbieten, die anderen wehren sich gegen liberale Erziehungsinhalte).⁸ Die soziale Ungleichheit nimmt in vielen Ländern zu, und mit ihr nimmt die Identifikation mit dem gesellschaftlich-politischen System ab.⁹ Trans- und supranationale Politik wird nicht nur durch Nationalismen in Frage gestellt, sondern als elitäre Form des Regierens kritisiert, die nur verschleierte Interessenspolitik zugunsten mächtiger Staaten oder transnationaler Konzerne ist.¹⁰ Gleichzeitig wird die “Demokratie” als unfähig angesehen, zentrale Probleme wie die Erderwärmung oder die Luftverschmutzung praktisch zu bewältigen.¹¹

² Keane (2009).

³ Levitsky, Ziblatt (2018).

⁴ Runciman (2020).

⁵ Crouch (2008).

⁶ Mounk (2018); Müller (2016).

⁷ Sunstein (2017).

⁸ Arato, Cohen (2017); Joppke (2018).

⁹ Mishra (2017); Piketty (2014).

¹⁰ Avant, Finnemore, Sell (2010).

¹¹ Brennan (2017).

Viele dieser Krisenerscheinungen und -wahrnehmungen gehen einher mit radikalem Protest und Wutausbrüchen, aber es offenbart sich dabei eine Ambivalenz. Denn wir müssen zwischen der antidemokratischen Wucht der Kritik einerseits und der Kritik enttäuschter Demokrat*innen andererseits differenzieren. Wer Xenophobie und Autoritarismus vermischt, ist ein Antidemokrat, und was sich hier entlädt, ist das, was man mit Adorno einen "Hass aufs Nichtidentische" nennen kann. Wer jedoch die technokratische Aushöhlung der Demokratie kritisiert, wünscht sich eine konsistentere, demokratischere Form der Demokratie. Wir dürfen, wenn wir die Kritik der Demokratie in den Blick nehmen, nicht in begrifflicher Nacht alle Katzen grau werden lassen. Das ist insbesondere für kritisches Denken von Belang, denn die Verteidigung der Demokratie als *Prinzip* ist eine Sache, die Verteidigung der *konkret existierenden Ordnung* eine andere. In diesem Zusammenhang sehe ich die Gefahr eines "progressiven Konservatismus", der die Differenz zwischen der Verteidigung einer Idee und der Verteidigung der Realität aus den Augen verliert. Man meint, die Demokratie verteidigen zu sollen, und akzeptiert damit ihren Status quo (oder Status quo ante).

Die Demokratie ist oft, vielleicht immer, ein nicht eingelöstes Versprechen, und es ist keinesfalls undemokratisch, daran zu erinnern – sofern man an dem Versprechen festhält. Denn es ist ein Versprechen der Gerechtigkeit, wie ich argumentieren werde, und niemand ist befugt, ein solches Versprechen zu brechen, nicht einmal eine Mehrheit der Bürger*innen.

2. Die Halbierung der Demokratie

Ich möchte im Folgenden meine eigene Krisendiagnose vorstellen und die These vertreten, dass wir uns auf die Grundlagen und die Aufgaben der Demokratie besinnen müssen, um uns zu ihrer Krise zu verhalten. Denn diese Krise ist im Grunde eine der Halbierung der Demokratie, die in zwei Hälften zerfällt, die in sich problematisch, weil verkürzt, sind, und die kein Ganzes mehr ergeben können. Die heutige Krise ist fundamental, weil uns dabei der Begriff der Demokratie selbst abhandenkommt.

Die erste Hälfte der Demokratie ist eine besonders schlechte, ja bereits angefaulte. Sie ist die des autoritären Populismus, verbunden mit einem gehörigen Schuss Fremdenfeindlichkeit und dem Versuch, die politische "Kontrolle" über öffentliche Ausgaben zurückzugewinnen und natürlich auch die über die Grenzen des Landes und die Migrationsbewegungen, die wir nicht erst seit einigen Jahren sehen. Hierbei spielen zahlreiche Fak-

toren eine Rolle, aber man sieht bereits im deutschen Kontext, wie die frühere Rhetorik der “Leitkultur” und der Islamabweisung ebenso wie die Kritik an der Europäischen Union und besonders der Europolitik nach der globalen Finanzkrise den Grundtenor abgeben für eine radikal-nationalistische Volksrhetorik, die gerade in Deutschland eine katastrophale Tradition hat.¹² Hier verkommt der Anspruch demokratischer Herrschaft zu dem Vormachtanspruch einer angeblichen “Mehrheit”, die nun “nicht mehr schweigen” will und sich durch eine destruktive Politik von Freund und Feind bemerkbar macht – nicht nur in Deutschland, sondern weltweit, von Trump über Orbán bis Bolsonaro.

Die linke Variante dieser Halbierung der Demokratie versucht, die soziale Lage der Globalisierungsverlierer und einkommensschwachen Gruppen zu stärken und die Fremdenfeindlichkeit zu minimieren. Aber auch in ihrer politischen Imagination erscheint allzu oft paradoxerweise die Figur des Migranten als Symbol für ebenjene ökonomische und politische Globalisierung, vor deren negativen Konsequenzen nicht zuletzt diejenigen, die vor Armut oder Bürgerkrieg flüchten, doch eigentlich fliehen und ganz besonders hart – und dann doppelt – getroffen werden. Das ist nicht nur absurd, sondern eine normativ äußerst bedenkliche Schlagseite dieser national fixierten Vorstellung linker Politik. Hier erscheint alles außerhalb der eigenen politischen Grenzen Liegende als Gefahr, und das Ergebnis ist eine Linke, die keine klare Meinung zum Brexit hat, die meint, sie müsse in Deutschland “aufstehen” (nicht aber gegen Rassismus demonstrieren wie in Berlin im Oktober 2018), oder die, wie in Italien, gar eine Koalition mit der Rechten im Namen des “Volkes” eingeht.

Aus zwei Gründen nenne ich die nationalistisch-majoritäre Variante zeitgenössischer Politik eine der Halbierung der Demokratie. Erstens verletzt sie grundlegende demokratische Standards des gleichen Respekts für die Stellung und Rechte von Minderheiten, etwa in Grenzziehungen gegen den Islam (der dann mal wieder nicht zu Deutschland gehört) oder in einer Re-Ethnisierung dessen, was zur Staatsbürgerschaft gehört. So wird die Demokratie ausgehöhlt und pervertiert: Sie wird zu einem Instrument der Beherrschung und Ausgrenzung. Hier zeigt sich, wie fundamental die derzeitige Krise ist, denn wenn der Begriff der Demokratie dazu dient, Unterdrückung und Exklusion zu legitimieren, dann ist etwas gehörig verrutscht. Denn was anders soll eine Demokratie sein als eine normative Ordnung, die die Aufgabe hat, allgemein bindende Normen zu generieren, die sich am Maßstab der Gerechtigkeit messen lassen und die

¹² Vgl. dazu Forst (2021, Kap. 14).

aus einer Praxis der Rechtfertigung unter politisch Gleichen hervorgehen (was Politiken verbietet, die ebenjenen Status der Gleichheit in Gefahr bringen)?¹³ Notwendig zur Demokratie gehört eine Reihe von Rechten auf politische Beteiligung und soziale Teilhabe, auf Freiheit von religiöser Diskriminierung bis hin zu der Sicherheit eines fairen Asylverfahrens.¹⁴ Entwürdigende Abstufungen des Dazugehörens bis hin zur Anfeindung anderer als volksfremde Gefährdungsobjekte vernichten die Demokratie und können, normativ gesprochen, niemals in ihrem Namen gerechtfertigt werden.

Dazu bedarf es, um hier eine weitere konzeptuelle Überlegung anzuschließen, nicht weiterer “Werte” wie Rechtsstaatlichkeit oder Pluralismus, die neben die Demokratie gestellt und zu (möglicherweise rivalisierenden) “Grundwerten” erklärt werden.¹⁵ Im Gegenteil, wir müssen uns gegen eine Reduzierung der Demokratie auf eine ihrer Hälften wehren und dürfen sie nicht ihren Feinden überlassen. Die Demokratie ist die politische Praxis der Gerechtigkeit, und Minderheitenrechte und Rechtsstaatlichkeit müssen nicht neben sie gestellt und erst mit ihr verbunden werden, sondern sie gehören begrifflich und normativ gesehen zu ihrem Kern.

Wir haben es hier also, um es in der klassischen Terminologie der Frankfurter Schule zu sagen, mit einer *Dialektik der Demokratie* zu tun: Die nationalistische Halbierung verkehrt die Demokratie in ihr Gegenteil. Sie wandelt sich von einer Praxis der Gleichen (was wohlgerne ein kontrafaktisches Ideal darstellt) zu einem mehrheitlichen Instrument der Unterdrückung und der Exklusion.

Zweitens ist die nationalistische Verfallsform der Demokratie, auch in ihrer linken Variante, eine halbierte Demokratie, da sie eine *nationale* Lösung für *globale* Probleme vorschlägt, von den repressiven Elementen dieser Lösung in ihrer rechten Variante einmal abgesehen. Wer sich anschickt, die negativen Auswirkungen ökonomischer Globalisierung – vom lohndrückenden Standortwettbewerb über die Steuervermeidung globaler Unternehmen bis hin zur Dominanz der Finanzmärkte in Bezug auf nationale Haushalte – nicht nur zu mindern, sondern an ihren Wurzeln zu packen, muss in transnationalen Begriffen denken und eine transnationale Politik fordern. Es gibt keinen anderen Weg, die politische “Kontrolle” (wieder?) zu erlangen. Bei ökologischen Fragen ist das genauso der Fall.

Nun wollen wir autoritären Halbdemokraten wie Orbán oder einem Chamäleon wie Boris Johnson nicht zu viel Anerkennung zollen, indem

¹³ Forst (2007, Kap. 7); Forst (2015, Kap. 8).

¹⁴ Forst (2016).

¹⁵ Eine frühe Version davon vertritt Kelsen (2018).

wir ihnen eine soziale Komponente zuschreiben, die sie nicht aufweisen, da sie eigentlich nur eine schöne Nische für ihr Land innerhalb des globalen Kapitalismus suchen. Aber diejenigen, die es ernst meinen mit der Rückgewinnung demokratischer Kontrolle über Märkte und das ökonomische Geschehen, müssen erkennen, dass nationale Politiken in dieser Konstellation keine strukturellen Änderungen hervorbringen können, wenn sie nicht Teil transnationaler Anstrengungen sind.¹⁶

Und hier kommen wir auf den Kern der strukturellen Krise der Demokratie zu sprechen, die sich auch zu einer normativen Krise auswächst. Wir leben in einer Zeit der Verhältnisse von Macht und Beherrschung, die globaler Natur sind, aber der normative Denkraum, innerhalb dessen wir Politik verstehen, verharrt auf der nationalen Ebene. Das führt zu dem, was ich eine grundlegende *Rechtfertigungskrise* der Demokratie nenne: Wir haben die normative Ordnung für progressive und wirkmächtige Politik verloren, also für eine Politik, die gerade ökonomische Macht in eine demokratische Rechtfertigungsstruktur einbindet und sie reguliert, weil uns die politischen Strukturen fehlen, die die globale Ökonomie kontrollieren und zügeln können.¹⁷ Aufgrund der *normativen* Defizite unseres Demokratieverständnisses und der *strukturellen* Probleme, die sich aus den bestehenden Machtverhältnissen ergeben, sind wir nicht dazu in der Lage, eine progressive demokratische normative Ordnung zu bilden beziehungsweise sie uns überhaupt vorzustellen. Die Demokratie ist ortlos und machtlos geworden; denn sie sieht sich übermächtigen Strukturen gegenübergestellt, die sie nur noch passiv hinnehmen zu müssen scheint. Dies erzeugt eine tiefe Unruhe und Unzufriedenheit, die sich seit der Finanzkrise und den mit ihr verbundenen Bildern von Menschen, die ihre Häuser verloren, und anderen, die dennoch ihre Boni bekamen, mit einem Zorn verbinden, die in all den dialektischen Verkehrungen unserer Zeit sich manchmal gegen die Europäische Zentralbank, manchmal gegen "die Griechen" (vor allem in Deutschland) und manchmal gegen Migrant*innen richtet. Solche Reaktionen haben viele Wurzeln, aber eine wichtige davon ist der Eindruck der Machtlosigkeit gegenüber den Prozessen der Globalisierung. Die Pathologien der Suche nach Sündenböcken entstehen durch fehlgeleitete nationalistische Machtphantasien, wieder "Herr im Haus" zu werden.

¹⁶ Vgl. im europäischen Kontext Piketty (2018).

¹⁷ Dazu Habermas (1998).

3. Demokratie als Praxis der Gerechtigkeit

An dieser Stelle sei ein kurzer Exkurs im Sinne einer historisch-normativen Reflexion erlaubt. Fromme Sonntagsreden über die Bedeutung der Demokratie und die Notwendigkeit ihrer Erhaltung dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Demokratie eine beständige Baustelle ist. Aber mehr noch, sie ist ein *fighting creed*, ein Aufruf zum Kampf. Dies gilt seit ihren Anfängen im Widerstand gegen die Feudalherrschaft auf politischem und sozialem Gebiet, später im Kampf gegen andere Formen der ökonomischen Ausbeutung im kapitalistisch-industriellen Zeitalter, dann im Kampf gegen die Unterdrückung des weiblichen Geschlechts oder gegen staatsbürokratische Formen des sogenannten real existierenden Sozialismus – und heute gegen spätkapitalistische, neofeudale sozioökonomische Strukturen und den neuen Autoritarismus.¹⁸ Die Demokratie kommt nicht als schöne Idee deliberierender Gemeinschaftsbildung in die Welt, sondern als Widerstand gegen Unterdrückung, Ausbeutung und Diskriminierung. Und wenn ich oben sagte, sie sei die politische Praxis der Gerechtigkeit, so bedeutet das, dass ihr Kern darin besteht, Strukturen der fairen und effektiven öffentlich-allgemeinen Rechtfertigung zu etablieren, in denen die, die unregelter Herrschaft und Beherrschung unterworfen sind, Subjekte der Rechtfertigung und Autor*innen von Normen werden können, das heißt die die normative Ordnung, der sie angehören, als Gleiche unter Gleichen mitbestimmen können.¹⁹ Die Forderung nach Demokratie ist eine Forderung der Gerechtigkeit, danach also, nicht länger als normatives “Nichts” zu gelten, wenn es um politische Rechtfertigung geht, sondern den Status zu erlangen, eine gleichgestellte normative Autorität zu sein. Die Demokratie ist nichts ohne wirkliche kollektive politische Autonomie.²⁰

Es ist und bleibt Aufgabe der Demokratie als Praxis kollektiver Rechtfertigung, die Kräfte und Machtverhältnisse zu zivilisieren und zu transformieren, die willkürlich über das Leben der Menschen bestimmen oder die zumindest nicht ausreichend gemeinwohlverträglich kontrolliert werden. Nur wenn diese Transformation und Kontrolle gelingt, erfüllt die Demokratie ihren Zweck der Gerechtigkeit. Wenn aber – wie es in den letzten Jahrzehnten seit den Neunzigern und verstärkt seit der Finanzkrise 2008 der Fall war – die Menschen den Eindruck gewinnen, dass ihre demokra-

¹⁸ Keane (2009); Meckstroth (2015). Zum Neofeudalismus in zeitgenössischen Gesellschaften vgl. Forst (2005).

¹⁹ Siehe Forst (2021, Teil II).

²⁰ Habermas (1992).

tische Form diese Funktion nicht länger erfüllt, weil sie einer Ökonomie gegenübersteht, die sie nicht mehr kontrollieren will oder kann, wendet sich das Streben nach politischer Autonomie gegen das System selbst. Und wenn irreführende, verkürzende Kausalerklärungen hinzukommen, die alles „Fremde“ zu Symbolen des Kontrollverlusts erklären, verbindet sich der demokratische Autonomieimpuls mit der Xenophobie (die aus komplexen, dunklen Quellen entspringt) und verkehrt sich in sein autoritäres Gegenteil. Der nationalistische Populismus ist die Folge.

4. Die andere Hälfte

Darauf müsste die andere Hälfte der Demokratie reagieren, doch sie tut es, wenn überhaupt, nur unzureichend. Damit meine ich jene Form der Politik, die an liberal-demokratischen und auch distributiven Prinzipien festhält, diese aber innerhalb eines Spektrums von konservativ und liberal bis hin zu grün und sozialdemokratisch unterschiedlich interpretiert. Wichtig ist, dass dabei auch der Konservatismus Prinzipien des multikulturellen Zusammenlebens und der Geschlechtergerechtigkeit zu akzeptieren gelernt hat, was innerhalb dieser Strömung allerdings zu Debatten führt.²¹ Auch der Versuch, Kosmopolitismus und Patriotismus zu balancieren, ist prekär. Jedenfalls knirscht es gewaltig, und zwar nicht nur auf der konservativen Seite, sondern auch der sozialdemokratischen, weil viele ihrer Wähler*innen für die populistische Kritik an entrückten Eliten, die die „kleinen Leute“ ignorieren, empfänglich sind, und dies nicht immer zu Unrecht. Wieder sei daran erinnert: Wer demokratische Prinzipien verteidigt, muss nicht so tun, als seien diese bis vor Kurzem ausreichend verwirklicht gewesen und nun alles in Gefahr. Sie waren es nicht, denn wenn alles gut gewesen wäre, wäre jemand wie Donald Trump kaum in einer so zentralen Position gelandet.²²

Der Grund, weshalb ich auch diejenigen, die auf diese Weise an liberal-demokratischen Prinzipien festhalten, als Vertreter einer halbierten Demokratie bezeichne, wenn auch einer weit weniger destruktiven Hälfte, ist nicht, dass ich in den Chor einstimmen will, der insbesondere der Linken vorwirft, sie habe sich in den letzten Jahrzehnten auf kulturelle Identitätspolitik konzentriert, die etwa zur gleichgeschlechtlichen Ehe, aber nicht zu sozialer Politik führe.²³ Ich will den Sinn dieser Debatte, insbesondere in

²¹ Biebricher (2018).

²² Fraser (2017a).

²³ Lilla (2017).

den USA, nicht in Gänze bestreiten, aber ich sehe in ihr eine ideologische Kehrseite, die man vermeiden sollte. Denn Gerechtigkeitspolitik lässt sich nicht so zweiteilen, wie diese Kritik es insinuiert, und ich sehe nicht, wie die Betonung des einen gegen das zweite spräche.²⁴

Der Grund für die Rede von der auch hier halbierten Demokratie ist, dass auf dieser Seite ebenfalls die *nationale* normative Ordnung als die bestimmende betrachtet wird. Dies führt zu den bereits erwähnten Problemen, und so schrumpft liberal-konservative Politik rasch darauf zusammen, die Kassenbestände schwarz zu halten und Migration möglichst zu begrenzen, während sozialdemokratische Politik sich von dem Versuch verabschiedet, ökonomische Machtstrukturen zu verändern und sich auf die Aufgabe konzentriert, die schlimmsten Folgen ökonomischer Fehlentwicklungen lediglich zu kompensieren. Dann kommen Mindestlöhne dabei heraus, was lobenswert ist; aber politisch-ökonomische Strukturpolitik erfordert mehr. Sie müsste mindestens im europäischen Rahmen, eigentlich aber in einem transnationalen verfolgt werden, in dem erst ausreichende Macht generiert werden könnte, um die globale Ökonomie zu transformieren.²⁵ Eine solche Transformation war und ist, zur Erinnerung, die Aufgabe der Demokratie. Wenn sowohl die politische *Vorstellungskraft* als auch die politischen *Strukturen* fehlen, um diese Aufgabe zu erfüllen, dreht die Politik nur noch an kleinen Rädchen und produziert jene Unzufriedenheit, die den Autoritären in die Karten spielt. Dann sieht die national orientierte Politik dieser Hälfte der Demokratie wie eine Don Quichotterie aus. Und sie begibt sich in einen politischen Wettkampf darum, wer die "Integrität" oder den "Zusammenhalt" der Nation am besten bewahren kann, und darauf warten die nationalistischen Populisten nur.

5. Kein Ganzes mehr

Die beiden diskutierten Hälften – rechter oder auch linker Nationalismus einerseits und national orientierte liberale Demokratie andererseits – ergeben kein Ganzes mehr, das sich zu einer demokratischen Gestalt fügen könnte. Die eine Hälfte ist intern widersprüchlich, weil sie die falschen Ursachen der Probleme ausmacht, und sie pervertiert die Demokratie in ihrer rechten Variante, sodass sie sich in ihr Gegenteil verkehrt. Die andere Hälfte vermag nicht mehr die Form der Macht zu generieren, die in einer Wirklichkeit transnationaler Herrschaftsverhältnisse nötig ist, und

²⁴ Fraser (2017b).

²⁵ Habermas (2011).

klammert sich an das, was im nationalen Rahmen noch möglich ist. Aber der eigentlichen Aufgabe progressiv-demokratischer Politik ist sie so nicht länger gewachsen.

Diese Krise der Demokratie ist umfassend. Denn es fehlen nicht nur die *Strukturen* der Transformation unregulierter transnationaler Macht in Formen demokratischer Rechtfertigung, es fehlt auch die politische *Vorstellungskraft*, wie so etwas gelingen könnte. Die Demokratie bleibt einem Rechtfertigungsrahmen verhaftet, den die politische Wirklichkeit hinter sich gelassen ist, und das Resultat sind selbstzerstörerische Pathologien, die ein Einfallstor für den nie ruhenden Hass auf das Fremde sind. Die Krise ist auch deshalb so tiefgreifend, weil uns die Sprache für die Art der Politik zu fehlen scheint, die nötig wäre, um die normativen Ordnungen, denen wir unterworfen sind, zu gestalten. Schon innerhalb Europas ist dies unendlich schwierig, und bezieht man die außereuropäischen Gesellschaften mit ein, scheint unklar zu werden, wie eine Sprache der demokratischen Macht und der transnationalen demokratischen Gerechtigkeit eigentlich klänge. Mehr noch, Argumenten wie den meinen wird entgegengehalten, nationale Interessen zu verraten, und auch die Interessen derjenigen, denen es in westlichen Demokratien am schlechtesten geht. Dies trifft jedoch nicht zu. Denn jenseits falscher nationaler Nullsummenspiele sollten wir wissen, dass der internationale Finanzmarkt und die Art, wie transnationale Konzerne operieren, national nicht mehr zu kontrollieren sind – und dass kein Weg an einer strukturellen Reform zugunsten der sozial und wirtschaftlich verwundbarsten Menschen in den westlichen Gesellschaften vorbeiführt, ebenso wie zugunsten der Länder, in denen die Lebensbedingungen so unerträglich sind, dass sich die Menschen gezwungen sehen, zu migrieren. Die Frage der Migration ist auch eine, die nur durch transnationale Politik zu beantworten wäre. Wird es richtig gehandhabt, werden demokratische globale Steuersysteme und -regelungen *allen* diesen Gruppen zugutekommen.

Die Zukunft der Demokratie hängt davon ab, dass sie ihre soziale Gestaltungsmacht zurückerlangt und Politik sich nicht nur darauf beschränkt, einen nationalen Platz an der Sonne der globalen Ökonomie zu ergattern. Progressive Politik muss Wege finden, transnationale demokratische Macht zu entfalten, und es wäre gut, zumindest in Europa damit anzufangen und die entsprechenden "Parteienfamilien" zu echten transnationalen Parteien zu formen, die das, was Gemeinwohl heißt, neu bestimmen. Hier hat die Sozialdemokratie klassischerweise eine Aufgabe, und es steht zu hoffen, dass sie dies erkennt und sich nicht immer weiter in den Wettbewerb drängen lässt, welche Partei die nationalste ist. Die wahrscheinlichen

Gewinner dieses Wettbewerbs sind die Vertreter*innen der ersten Hälfte, die ich analysiert habe.

Glaubwürdige demokratische Politik muss sich der Aufgabe der gemeinwohlorientierten Transformation sozio-ökonomischer Macht stellen, die die Tendenz hat, sich von politischer Kontrolle zu verabschieden und ihren eigenen Regeln folgt. Aus normativer Sicht sind dies Regeln der Willkür, und sie müssen durch Strukturen der Rechtfertigung zivilisiert und verändert werden. Seit ihren Kämpfen gegen feudale Verhältnisse war das die Aufgabe der Demokratie, und in heutigen Zeiten des Finanz- und digitalen Kapitalismus, in denen wir neofeudale Zustände in vielen Gesellschaften, aber auch weltweit, beobachten, die soziale Ungleichheiten zementieren, trifft dies immer noch zu. Die Demokratie muss Formen der Stärke finden, die den Kräften entsprechen, die sich ihr entziehen. Dies ist das Argument dafür, dass die Zukunft der Demokratie heute ohne transnationale Politik nicht denkbar ist. Um es scheinbar paradox zu formulieren: Die Zukunft der nationalstaatlichen Demokratie hängt davon ab, dass sie Teil nationenübergreifender Strukturpolitik wird. Wenn wir die alte Aufgabe der Demokratie nicht neu denken, verharren wir in jenem Zustand der Entzweiung, den ich zu schildern versucht habe.

Literaturverzeichnis

- Arato A., Cohen J.L. (2017), *Civil Society, Populism and Religion*, in “Constellations”, 24, 3: 283-295.
- Avant D.D., Finnemore M., Sell S.K. (Hg.) (2010), *Who Governs the Globe?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Biebricher T. (2018), *Geistig-moralische Wende. Die Erschöpfung des deutschen Konservatismus*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Brennan J. (2017), *Gegen Demokratie. Warum wir die Politik nicht den Unvernünftigen überlassen dürfen*, Berlin: Ullstein.
- Crouch C. (2008), *Postdemokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Forst R. (2005), *Die erste Frage der Gerechtigkeit*, in “Aus Politik und Zeitgeschichte”, 37: 24-31.
- (2007), *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (2015), *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin: Suhrkamp.
- (2016), *The Justification of Basic Rights: A Discourse-Theoretical Approach*, in “Netherlands Journal of Legal Philosophy”, 45, 3: 7-28.

- (2021), *Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant*, Berlin: Suhrkamp.
- Fraser N. (2017a), *From Progressive Neoliberalism to Trump*, in “American Affairs”, 1, 4: 46-64.
- (2017b), *The End of Progressive Neoliberalism*, *Dissent*, 2 Januar, abrufbar unter: https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser [letzter Zugriff 16/5/2021].
- Habermas J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1998), *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (2011), *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp.
- Joppke C. (2018), *Der säkulare Staat auf dem Prüfstand. Religion und Politik in Europa und den USA*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Keane J. (2009), *The Life and Death of Democracy*, New York: Simon and Schuster.
- Kelsen H. (2018) [1929], *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Ditzingen: Reclam.
- Levitsky S., Ziblatt D. (2018), *Wie Demokratien sterben. Und was wir dagegen tun können*, München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Lilla M. (2017), *The Once and Future Liberal. After Identity Politics*, New York: Harper.
- Meckstroth C. (2015), *The Struggle for Democracy. Paradoxes of Progress and the Politics of Change*, New York: OUP USA.
- Mounk Y. (2018), *Der Zerfall der Demokratie. Wie der Populismus den Rechtsstaat bedroht*, München: Droemer Knaur.
- Müller J.-W. (2016), *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp.
- Mishra P. (2017), *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Piketty T. (2014), *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München: C. H. Beck.
- (2018), *Our Manifesto to Save Europe from Itself*, *The Guardian*, 9. Dezember, abrufbar unter: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/dec/09/manifesto-divided-europe-inequality-europeans>, [letzter Zugriff 16/5/2021].
- Runciman D. (2020), *So endet die Demokratie*, Frankfurt/M: Campus Verlag.
- Sunstein C.R. (2017), *#Republic. Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton: Princeton University Press.

L'autorité en crise.

Une confrontation entre Alexandre Kojève et Hannah Arendt

Sabina Tortorella

Authority in Crisis: A Confrontation between Alexandre Kojève and Hannah Arendt

Abstract: Although at first glance the profiles of Hannah Arendt and Alexandre Kojève could not be more different from each other, the respective interests of the two philosophers converged around the same time on the notion of authority. In this article I aim to conduct a comparison between the two, emphasizing that their reflections find their starting point in a condition of the crisis of authority in the present, linked to political modernity and the loss of relationship with the past. In the first part I will show that, starting from the common purpose of diagnosing the present, they agree on the definition of what authority is. After presenting the four pure types of authority identified by Kojève and clarifying Arendt's conception of Roman authority, I will examine the relationship between tradition and modern revolutions. For both, this represents the framework from which to think about the crisis of authority. In this perspective, the focus will be on Montesquieu, to whom they both attribute an important role, but from an opposite point of view. In conclusion, I will emphasize that, despite their similarities, Arendt and Kojève differ markedly in the way they conceive politics, power and propaganda.

Keywords: Arendt; Kojève; Authority; Revolution; Modernity.

Dans cet article je me propose de mener une confrontation entre Alexandre Kojève et Hannah Arendt au prisme de la question de l'autorité. En 1942 le philosophe russe rédige un ouvrage qui paraît de manière posthume sous le titre *La notion de l'Autorité* tout autant qu'elle est au centre d'une série d'articles écrits par Hannah Arendt au fil des années cinquante, dont le plus abouti et connu, paru en 1958, s'intitule *Qu'est-ce que l'autorité?*. De manière différente, les deux essais trouvent leur point de départ dans le constat d'une condition de crise qui affecte l'autorité dans leur temps, mais qui peut être également considérée comme la manifestation d'une crise

* FMSH, Chaire Ethique et Finance/Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Institut des sciences juridique et philosophique, CPCS/NoSoPhi (sabina.tortorella@gmail.com; ORCID: 0000-0003-1879-5641).

plus profonde qui atteint la politique en général, du moins une politique démocratique, et qui regarde les formes de légitimation du pouvoir¹.

Dans un premier temps j'esquisserai les difficultés d'une comparaison entre deux profils si divers dans le but de situer la réflexion sur l'autorité au sein de leurs perspectives respectives. Il s'agira de souligner préalablement que leur propos est de parvenir à un diagnostic du présent et que pour les deux la crise de l'autorité reflète une crise qui concerne la modernité tout court et qui peut être expliquée par la perte du lien avec le passé. Dès lors, je me concentrerai sur la définition de l'autorité que les deux auteurs nous livrent en soulignant les éléments communs et en mettant en évidence qu'ils concordent sur la caractérisation du phénomène autoritaire. Après avoir présenté les quatre types purs d'autorité identifiés par Kojève et avoir mis au clair la conception de l'autorité romaine selon Arendt, je me pencherai sur la relation entre la tradition et les révolutions modernes, ce qui représente pour l'un comme pour l'autre le cadre à partir duquel penser la crise de l'autorité. En conclusion, je soulignerai qu'en dépit des similitudes, Arendt et Kojève se distinguent nettement quant à la manière de concevoir la politique et le pouvoir, étant donné que pour Arendt le pouvoir est irréductible au rapport de domination et à la violence renvoyant plutôt à l'agir en commun et à la pluralité, tandis que selon Kojève la politique se définit à partir de la relation ami-ennemi et de la distinction entre gouvernants et gouvernés.

1. La crise comme diagnostic du présent

À première vue, les profils d'Hannah Arendt et d'Alexandre Kojève ne pourraient pas être plus éloignés l'un de l'autre: en tant qu'hégélo-marxiste, il doit sa renommée à ses cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* et à son interprétation axée sur la lutte pour la reconnaissance et sur la fin de l'histoire, alors qu'elle doit sa notoriété à ses réflexions sur le procès Eichmann et la banalité du mal. Tandis que d'après Kojève, l'État Universel et Homogène correspondant au règne de la liberté semble pouvoir s'incarner dans l'Empire socialiste guidé par Staline, Arendt quant à elle s'attache à étudier le phénomène politique propre au XX^{ème} siècle qui est le totalitarisme et dont le stalinisme représente un exemple à l'instar du nazisme. Malgré les différences théoriques qui les éloignent, certains points communs peuvent être relevés, et cela tout d'abord au niveau biographique.

Les destins de ces deux auteurs se croisent une première fois à Heidelberg, car tous les deux mènent leurs études à quelques années d'intervalle

sous la direction de Jaspers: Kojève rédige un travail sur Solov'ëv et Arendt sur Augustin. Ensuite, ils se rencontrent à Paris, lorsque Arendt assiste aux cours que Kojève donne à l'École Pratique des Hautes Études et tous les deux partagent le même milieu académique, en étant par exemple des amis proches d'Éric Weil et de sa femme Anne Mendelssohn². Du point de vue de leurs pensées, un témoignage direct d'Arendt nous confirme la distance qui la sépare de Kojève. Dans l'une de ses notes privées datées de 1950, Arendt s'exprime très sévèrement sur un article publié quelques mois auparavant par Kojève, *L'action politique des philosophes*, qui constitue une note de lecture de l'ouvrage de Strauss, *On tyranny*, prélude de ce qui donnera lieu à l'échange entre Strauss et Kojève et thème en même temps très cher à la philosophe allemande³. Selon cette dernière, l'affinité entre le philosophe et le tyran depuis Platon est traitée par Kojève avec "naïveté"⁴. Le commentaire d'Arendt à propos de la conception de l'histoire de Kojève qui, selon elle, le conduirait à négliger l'importance de l'holocauste est du même ordre. Comme elle l'affirme dans une lettre adressée à Heinrich Blücher en 1952, "Kojève (l'homme de Hegel, tu te rappelles) explique que le meurtre de 6 millions de Juifs ne présente aucun intérêt, car ce n'est pas un 'événement historique'. Ce qu'est l'histoire, chacun le détermine ici pour soi; des faits non plus on ne peut jamais être sûr, c'est-à-dire des faits reconnus comme histoire, mais on l'est du schéma qui vient de Hegel"⁵.

Cela étant dit, les intérêts respectifs des deux philosophes convergent à peu près à la même période vers la notion d'autorité, comme témoigné par la rédaction, respectivement par Kojève et Arendt, de *La notion de l'Autorité* et de *Qu'est-ce que l'autorité?*. Selon Arendt la crise correspond à la phase finale d'un processus de longue durée qui concerne toutes les activités humaines au point que la disparition de l'autorité coïncide avec la "perte des assises du monde"⁶. Ce processus a commencé avec l'affaiblissement et l'ébranlement des formes d'autorité pré-politiques comme celles qui caractérisent les rapports entre adultes et enfants ou entre maître et élève. La crise de l'autorité spécifique qui est l'autorité politique a partie liée avec l'affaiblissement de l'autorité dans les domaines de la famille et l'école, qui ont été depuis toujours perçues comme une "nécessité naturelle" et ont servi de "modèle" à diverses formes autoritaires de gouvernement⁷. D'après Kojève, on assiste également à une période de crise de l'autorité qui s'explique par le contexte dans lequel son texte est rédigé, à savoir l'occupation allemande et l'État français de Vichy issu de l'armistice signé en 1940 en pleine Deuxième Guerre mondiale. L'auteur, qui à l'époque s'était installé

⁷ Arendt (1972b, 122). Voir aussi Arendt (1956).

à Marseille et qui militait dans la résistance, se confronte à la situation de déstabilisation et de bouleversement qui ébranlait la France, divisée entre un régime dirigé par Pétain et la zone occupée par les forces du Troisième Reich et fragmentée entre collaborationnistes, résistants et gaullistes⁸. C'est pourquoi la crise de l'autorité témoigne d'une crise de pouvoir générale à l'époque à laquelle il faut remédier.

Dès lors, les réflexions autour de l'autorité menées par Kojève et Arendt ne s'épuisent pas dans un intérêt uniquement historico-philosophique, mais ambitionnent avoir une valeur de diagnostic et de critique de l'actualité politique, car dans les deux cas elles s'expliquent par l'urgence de comprendre le présent. Pour Arendt, l'intérêt à l'égard de l'autorité tient à l'objectif de cerner la nouveauté représentée par le régime totalitaire et de distinguer ce dernier des formes de gouvernement autoritaire. D'après la philosophe, il est possible de relever un lien entre la disparition des autorités traditionnelles et la montée des mouvements politiques tels que le nazisme ou le communisme: le totalitarisme ayant su tirer profit d'une "atmosphère sociale et politique générale dans laquelle l'autorité du gouvernement n'était plus reconnue", l'analyse de l'autorité politique s'avère être un élément préalable à la compréhension des phénomènes politiques successifs à la Première Guerre mondiale⁹. Pour Kojève, en revanche, il s'agit d'enquêter sur la genèse et la transmission de l'autorité, tout d'abord en vue de questionner la légitimité du gouvernement et le bien-fondé de l'autorité de Pétain au point que l'ouvrage se conclut avec deux appendices dédiés au maréchal et à la révolution nationale¹⁰. Dans sa perspective, une étude de la notion d'autorité est en effet "indispensable, et elle doit précéder toute étude du problème de l'État"¹¹, car ce n'est qu'après avoir réglé la question de l'autorité que l'on pourra parvenir à une théorie de l'État.

Si la crise est évidente et explicable en vertu de la situation historico-politique, elle trouve en même temps pour l'un comme pour l'autre ses racines dans un phénomène plus profond qui a trait au rapport à la tradition et au passé, qui concerne la modernité en tant que telle et dont les théories libérales peuvent être tenues à certains égards pour responsables. Arendt et Kojève procèdent toutefois selon une démarche distincte: tandis que Kojève met en place une analyse phénoménologique, puis métaphysique et ontologique dans le but d'étudier les applications politiques de cette

⁸ A propos de la biographie de Kojève, voir Auffret (1990); Nichols (2013); Love (2018) et Filoni (2021).

⁹ Arendt (1972b, 122). Voir aussi Arendt (2002b).

¹⁰ Kojève (2004, 186-204).

¹¹ Ivi, 49.

notion, Arendt étudie le phénomène de l'autorité en suivant plutôt une approche généalogique et historico-critique de telle sorte que si le premier parvient à identifier quatre types purs d'autorité, elle s'attache à reconstruire la genèse et l'évolution de cette notion en identifiant des tournants au fil du temps qui ont conduit à la situation actuelle. Il n'en reste pas moins que l'objectif des deux est commun: il s'agit de lire le présent et d'en comprendre les traits caractéristiques à partir de l'étude de l'essence même de l'autorité dans le but de distinguer cette dernière d'autres concepts proches et de questionner notamment son rapport au pouvoir.

2. Ce que l'autorité (n') est (pas)

Arendt et Kojève déplorent une confusion quant à l'usage du terme autorité tout comme l'absence d'études à ce propos et ils s'accordent au sujet de la définition générale de ce terme, en particulier sur ce que l'autorité n'est pas et ne doit pas être¹². Tandis que, pour Kojève, la notion d'autorité a curieusement attiré très peu l'attention des spécialistes au point que, comme il souligne, même Marx a "complètement négligé le problème de l'autorité"¹³, d'après Arendt la conséquence de la disparition de l'autorité du monde moderne est que, même si cette notion était une fois "un concept fondamental pour la théorie politique", aujourd'hui "nous ne sommes plus en mesure de savoir ce que l'autorité *est* réellement"¹⁴. Avant de se pencher sur sa genèse et ses modes de transmission, il s'agit alors pour Kojève d'en identifier "l'essence"¹⁵. Dès lors, il en donne une "définition générale" en mesure d'intégrer tous les cas particuliers et les différentes situations. Selon celle-ci, l'autorité permet "d'exercer une action qui ne provoque pas de réaction, parce que ceux qui auraient pu réagir s'abstiennent consciemment et volontairement de le faire"¹⁶. Il s'ensuit qu'elle suppose une "*relation*" entre au moins deux sujets et qu'elle entraîne la possibilité qu'un agent agisse sur l'autre sans que ce dernier réagisse sur lui tout en étant à même en principe de le faire en tant qu'être libre et conscient. C'est pourquoi elle est "essentiellement *active* et non passive": elle correspond à la qualité

¹² Sur ce point et en général à propos d'une confrontation entre les deux auteurs, voir Terre (2004); Revault d'Allonnes (2005); Monod (2019) et Kaluza (2020).

¹³ Kojève (2004, 51).

¹⁴ Arendt (1972b, 121-122).

¹⁵ Kojève (2004, 49 et 56).

¹⁶ Ivi, 66.

d'un agent titulaire de l'autorité et a affaire à la possibilité de produire une résistance de la part de celui qui la subit¹⁷.

Kojève distingue ensuite l'autorité des phénomènes qui pourraient lui ressembler. Tout d'abord ce qui relève du divin ne peut pas être compris correctement comme autoritaire: bien que l'on puisse être menés à identifier Dieu comme l'autorité par excellence, en réalité les deux notions diffèrent dans la mesure où "dans le cas de l'action divine, la réaction (humaine) est absolument *impossible*": l'autorité est ainsi un phénomène exclusivement humain et proprement social en tant qu'elle admet la possibilité de réaction ou d'opposition" et dans la mesure où elle peut être "périssable", pouvant à tout moment être remise en cause¹⁸. De même, ce qui distingue l'autorité du droit est non seulement le fait que le droit demande la présence d'un tiers impartial et désintéressé, mais aussi la nécessité qu'il soit accompagné d'une sanction, autrement dit de la force¹⁹. Si cette dernière est impliquée et présupposée par le droit, elle est complètement absente du phénomène autoritaire au point que l'autorité et la force s'excluent réciproquement car le recours à la force témoigne nécessairement de l'absence de l'autorité: "réduire l'autorité à la force, c'est donc simplement nier, ou ignorer l'existence de la première"²⁰. De même, l'autorité ne peut pas être le résultat de "compromis"²¹, comme si elle pouvait faire l'objet de discussion, argumentation et accords, car la nécessité d'une concertation implique en même temps l'absence d'autorité. Pareillement elle doit être fermement distinguée du pouvoir: bien qu'il soit tout à fait possible que "le pouvoir incarne une autorité", une "dissociation" entre les deux peut advenir²².

Kojève précise que "l'autorité s'impose d'elle-même" sans avoir besoin de recourir à la contrainte car elle trouve son fondement sur la simple reconnaissance de la part du sujet qui la subit au point que "l'autorité et la 'reconnaissance' de l'Autorité ne font qu'un"²³. C'est alors en raison de cette reconnaissance qu'il se produit une relation d'obéissance, cette dernière n'étant pas en opposition à la liberté des sujets. Cela caractérise davantage le rapport entre droit et autorité: si dans le premier cas "le droit n'a *d'autorité* que pour ceux qui le 'reconnaissent' [...] il reste un Droit même pour ceux qui le subissent", l'autorité de son côté ne peut qu'être

¹⁷ Ivi, 56-57.

¹⁸ Ivi, 64-65.

¹⁹ Voir à ce propos Kojève (1981).

²⁰ Ivi, 51.

²¹ Ivi, 59.

²² Ivi, 62-63.

²³ Ivi, 97. Voir aussi 61.

reconnue pour continuer à être ce qu'elle est²⁴. Il en résulte par conséquent que l'autorité est nécessairement légitime et légale, étant donné que "parler d'Autorité illégitime ou illégale c'est une contradiction *in adjecto*" et que "nier la légitimité de l'autorité" correspond tout simplement à "la détruire" en tant que telle²⁵. Par contre, le droit peut s'épuiser dans la légalité dans la mesure où il ne repose pas sur une autorité réelle, à savoir reconnue, mais dans ce cas, précise Kojève, "on peut dire que la légalité est le cadavre de l'Autorité", sa "momie"²⁶. L'autorité correspond ainsi à un rapport asymétrique qui repose sur la simple reconnaissance de la part des sujets: c'est en vertu de cette reconnaissance qu'elle résulte être la puissance qui accorde au pouvoir sa légitimité. Elle ne peut pas être dissociée de la dimension temporelle, car s'agissant d'un phénomène humain, historique et social, l'autorité, déclare Kojève, ne peut se "manifester" que dans "un Monde à structure temporelle": bien qu'elle ait partie liée à la durée, notamment en tant qu'elle se projette dans l'avenir et s'enracine dans le passé, elle se caractérise par son instabilité et s'expose à la possibilité d'être remise en cause, donc d'être méconnue.

Arendt de son côté regrette la confusion entre autorité et tyrannie, entre pouvoir légitime et violence. Même si l'autorité est toujours tenue pour "une forme de pouvoir ou de violence", elle "exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition" au point que Arendt semble faire écho à Kojève lorsqu'elle affirme que "là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué"²⁷. De même, toujours de la même manière que Kojève, elle récuse la superposition entre autorité et persuasion. Au contraire les deux sont incompatibles, car si cette dernière "présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation", l'ordre autoritaire "est toujours hiérarchique", de sorte que "là où on a recours à des arguments, l'autorité est laissée de côté"²⁸. Arendt en conclut alors que l'autorité se démarque à la fois "de la contrainte par force" et "de la persuasion par arguments", car le rapport entre celui qui commande et celui qui obéit ne s'appuie "ni sur une raison commune ni sur le pouvoir" de celui qui détient l'autorité²⁹.

Comme elle l'affirme dans l'essai *On violence*, l'autorité désigne "le plus impalpable de ces phénomènes" et celui "qui de ce fait est fréquemment

²⁴ Ivi, 62.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, 63.

²⁷ Arendt (1972b, 123).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

l'occasion d'abus de langage"³⁰. C'est pourquoi il s'avère nécessaire de distinguer l'autorité des "divers mots clés" qui pourraient paraître synonymes et qui nécessitent pour cela un travail d'éclaircissement; l'enjeu n'est pas seulement une question linguistique, mais a plutôt à faire à la nature de la relation politique et à son rapport à la domination³¹. Tandis que le "pouvoir" désigne la capacité des individus à "agir de façon concertée" et n'est jamais un attribut individuel en étant indissociable de la pluralité, la "puissance" indique "la propriété d'un objet ou d'une personne", en étant un élément qui relève "de sa nature". Pareillement, si la "violence" se caractérise "par son caractère instrumental" et partant se distingue de la force qui n'est rien d'autre que "la qualification d'une énergie qui se libère au cours de mouvements physiques ou sociaux"³², l'autorité se définit par le fait que "ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement" de telle sorte qu'elle ne peut "se maintenir qu'autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées"³³. Elle est par conséquent le revers du "mépris" et correspond à une relation asymétrique qui repose, comme pour Kojève, sur la reconnaissance de la part de celui qui obéit. Toutefois, à l'instar du pouvoir, l'autorité ne s'identifie pas à la domination et n'est pas non plus simplement une propriété de celui-ci. D'une part, elle est transcendante par rapport au pouvoir: en étant "une force extérieure et supérieure" au pouvoir même, elle est le principe d'où le gouvernement tire sa légitimité³⁴. D'autre part, loin de nécessiter le recours à la menace, elle "implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté"³⁵.

3. Typologies et modèles: quelle autorité?

Bien que Kojève et Arendt se rejoignent dans le propos de définir préalablement ce qu'est l'autorité, ils se démarquent nettement dans la suite quant à l'approche et à l'objectif poursuivis. Kojève distingue quatre types irréductibles et intemporels d'autorité – celle du Père, du Maître, du Juge et du Chef – qui n'ont jamais existé dans leur état pur, car toute autorité est forcément la combinaison de ces quatre types suivant des modalités

³⁰ Arendt (1972c, 194).

³¹ Ivi, 191-192. À propos de la pensée politique d'Arendt, voir, parmi d'autres, Bradshaw (1989); Enegrén (1984) et Honig (1993).

³² Arendt (1972c, 194 et 196).

³³ Ivi, 195.

³⁴ Ivi, 129.

³⁵ Ivi, 136 et 140.

différentes selon les époques ou le cas particulier. Chacune de ces formes est à la base de nombreuses théories de l'autorité qui peuvent être respectivement associées au philosophe qui les a formulées et à l'ontologie que chaque philosophie suppose: l'autorité du Père peut être reconduite à la scolastique, celle du Maître attribuée à Hegel, celle du Juge représentée par la pensée de Platon et celle du Chef repérée dans la philosophie d'Aristote.

Kojève s'attache ainsi à identifier à partir de ces théories les traits caractérisant chaque idéal type³⁶. Dans le sillage de la lecture kojévienne de la *Phénoménologie*, la théorie hégélienne de l'autorité du Maître doit être comprise au vu de la lutte à mort pour la reconnaissance, de telle sorte que la relation entre maître et esclave constitue le paradigme d'une autorité fondée sur "le Risque" qui se manifeste par exemple dans le rapport entre le militaire et le civil³⁷. De manière différente, la théorie de l'autorité du Chef se présente elle aussi comme une "théorie de la maîtrise", mais dans ce cas la relation d'obéissance ne dépend pas de la capacité de nier le donné naturel, comme pour Hegel. Au contraire, selon Aristote, le maître exerce une autorité sur l'esclave en raison de sa capacité de "prévoir" et de voir "plus loin", notamment en vertu d'"un projet" que l'esclave n'est pas en mesure de formuler, se laissant plutôt "mener ou guider" par l'initiative de l'autre³⁸. Cette capacité de prédiction et d'anticipation par rapport à l'avenir représente alors le fondement de la distinction entre un supérieur et un inférieur, comme c'est le cas de la relation entre le chef et sa bande, mais aussi entre un *Führer*, un *Dux* ou un leader et les subordonnés ou encore entre un instituteur et son élève, le premier disposant d'un savoir et d'une connaissance indisponible à ce dernier³⁹. Tout de même ce type d'autorité est par excellence celle du chef révolutionnaire, étant donné qu'il songe à l'avenir et que son action est animée par un programme et un projet universel, comme c'est le cas de Staline⁴⁰. L'autorité platonicienne du Juge est fondée sur la "justice ou l'Équité". Il s'agit alors d'une autorité en quelque sorte "personnelle", qui trouve son appui dans "l'impartialité" précisément parce que l'homme qui a l'autorité incarne l'"honnêteté", l'"objectivité", le "désintéressement", comme par exemple peut l'être un confesseur, un contrôleur ou un censeur qui, en raison de ses dispositions, exercent leur

³⁶ Kojève (2004, 50).

³⁷ Ivi, 68-73.

³⁸ Ivi, 73.

³⁹ Ivi, 68 et 74.

⁴⁰ Ivi, 118-119. Il est intéressant de souligner que Kojève cite aussi Hitler et Mussolini en distinguant leur autorité en raison de leur rapport au temps. Il affirme: "on reconnaît volontiers l'Autorité de 'l'homme de demain'. Et on peut tout aussi bien se réclamer des millénaires à venir (cfr. Hitler) que des millénaires passés (cfr. Mussolini)".

autorité⁴¹. L'autorité du Père dont le modèle est représenté par le Dieu-Père se caractérise par le fait d'incarner la tradition et d'assurer la continuité avec le passé au point d'assumer des traits sacrés, et elle se définit comme l'autorité "de la cause sur l'effet"⁴². Tandis que les trois premiers types se justifient en raison du talent spécifique ou de l'action accomplie par celui qui dispose de l'autorité et ont ainsi une genèse le plus souvent spontanée, dans le cas de l'autorité du Père "l'individu ne fait rien pour l'obtenir"⁴³.

Ces quatre archétypes n'existant pas dans leur état pur, l'autorité politique est historiquement toujours complexe en résultant de la combinaison de ces types qui peuvent s'associer selon proportions différentes et avec une primauté de l'un sur l'autre et qui peuvent donner lieu à une autorité totale ou sélective, selon qu'elle englobe tous les quatre types ou seulement certaines. Même si en principe l'autorité devrait toujours se manifester spontanément, en réalité cette genèse peut être conditionnée, c'est-à-dire conférée par quelqu'un d'autre, au point que toute genèse conditionnée s'avère être un cas de transmission. Dès lors, après avoir identifié ces types par une approche phénoménologique, Kojève s'attarde à expliquer les modalités de leur transmission en raison du rapport entre l'autorité et la temporalité, ce qu'il appelle une analyse métaphysique selon l'idée que toute autorité se rapporte à une dimension temporelle et entraîne "une modification" de l'entité "Temps" en entendant par ce dernier le "Temps 'humain' ou 'historique'"⁴⁴. Tandis que dans le cas du Maître, l'autorité qui est foncièrement liée au présent, se transmet par élection ou tirage au sort, l'autorité du Chef se transfère par nomination⁴⁵. Si pour l'autorité du Maître le lien avec le présent s'explique par le fait qu'elle s'engendre à partir de l'action, décrite par Kojève au vu de sa lecture de la *Phénoménologie* comme l'acte de négation et transformation de l'être se réalisant dans le *hic et nunc*⁴⁶, l'autorité du Chef est associée à l'avenir, ce type se projetant dans le futur. En revanche, l'autorité du Père est plus difficilement transmissible si non par voie héréditaire dans la mesure où elle assure la stabilité et la permanence au point qu'elle a "son fondement métaphysique dans la présence du passé dans le présent"⁴⁷ et que ce passé "se présente sous forme d'une tradition"⁴⁸.

⁴¹ Ivi, 68 et 77-80.

⁴² Ivi, 81-87.

⁴³ Ivi, 94.

⁴⁴ Ivi, 118.

⁴⁵ Ivi, 113. Voir à ce propos Kojève (1947).

⁴⁶ Ivi, 125.

⁴⁷ Ivi, 126.

⁴⁸ Ivi, 122.

De la même manière, les autorités du Père, du Chef et du Maître peuvent être distinguées par rapport à celle du Juge, car cette dernière est la seule qui semble être intemporelle et correspondre à "l'Éternel": étant censée "exister toujours", l'autorité du Juge est "rebelle à toute succession" et se prête moins que les autres "à toute temporalisation" comme si elle était en dehors du temps et de ce fait était à même en principe de juger aussi les autres autorités, de s'y opposer⁴⁹.

Suivant une autre analyse, Arendt montre que "l'autorité en tant que facteur premier, sinon décisif, dans les communautés humaines, n'a pas toujours existé"⁵⁰, mais qu'elle naît dans un moment précis de l'histoire ayant son origine dans la Rome antique. D'une part, ce terme ne se trouve pas dans la langue grecque et l'histoire politique de la *polis* n'a pas connu ce genre d'expérience; d'autre part, la fin de l'Empire romain et l'institution de l'Église catholique marquent inexorablement son déclin. Il s'ensuit que l'autorité est étroitement liée à la réalité historico-politique de la république romaine où elle va de pair avec les concepts de religion et tradition en formant ainsi ce que Arendt appelle "la vieille trinité romaine" et définit comme "l'épine dorsale de l'histoire romaine de son début à sa fin"⁵¹. Dès lors, l'autorité se présente sous une seule forme qui constitue l'étalon des toutes les expériences successives et qui à certain égard ne peut plus se reproduire, du moins en tant que telle. Si Kojève identifie les philosophies d'Aristote et Platon comme références respectivement de l'autorité du Chef et de celle du Juge, selon Arendt les deux ne parviennent pas à penser l'autorité dans la mesure où ils conçoivent l'autorité politique à partir des formes de domination empruntées à la vie privée et au foyer: que ce soit la relation entre le maître et l'esclave, le berger et son troupeau ou encore le médecin et le malade, il s'agit de rapports basés sur une inégalité naturelle, qui reposent sur la domination et la contrainte, et non pas sur un rapport d'autorité entre des êtres libres et pairs⁵². À travers le mythe de la caverne et le philosophe-roi, les idées sont utilisées comme "des mesures" et comme un "mètre": tout en étant ce qui relève de la vérité, de la connaissance et de la contemplation, elles s'imposent dans le domaine de l'action comme des normes absolues de conduite⁵³. Selon Arendt le problème tient au fait qu'elles tirent leur légitimité de l'au-delà et qu'elles représentent des modèles métaphysiques, transcendants par rapport à la sphère des affaires hu-

⁴⁹ Ivi, 121-122.

⁵⁰ Arendt (1972b, 138).

⁵¹ Arendt (1963, 169 et 298).

⁵² Arendt (1972b, 143).

⁵³ Ivi, 144-145.

maines et donc extérieurs à l'expérience politique. Malgré les différences, Aristote s'inscrit alors selon la philosophe dans le même sillage de Platon car il conçoit le rapport entre dirigeants et dirigés à l'instar du chef de famille n'arrivant à penser l'autorité politique que selon le modèle propre à la sphère économique. C'est pourquoi, de même que pour Platon, pour Aristote aussi l'autorité est conçue à partir des expériences non politiques, car il empreint "ses exemples et ses modèles" à la "sphère pre-politique, au domaine privé de la maisonnée" de façon à ce que concevoir l'autorité à partir du rapport Maître et Esclave signifie identifier le gouvernement au despotisme ainsi que la loi au commandement et, partant, réduire le pouvoir politique à la domination⁵⁴.

En revanche, l'organisation politique de la République romaine repose sur la dyade *potestas* et *auctoritas*: si le pouvoir appartient au peuple, notamment aux magistrats qui l'exercent en son nom, ce pouvoir tire sa légitimité du Sénat qui incarne la tradition et qui enracine son autorité dans l'acte de fondation, ce dernier constituant un concept clé dans l'histoire politique romaine. Dès lors, la centralité de l'autorité chez les Romains découle du rapport qui relie celle-ci à cette notion de fondation. Par ce terme il faut entendre l'événement unique correspondant à la création du corps politique, le moment inaugural qui engendre l'espace public et qui constitue le commencement de l'expérience de la liberté politique. C'est dans son *Essai sur la révolution* que Arendt s'attarde davantage sur ce concept, en précisant que du point de vue historique, il s'agit de la circonstance dans laquelle on parvient à mettre un terme à la guerre en faveur d'une alliance durable entre patriciens et plébéiens, de façon à qu'ils s'associent entre eux en tant qu'"amis" et "alliés"⁵⁵. Cela correspond au premier acte politique qui donne lieu à la création du peuple romain à travers non pas un acte de soumission, mais au contraire par "un contrat mutuel" fondé "sur la réciprocité" et "l'égalité", correspondant à une "promesse" et impliquant "une subjection mutuelle" plutôt qu'un assujettissement à l'égard d'un dirigeant⁵⁶. Dès lors, affirme Arendt, "établir une 'union perpétuelle'" correspond à "fonder une autorité nouvelle" et par voie de conséquence à "donner aux affaires humaines ce degré de stabilité sans lequel les hommes seraient incapables de bâtir un monde pour leur postérité"⁵⁷. Dans ce cadre, l'autorité porte en soi ce germe de la fondation, de telle sorte que les paires représentent ce lien avec la tradition en ayant la

⁵⁴ Ivi, 156.

⁵⁵ Arendt (1963, 277).

⁵⁶ Ivi, 250-251.

⁵⁷ Ivi, 269.

charge de transmettre cet héritage qui relève du passé ainsi qu'en assurant la continuité avec l'origine et les pères fondateurs. C'est pourquoi le mot *auctores* peut être défini comme le contraire d'*artifices*: tandis que ce dernier "désigne les constructeurs et fabricateurs", le premier qualifie l'auteur dans le sens du "fondateur"⁵⁸.

Pour expliquer davantage ce rapport entre fondation et autorité Arendt s'appuie sur l'étymologie, en mettant en relief que le verbe *augere* est la racine du mot *auctoritas*: loin d'être une attitude passive ou ce qui renvoie à quelque chose de dépassé et qui n'est plus présent, l'autorité "dépendait de la vitalité de l'esprit de fondation, par la vertu de quoi il était possible d'augmenter, de donner de l'extension, d'agrandir les fondations posées par les ancêtres"⁵⁹. La religion est également liée à ce rapport avec la fondation au point que l'activité religieuse acquiert une fonction politique. Aussi dans ce contexte la racine du verbe est révélatrice, car le verbe *re-ligare* signifie "être lié en arrière", "être lié au passé", de sorte que les auspices ne préconisent pas les événements futurs, comme c'était le cas pour les grecs, mais donnent leur approbation aux décisions prises par les hommes⁶⁰. C'est pourquoi les dieux "ont de l'autorité chez les hommes, plus qu'un pouvoir sur eux", dans la mesure où "ils 'augmentent' et confirment les actions humaines, mais ne les commandent pas"⁶¹. Ainsi, l'autorité ne peut être identifiée au pouvoir, étant au contraire "l'augmentation que le Sénat doit ajouter aux décisions politiques"⁶², ce qui légitime ce pouvoir, assure la stabilité de l'ordre social précisément en raison de ce rapport direct avec l'acte de fondation et de la capacité de créer un lien entre les concitoyens. S'agissant du témoignage du passé et de ce qui en garde le souvenir, Arendt précise, en citant Mommsen, qu'elle est "plus qu'un conseil et moins qu'un ordre"⁶³. Loin de trouver son appui dans la contrainte ou dans la coercition, elle constitue à la fois une source transcendante par rapport au pouvoir et le principe de légitimation de ce dernier; toutefois, à la différence des tentatives échouées de la pensée grecque, cette source n'est pas métaphysique, mais s'enracine dans l'action plurale et commune et donc est immanente à la sphère politique. Et pourtant, elle ne peut survivre à la fin de l'Empire, car la religion perd son contenu et sa fonction politiques et le lien entre religion et tradition se dissout. Avec l'instauration de l'Eglise Catholique

⁵⁸ Arendt (1972b, 161).

⁵⁹ Arendt (1963, 297).

⁶⁰ Arendt (1972b, 162).

⁶¹ Ivi, 162.

⁶² Ivi, 161.

⁶³ Ivi, 162.

et progressivement avec Luther jusqu'à l'œuvre de sécularisation moderne, le concept d'autorité romaine est compris à l'instar du modèle platonicien et donc d'un absolu indisponible aux hommes et extérieur à la sphère politique⁶⁴: ayant sa source dans l'au-delà, l'autorité est conçue à partir de la foi ou de la crainte en un état futur et se manifeste sous la forme de récompenses, sanctions ou châtements et selon une structure hiérarchique. Son lien avec l'acte de fondation étant définitivement perdu, elle se caractérise comme fabrication et est perçue comme l'opposé de la liberté, se rapprochant par conséquent à la violence.

4. L'autorité entre tradition et révolution

Dans la suite de son ouvrage Kojève s'attache à examiner les déductions qu'on peut tirer de l'analyse des types d'autorité, en se penchant notamment sur les "applications politiques" de celle-ci. En affirmant clairement qu'"une théorie du 'pouvoir politique' n'est rien d'autre qu'une théorie de l'Autorité" et que "par définition toute l'autorité politique appartient en bloc à l'État"⁶⁵, Kojève esquisse à travers la notion de l'autorité une véritable théorie de l'État: car tout État dispose "d'un support" formé par un ou plusieurs individus titulaires d'une autorité autonome en tant que chef d'État ou d'une autorité dépendante en tant que fonctionnaire, un élément incontournable pour saisir le pouvoir politique tient à la question de la genèse, de la division et de la transmission de l'autorité. C'est dans ce cadre qu'il développe une critique du principe majoritaire et du constitutionnalisme libéral en identifiant comme cibles polémiques d'une part Rousseau, en particulier sa réception démocratique, et de l'autre Montesquieu. Tandis qu'au Moyen Age "toute autorité provient de l'autorité divine" et qu'avec l'absolutisme tous les quatre types d'autorités s'incarnent "en une seule personne", à savoir dans le monarque, la modernité se caractérise par la division des pouvoirs propre aux démocraties contemporaines, selon laquelle l'Autorité politique doit être répartie parmi "plusieurs supports indépendants": le pouvoir judiciaire correspond à l'autorité du Juge, le pouvoir législatif à celle du Chef et le pouvoir exécutif à celle du Maître, ces deux derniers constituant le gouvernement⁶⁶. Selon Kojève le problème principal de cette théorie et par conséquent de la modernité politique en tant que telle tient au fait qu'elle exclut l'autorité du Père, celle-ci ayant été

⁶⁴ Arendt (1963, 21).

⁶⁵ Kojève (2004, 137-138).

⁶⁶ Ivi, 140-142.

écartée de l'autorité politique et en identifiant uniquement un type d'autorité privée propre à la Famille⁶⁷. Dès lors le rapport avec "la tradition" est rompu et le lien avec le passé est perdu⁶⁸. Il se produit ainsi une "amputation" de l'autorité politique⁶⁹ au point que, dénonce Kojève en toutes lettres, "la destruction de l'Autorité du Père est donc funeste à l'Autorité politique en général"⁷⁰.

Kojève établit un lien entre les révolutions modernes et la disparition de l'autorité de la tradition représentée par le Père dont la conception de Montesquieu est tenue pour responsable. La théorie de la séparation des pouvoirs est née de "l'esprit de révolte et de révolution" bourgeois qui anime spécialement les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, la bourgeoisie de l'époque se tournant vers l'avenir et visant à briser les ponts avec le passé. Force est alors de constater une relation étroite entre la révolution et la division des pouvoirs de Montesquieu qui va bien au-delà du contexte historique, dans la mesure où cette conception constitutionnelle conduit à donner une primauté au pouvoir exécutif d'un Chef dictateur et elle sape l'autorité politique et la stabilité de l'État. "La théorie 'constitutionnelle, dans et par sa réalisation révolutionnaire 'bourgeois'" – arrive à affirmer Kojève – conduit "nécessairement à la 'Dictature' d'un Napoléon ou d'un Hitler" tout comme "l'aboutissement logique de la théorie 'constitutionnelle' d'un Montesquieu est la théorie de la 'révolution permanente' d'un Trotsky"⁷¹. La conséquence qui en découle et que Kojève déplore est l'opposition entre l'autorité du Juge d'une part et celles du Maître et du Chef de l'Autre⁷² ce qui produit à son tour soit une "Utopie", lorsque le pouvoir législatif du Chef s'isole de celui du Maître en perdant tout attachement au présent, soit un régime où le pouvoir exécutif dégénère "en simple 'administration' ou 'police'", lorsque l'autorité du Maître prend le dessus⁷³. Il s'ensuit que Kojève est catégorique en affirmant qu'il faut éviter une telle "division bipartite"⁷⁴ et que, à cette fin, "il s'agit de réintroduire l'Autorité du Père"⁷⁵, c'est-à-dire de faire en sorte que les citoyens "soient naturellement portés à associer l'élément 'Père' à toute autorité politique 'reconnue' par eux"⁷⁶.

⁶⁷ Ivi, 147 et 152.

⁶⁸ Ivi, 143.

⁶⁹ Ivi, 142.

⁷⁰ Ivi, 151.

⁷¹ Ivi, 144.

⁷² Ivi, 154 et 160.

⁷³ Ivi, 158-159.

⁷⁴ Ivi, 160.

⁷⁵ Ivi, 151.

⁷⁶ Ivi, 152 et 163.

A l'instar de la division des pouvoirs, Kojève met en question aussi le principe majoritaire qui plonge ses racines dans le contractualisme libéral et qui soutient la thèse d'une autorité *sui generis* distincte des quatre types purs, c'est-à-dire l'autorité de la majorité sur la minorité. Cette conception qui tire son origine de la théorie du contrat de Rousseau et notamment du concept de volonté générale admet l'existence d'une autorité qui serait fondée uniquement "sur la valeur *quantitative* du groupe": la relation entre le tout et les parties qui caractérise la pensée politique rousseauiste est reformulée et transformée par la théorie démocratique de façon à ce que la majorité dispose d'une autorité qui lui est conférée par l'élection⁷⁷. D'après Kojève, l'existence de la minorité témoigne au contraire du fait qu'il y a une partie des individus qui ne reconnaissent pas la soi-disant autorité de la majorité et qui réagissent en se constituant comme groupe en opposition. De même, non seulement il récuse la justification d'une autorité en raison du facteur quantitatif, mais il affirme que la théorie démocratique du contrat social repose sur un malentendu: au lieu d'engendrer ou de créer l'autorité, l'élection la confirme uniquement, c'est-à-dire qu'elle manifeste extérieurement une autorité qui existe indépendamment et précédemment les élections elles-mêmes⁷⁸. Il s'ensuit que la théorie démocratique confond la genèse de l'autorité avec sa transmission et n'est pas en mesure de rendre compte du premier phénomène. En outre, en défendant le principe majoritaire du suffrage, cette approche finit par confondre autorité et force. Comme Kojève l'énonce, "là où la majorité se réclame d'une soi-disant 'Autorité' *sui generis*, due au seul surnombre, elle se réclame en fait de la pure et simple *force*" au point qu'"un régime *purement* et *uniquement* majoritaire est un régime fondé sur la seule force" et que, par conséquent "on peut opposer le 'régime majoritaire' au 'régime autoritaire'"⁷⁹.

Tandis que Kojève met en relief la disparition dans la modernité de l'autorité du Père, ce qui se produit avec les révolutions bourgeoises, pour Arendt la modernité marque la fin de l'autorité en tant que telle. Bien que pour Kojève il ne s'agisse que de la perte de l'un des quatre types purs d'autorité, il rejoint à certains égards la philosophe, car l'autorité du Père représente selon lui "la présence réelle du Passé dans le Présent" étant la seule forme d'autorité reliée à la tradition. De même, Arendt et Kojève identifient tous les deux un lien entre modernité, révolution et autorité et accordent un rôle important à Montesquieu, mais à partir d'un jugement opposé. Si pour Kojève la période des révolutions est dangereuse dans la

⁷⁷ Ivi, 104 ss.

⁷⁸ Ivi, 97.

⁷⁹ Ivi, 102.

mesure où la bourgeoisie “se tourne *contre* le passé, *vers* l’avenir” en détruisant “le lien *politique* avec le Passé” et en provoquant la “*domination* bourgeoise”⁸⁰, pour Arendt “les révolutions de l’époque moderne apparaissent comme des tentatives gigantesques” pour “renouer le fil rompu de la tradition” et fonder “de nouveaux corps politiques”⁸¹. Dans ce cadre, elle établit une opposition entre la révolution américaine et celle française qui va de pair avec deux modèles théoriques, d’une part Montesquieu et la séparation des pouvoirs, d’autre part le couple Rousseau-Robespierre et la notion de volonté générale⁸². Alors même que la révolution américaine et la séparation des pouvoirs s’inscrivent dans le sillage de la conception romaine de l’autorité, la révolution française finit par identifier pouvoir et violence et ne peut par conséquent déboucher que sur la terreur et sur la négation de la liberté.

Si avec la hiérarchie ecclésiastique et la religion catholique l’autorité disparaît du monde politique et mondain, l’absolutisme élève le roi au rang d’un dieu tout-puissant de telle sorte que le modèle d’un pouvoir unique et de la souveraineté prend encore la place de la structure dyadique de Rome: au lieu de la distinction entre *potestas* et *auctoritas*, le souverain, en tant que représentant de la volonté divine sur terre, constitue la source unique de la loi et du pouvoir, étant celui qui “rendait puissant la loi et légitime le pouvoir”⁸³. Les théories du droit naturel et le contractualisme moderne n’ébranlent pas cette conception. Au contraire la notion rousseauiste de volonté générale devient “le succédané sur le plan théorique de la volonté souveraine d’un monarque absolu”⁸⁴, elle est “cette volonté divine qui n’a besoin que de vouloir pour produire une loi”⁸⁵. Lorsque les révolutionnaires affirment que “tout pouvoir réside dans le peuple”, ils conçoivent ce dernier comme “une force naturelle dont la source et origine était extérieur du domaine politique” à l’instar d’une “puissance surhumaine” et par voie de conséquence ils ne font pas la “distinction entre violence et pouvoir”⁸⁶. La “dérivation du peuple” qui se produit pendant la Révolution française entraîne sur le plan théorique “l’erreur fatale” consistant à croire “quasi automatiquement et sans discernement que pouvoir et loi jaillissent de la

⁸⁰ Ivi, 144-146.

⁸¹ Arendt (1972b, 183).

⁸² Arendt (1963, 219).

⁸³ Ivi, 229.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Ivi, 270.

⁸⁶ Ivi, 267.

même source”⁸⁷. Dès lors, elle finit par plaider en faveur d’un “absolu dans le domaine politique”⁸⁸ sans être en mesure d’entamer un “nouveau commencement” et de réaliser une “expérience nouvelle” ainsi qu’en échouant dans l’objectif d’établir la “liberté en tant que mode de vie politique”⁸⁹. D’ailleurs le contrat social tel qu’il a été conçu par Rousseau se démarque nettement du contrat mutuel que Arendt considère le modèle à l’origine de l’acte de fondation: tandis que ce dernier a pour contenu une promesse et donne lieu à une société entendue comme association et alliance réciproque, le contrat social est passé entre une société donnée et un dirigeant de façon à ce que par l’acte de consentement l’individu “loin d’acquérir un pouvoir nouveau [...] il renonce à son pouvoir tel qu’il est” et “accepte d’être dirigé par le gouvernement”⁹⁰. Si avec le contrat mutuel le corps politique devient “la source même du pouvoir pour tout individu”, le contrat vertical entre dirigeant et peuple produit une condition d’isolement et d’impuissance chez les gouvernés dans la mesure où il “contient en germe [...] le principe de l’autorité absolue, d’un monopole absolu du pouvoir”⁹¹.

Un tournant majeur est représenté selon Arendt par la Révolution américaine, laquelle permet de répéter l’expérience sacrée de la fondation et par conséquent de réactualiser dans l’histoire la notion d’autorité qui paraissait “avoir été entièrement perdue et oubliée”⁹². Sans avoir recours à aucune violence, les Pères fondateurs ont créé “un corps politique complètement nouveau” en démontrant leur proximité vers l’“esprit romain originel”⁹³. C’est dans l’*Essai sur la Révolution* qu’Arendt s’attarde sur ce point en faisant l’éloge sans réserve de la révolution américaine en tant que “*constitutio libertatis*” qui parvient à établir un nouveau concept de pouvoir dont les mérites tiennent à la distinction entre le siège du pouvoir et la source de la loi ainsi qu’à l’évacuation du concept de souveraineté⁹⁴. La fondation se produit par deux actes: d’abord avec le Pacte de Mayflower, lorsque les individus s’unissent et s’allient sous la modalité du contrat de confiance réciproque et s’affranchissent de l’Angleterre en vue d’un nouveau commencement⁹⁵; ensuite grâce à la Constitution des États-Unis d’Amérique,

⁸⁷ Ivi, 270 et 242.

⁸⁸ Ivi, 231.

⁸⁹ Ivi, 37, 45, 43.

⁹⁰ Ivi, 250. Sur ce point, voir, parmi d’autres, Canovan (1983); Enegrén (1980) et Feher (1987).

⁹¹ Arendt (1963, 250-252).

⁹² Arendt (1972b, 178).

⁹³ Ivi, 183.

⁹⁴ Arendt (1963, 224).

⁹⁵ Ivi, 245 et 254.

qui inclut un Préambule à une déclaration d'indépendance, préambule qui "fournirait la seule source d'autorité d'où la Constitution [...] en tant que loi du pays tira sa propre légitimité"⁹⁶. Dès lors, "plutôt que la croyance en un Législateur immortel ou que les promesses de récompense et les menaces de châtement dans une 'vie future'", la Révolution américaine tire sa stabilité de "l'autorité que portait en lui l'acte de fondation"⁹⁷. D'un point de vue institutionnel, pouvoir et autorité sont distingués, le siège de cette dernière étant "la Cour suprême" conçue comme "une sorte d'Assemblée Constituante en session perpétuelle"⁹⁸. À la différence de la révolution française qui repose sur la foi aveugle en un absolu au-dessus des lois, celle américaine s'inspire alors du modèle romain bien que "la Cour suprême tire son autorité de la Constitution en tant que document écrit"⁹⁹.

L'un des éléments qui a permis à la révolution américaine de se réaliser comme elle l'a été, c'est la "découverte faite par Madison du principe fédéral pour la fondation des grandes républiques"¹⁰⁰. Du point de vue conceptuel, Arendt attribue à Montesquieu une place de premier plan, en soulignant l'"énorme fascination" exercée par celui-ci sur les révolutionnaires, à l'instar de l'influence que Rousseau a eue sur les français. Dès lors, à l'encontre de Kojève, Montesquieu est célébré par Arendt car il conçoit le pouvoir non pas comme domination, mais comme liberté. De même que Machiavel est rangé par Arendt parmi les grands penseurs car il a identifié dans la fondation "l'action politique centrale, le grand acte unique qui établissait le domaine publico-politique" et, partant, il "peut être considéré comme l'ancêtre des révolutions modernes"¹⁰¹, Montesquieu est l'une des sources "auxquelles les fondateurs puisaient leur sagesse politique", celui qui "confirmait ce que les fondateurs, d'après l'expérience des colonies, savaient être vrai"¹⁰². Son mérite tient au fait d'avoir reconnu la "nature du pouvoir", notamment le fait que "le pouvoir et la liberté vont ensemble [...], se combinent", le premier étant ce qui permet les conditions de la liberté et de l'action politique. Loin de vouloir arrêter, limiter ou simplement répartir le pouvoir, le principe de la séparation des pouvoirs est ce qui permet au pouvoir même d'être "constamment produit, sans

⁹⁶ Ivi, 286.

⁹⁷ Ivi, 294.

⁹⁸ Ivi, 296.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ivi, 245.

¹⁰¹ Arendt (1972b, 182).

¹⁰² Arendt (1963, 219). Voir à ce propos Amiel (1998).

qu'il puisse, toutefois, devenir envahissant"¹⁰³. C'est, précise Arendt, "cet aspect de l'enseignement de Montesquieu" qui avait été "remarquablement bien compris à l'époque de la fondation de la République"¹⁰⁴ et qui "avait pris pour la pensée politique américaine valeur d'évidence pure"¹⁰⁵. L'auteur de l'*Esprit des lois* s'inscrit en faux par rapport à ceux qui considèrent "nécessaire d'introduire un absolu, un pouvoir divin ou despotique, dans le domaine politique". À cet égard la conception de la loi est révélatrice: en reprenant "le mot 'loi' dans son acception proprement romaine", il la considère non pas comme un commandement, mais comme un "rapport, la relation subsistante entre des entités différentes", au point que, pour lui comme pour les romains, "une loi est purement et simplement ce qui relie deux choses" et qui n'a pas "besoin d'une source absolue d'autorité"¹⁰⁶. On peut souligner alors d'abord que chez Montesquieu Arendt identifie une possible voie alternative à la modernité politique et ensuite que la pensée de l'auteur français semble à ses yeux beaucoup moins libérale par rapport à l'interprétation qu'on en fait communément. Cela explique davantage la raison pour laquelle Arendt est si élogieuse à l'égard de Montesquieu. L'erreur que Arendt attribue aux libéraux a trait à l'opposition qu'ils font à tort des notions de liberté et d'autorité: en confondant cette dernière avec la tyrannie, la violence avec le pouvoir légitime, ils identifient ce faisant totalitarisme et autoritarisme et ils échouent dans la compréhension de ce qu'est le pouvoir et la politique¹⁰⁷.

5. Au-delà de l'autorité

Malgré leurs différences générales, les approches d'Arendt et de Kojève autour de la crise de l'autorité peuvent être apparentées non seulement à propos de la définition de celle-ci, mais aussi en raison des notions et des auteurs qu'ils mobilisent dans leurs textes respectifs. Dès lors, si l'on peut repérer une convergence inattendue, force est de constater à la fois que ce rapprochement s'avère être bientôt un éloignement dans la mesure où les mêmes concepts sont mobilisés dans des perspectives opposées et selon une vision spéculaire: bien que le diagnostic concernant le rapport entre crise de l'autorité et modernité soit commun et même si l'objectif de rétablir un

¹⁰³ Ivi, 222.

¹⁰⁴ Ivi, 223.

¹⁰⁵ Ivi, 228.

¹⁰⁶ Ivi, 278-279.

¹⁰⁷ Arendt (1972b, 127-130). Voir aussi Arendt (2002b).

lien entre autorité et tradition est partagé par les deux, ils s'écartent quant à la manière d'y parvenir. Cela tient au fait que la réflexion autour de l'autorité se situe au sein d'une conception plus générale du pouvoir et de la politique qui manifeste leur radicale distance. Si, pour Kojève, la politique tout comme l'histoire s'engendrent de la lutte à mort en vue de la reconnaissance, pour Arendt, la politique se comprend à partir de la pluralité des individus et de l'espace qui les relie. D'un part, Kojève définit le politique à travers le couple schmittien d'ami et d'ennemi et caractérise le pouvoir par une dimension verticale, notamment à partir de la distinction gouvernants et gouvernés¹⁰⁸. D'autre part, Arendt récuse l'identification entre pouvoir et domination et remet en question la distinction entre gouvernants et gouvernés en faveur d'une dimension horizontale où les individus agissent ensemble et peuvent jouir de la liberté. L'État Universel et Homogène qui constitue la clé de voûte de la pensée kojévienne est alors pour Arendt le pire des maux de même que la transformation de la politique en administration préconisée par Kojève¹⁰⁹. Lorsque Kojève s'attache dans son ouvrage à analyser les "applications psychologiques" de l'autorité¹¹⁰, il met en valeur la notion de propagande en tant que moyen utile à l'autorité politique, comme il le fera également dans les pages conclusives à propos de la figure de Pétain et de l'idéal de la révolution nationale. En revanche pour Arendt la propagande est l'endoctrinement et la manipulation dont le régime totalitaire se sert pour obtenir le soutien des masses et, partant, elle ne peut avoir aucun rapport avec l'autorité. En conclusion, la comparaison entre Arendt et Kojève autour de l'autorité peut être considérée comme le préalable nécessaire à une confrontation de plus grande ampleur qui prendrait pour axe d'étude l'interprétation de la tyrannie ancienne et les traits caractéristiques de la tyrannie proprement moderne dont l'enjeu tient pour Arendt tout comme pour Kojève à la relation entre savoir philosophique et pouvoir politique.

Bibliographie

Arendt H. (1956), *Authority in the Twentieth Century*, in "The Review of Politics", 18, 4: 403-417.

¹⁰⁸ Kojève (1981, 143). Sur le rapport entre Kojève et Schmitt, voir le numéro monographique de la revue "Philosophie" paru en 2017, avec les contributions de J. F. Kervégan, T. Pullano et R. Howse.

¹⁰⁹ Sur ce point, voir Kojève (2017, 9).

¹¹⁰ Kojève (2004, 183-185).

- (1963), *Essais sur la révolution*, Paris: Gallimard.
- (1972a), *La crise de l'éducation*, in *La crise de la culture*, Paris: Gallimard, 223-252.
- (1972b), *Qu'est-ce que l'autorité*, in *La crise de la culture*, cit., 121-185.
- (1972c), *Sur la violence*, in *Du mensonge à la violence*, Paris: Calmann-Lévy, 139-250.
- (2002a), *Denktagebuch. 1950-1973*, München: Piper, Erster Band.
- (2002b), *Autorité, tyrannie et totalitarisme*, in *Les origines du totalitarisme*, Paris: Gallimard, 880-894.
- (2017), *Wie ich einmal ohne Dich leben soll*, München: Piper.
- Arendt, Blücher (1996), *Briefe 1936-1968*, München: Piper.
- Kojève A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard.
- (1950), *L'action politique des philosophes*, in "Critique", 41-42: 46-55; 138-154.
- (1981), *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris: Gallimard.
- (1997), *Tyrannie et sagesse*, in Strauss, *De la tyrannie*. Paris: Gallimard, 147-201.
- (2004), *La notion d'autorité*, Paris: Gallimard.
- (2017), *Correspondance A. Kojève-C. Schmitt*, in "Philosophie", 135: 5-27.
- Adorno Th. (2007), *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris: Éditions Allia.
- Amiel A. (1998), *Hannah Arendt lectrice de Montesquieu*, in "Revue Montesquieu", 2: 119-137.
- Auffret D (1990), *Alexandre Kojève*, Paris: Grasset.
- Bradshaw L. (1989), *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto: University of Toronto Press.
- Canovan M. (1983), *Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics*, in "Journal of Politics", 45, 2: 286-302.
- Capograssi G. (1959), *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, in *Opere*, vol. I, Milano: Giuffrè Editore.
- De George R.T. (1985), *The Nature and Limits of Authority*, Lawrence: University Press of Kansas.
- Enegrén A. (1980), *Revolution et fondation*, in "Esprit", 6: 46-65.
- (1984), *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris: Puf.
- Eschenburg Th. (1970), *Über Autorität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Feher F. (1987), *Freedom and 'Social Question'. Hannah Arendt's Theory of the French Revolution*, in "Philosophy and social Criticism", 12, 1: 1-30.
- Fessard G. (2014), *Autorité et bien commun*, Paris: Ad Solem.

- Filoni M. (2021), *L'azione politica del filosofo*, Milano: Bollati Boringhieri.
- Honig B. (1993), *Arendt's Accounts of Action and Authority*, in *Political Theory and Displacement of Politics*, Ithaca: Cornell University Press, 76-125.
- Horkheimer M. (1996), *Autorité et famille*, in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris: Gallimard.
- Kaluza M. (2020), *Power and Force: Rethinking Kojève, Arendt and Camus in the Populist Era Preprint*, in "Argument Biannual Philosophical Journal", 10, 1: 41-55.
- Laski H. (1919), *Authority in the Modern State*, New Haven: Yale University Press.
- Love J. (2018), *The Black Circle. A Life of Alexandre Kojève*, New York: Columbia University Press.
- Monod J.-C. (2019), *Autorité*, in G. Origgi (dir.), *Passions sociales*, Paris: Puf, 66-72.
- Nichols J.N. (2007), *Kojève. Wisdom at the End of History*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- (2009), *L'enseignement de Kojève sur l'autorité*, in "Commentaire", 4, 128: 877-892.
- Revault d'Allonnes M. (2005), *Le temps et l'autorité: À propos d'Alexandre Kojève*, in "Esprit", 313, 3-4: 208-217.
- (2006), *Le pouvoir des commencements: Essai sur l'autorité*. Paris: Seuil.
- (2011), *Hannah Arendt penseur de la crise*, in "Études", 9, 415: 197-206.
- Scholz D. (2016), *Gaston Fessard et Alexandre Kojève sur l'autorité et la politique*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 3: 143-162.
- Senneth R. (1981), *Autorité*, Paris: Fayard.
- Sintomer Y. (1994), *Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt*, in "L'Homme et la société", 113: 117-131.
- Terre F. (2004), *Présentation*, in A. Kojève. *La notion de l'autorité*, cit., 7-45.
- Weber M. (2003), *Économie et société*, Paris: Plon-Press Pocket.

Gramsci, penseur de l'hégémonie en ses crises

Galatée de Larminat

*Gramsci: Reflections on Hegemony in Crisis*¹

Abstract: This article seeks to explore Antonio Gramsci's analysis of history, developed in the 20th century between both World Wars, a period of critical importance and change, much like the one we are ourselves living through. This article chooses to interrogate the notion of modernity through that of crisis, the apparent highlight of modernity's failures. Hegemony, a central concept in the historical philosophy developed by Gramsci, is indissociable from the notion of crisis. This article argues that Gramsci's work holds both theoretical and practical interest for today's politics since the philosophy of *praxis* promoted by the author is at once conscious activity and active conception, and therefore merits a rereading. The nature of the crisis itself seems to be related to several concepts such as processuality, organicity and morbidity. It is through the analysis of the many forms the notion of crisis takes – organic crisis, integral State crisis, revolutionary crisis, crisis of capitalism, epochal crisis – that this article aims to inscribe reflections on crisis in realistic historicism, to go beyond abstract language and to reinforce the importance of real socio-historical events.

Keywords: Crisis; Marxism; Gramsci; Modernity; Hegemony.

1. Introduction: La question de l'histoire chez Gramsci

“La crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître: pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés”²: cette formule souvent citée dans les discours

* Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne (galatee.delarminat@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3002-9862).

¹ Cet article est issu d'un travail de recherche plus large intitulé “Penser la crise dans les écrits d'Antonio Gramsci et de Walter Benjamin. Entre continuité et discontinuité, structure et conjoncture, exception et tradition: esquisses d'une conception qualitative du temps historique” et effectué sous la direction d'Éric Marquer dans le cadre de ma Maîtrise en Philosophie à l'Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne. Je tiens à remercier tout particulièrement la revue contretemps.eu qui m'a permis de publier les réflexions liminaires qui ont initié ce travail (De Larminat, 2021), ainsi que Pierre Niedergang et Frédéric Monferrand pour leurs relectures et leurs commentaires précieux. Toutes les erreurs et inexactitudes sont néanmoins de mon fait.

² Gramsci (1996: 283).

médiatiques et, plus largement, l'œuvre d'Antonio Gramsci connaissent un regain d'intérêt depuis les années 2000. En effet, la crise de la modernité que nous traversons a été largement comparée à celle de l'entre-deux-guerres en ce qu'elle associe une crise économique mondiale et une crise politique. Notre époque semble se caractériser par des crises successives voire même par un état de crise continue – la crise étant conçue comme synonyme de ralentissement, d'inertie, et de paralysie. Cette notion relève-t-elle d'un effet de langage ou se rapporte-t-elle à des réalités socio-historiques concrètes? Par ailleurs, les crises sont-elles des exceptions, des anomalies ou au contraire des moments révélateurs, des brèches qui dévoileraient des potentialités historiques nouvelles? Comment penser l'idée paradoxale d'une crise continue ou encore systémique? La crise ou plutôt les crises, moments où la pensée critique peut prendre toute son ampleur, polarisent toutes les réflexions sur l'histoire de Gramsci. Il s'agit ici de concevoir l'histoire à partir de ses discontinuités, de ses soubresauts, selon l'idée que tout ordre socio-historique est provisoire. En abordant l'histoire à contre-courant, nous défendrons l'idée selon laquelle la crise constitue un paradigme pertinent pour comprendre la modernité dans son ensemble et les limites intrinsèques d'un ordre établi. Elle constitue également un prisme privilégié pour la constitution d'une histoire contre-hégémonique. Outre l'intérêt théorique, le diagnostic de la modernité produit par Gramsci et la reconnaissance d'une discontinuité historique prenant souvent la forme d'une crise d'ampleur tracent les prémisses d'un moment stratégique pour la politique, *a fortiori* si elle est révolutionnaire.

Rappelons que, si Gramsci se propose de penser la notion féconde de crise, il écrit dans des conditions existentielles et historiques, éminemment critiques. Le 8 novembre 1926, il est arrêté par le régime mussolinien alors qu'il est secrétaire général du Parti Communiste d'Italie. C'est donc en prison, malgré de grandes difficultés matérielles, des problèmes de santé émergents³ et l'avènement du fascisme italien, qu'il s'efforce de conserver des liens avec l'Internationale Communiste. Ne pouvant plus exercer d'activités de direction du parti, et s'éloignant donc involontairement des interrogations politiques et stratégiques immédiates de son temps, il fait de son incarcération l'occasion d'élaborer un travail d'écriture. En février 1929, il commence la rédaction des *Cahiers de prison*, une entreprise qu'il poursuivra jusqu'à sa mort en 1937. Dans une lettre du 25 mars 1929, destinée à sa belle-sœur Tatiana Schucht mais aussi plus largement aux

³ Voir plusieurs biographies de Gramsci: Fiori (1970); Davidson (1977); Vacca (2012); D'Orsi (2017); Frétygné (2017).

dirigeants communistes italiens exilés, ainsi qu'en ouverture du premier cahier, il affirme que l'un des thèmes principaux de ses travaux à venir, sera "la théorie de l'histoire et l'historiographie"⁴. La question de l'histoire, la réflexion méthodologique sur l'historiographie, et plus encore, l'élaboration d'une théorie de l'histoire, sont donc des enjeux centraux des écrits carcéraux de Gramsci. Faisant l'expérience singulière d'une temporalité carcérale solitaire, Gramsci est animé par la volonté de mener un projet théorique durant son emprisonnement, et s'attache à concevoir la temporalité dont il est désormais privé, la temporalité historico-politique, celle dont nous ne faisons l'expérience qu'en commun.

En avril 1932, il écrit que "le politique est un historien non seulement dans le sens qu'il fait l'histoire, mais aussi en ce sens que, œuvrant dans le présent, il interprète le passé" et que "l'historien est un politique et dans ce sens l'histoire est toujours histoire contemporaine et donc politique"⁵. Selon Alberto Burgio, Gramsci "se consacre à l'analyse historique parce qu'il cherche à comprendre le fonctionnement des formations sociales singulières"⁶ afin d'améliorer les positions des mouvements communistes d'émancipation. En désirant saisir le fonctionnement du processus historique ainsi qu'en examinant divers phénomènes comme ceux d'hégémonie, de crise, de transition, etc., il vise la compréhension des situations socio-politiques données et l'instauration d'analogies et de comparaisons possibles avec la période contemporaine.

Comme l'écrit Giuseppe Guida, "le considérable travail des *Cahiers* peut être compris comme une extraordinaire tentative de restituer au mouvement ouvrier italien une 'mémoire vivante', capable de reconnaître le sens des situations données à travers la connaissance du passé, dans l'attente d'un élan créateur qui confère un sens nouveau à ce qui est"⁷. En effet, notamment grâce à la notion d'hégémonie, la conception gramscienne de l'histoire nous aide à repenser conjointement *l'histoire effective* – la suite des événements et leurs articulations logiques – *l'histoire représentée* – la façon dont nous nous rapportons à notre passé, embrassons notre présent, et nous projetons dans l'avenir – et leur unité dialectique. En appréhendant l'histoire comme un processus de lutte entre des forces qui s'opposent, elle embrasse une conception du processus historique comme étant composé de contingences mais également doté d'une consistance propre. Il s'agit par la même occasion de penser l'émergence de certaines représentations de l'histoire et réciproque-

⁴ Gramsci (1996, 81).

⁵ Gramsci (1978, 48).

⁶ Burgio (2003, 18).

⁷ Guida (2008, 705).

ment leurs effets sur le déroulement de l'histoire. Aussi, la construction d'un autre récit historique doté d'une capacité à donner une signification au passé et à inaugurer un horizon d'attente pour l'avenir, peut avoir des conséquences fondamentales dans la constitution d'une volonté collective œuvrant au présent.

2. Les avatars de l'hégémonie

Avant de nous concentrer sur le phénomène de la crise, il nous paraît important d'exposer un concept élaboré par Gramsci qui polarise toutes ses réflexions sur l'histoire: l'hégémonie. À l'instar de Fabio Frosini, nous pensons que l'une ne peut être pensée sans l'autre puisque "l'hégémonie est toujours la gestion d'une crise manifeste ou latente, en cours ou simplement possible"⁸. D'abord formulé comme programme politique dans les années 1924-1926 – l'hégémonie du prolétariat urbain allié aux paysans – ce concept devient plus tard un paradigme théorique pour penser les relations de pouvoir. Dans le premier Cahier, le théoricien italien mobilise de la notion d'hégémonie pour analyser la façon dont, durant il Risorgimento, les modérés ont exercé une influence – une "hégémonie politique" – sur les mouvements alliés et adversaires antérieurement à la prise du pouvoir⁹. Antonio Gramsci pense la notion d'hégémonie comme synonyme de "direction"¹⁰ politique, intellectuelle et morale qui se fonde sur un principe de consensus. Elle s'opposerait alors à la "domination"¹¹ qui use de la coercition et de la force. Ce faisant, il reprend l'idée de la nature double du Centaure machiavélien¹² et pense une proximité entre les oppo-

⁸ Frosini (2021, 73).

⁹ Gramsci (1996, 59-60): "La politique des modérés montre clairement qu'il peut et qu'il doit y avoir une activité hégémonique avant même l'arrivée au pouvoir, et qu'il ne faut pas compter sur la seule force matérielle que donne le pouvoir pour exercer une direction efficace".

¹⁰ Gramsci (1978, 29): "L'histoire éthico-politique est une hypostase arbitraire et mécanique du moment de l'hégémonie, de la direction politique, du consensus dans la vie et dans le déroulement de l'activité de l'État et de la société civile".

¹¹ Gramsci (1978, 314): "On peut dès maintenant établir deux grands 'étages' superstructuraux: celui qu'on peut appeler l'étage de la 'société civile', c'est-à-dire l'ensemble des organismes dits vulgairement 'privés', et celui de la 'société politique ou État', qui correspondent l'un à la fonction d'hégémonie que le groupe dominant exerce sur toute la société, et l'autre à celle de 'domination directe' ou de commandement qui s'exprime dans l'État et dans le gouvernement 'juridique'".

¹² Machiavel (1952, 341) écrit "Il faut donc savoir qu'il y a deux manières de combattre, l'une par les lois, l'autre par la force: la première est propre aux hommes, la seconde

sitions suivantes: domination et hégémonie, force et consensus, violence et civilisation, moment individuel et moment universel¹³, etc.

Si nous pouvons distinguer un sens étroit (l'hégémonie comme consensus, consentement, persuasion, ou encore direction) d'un sens large de la notion d'hégémonie comme union de la force et du consentement, il semble que l'usage du sens étroit prédomine notamment lorsque Gramsci s'attache à distinguer l'hégémonie de la dictature¹⁴. Seulement, cette acception étroite du terme renvoie bien plus à une "idée-limite" (*ipotesi-limite*)¹⁵ qu'une réalité socio-historique concrète. En effet, l'hégémonie et la coercition, la direction et la domination, ne sont pas des dichotomies strictes. Au contraire, elles ne peuvent être comprises que dans leur association concourant à la "suprématie" d'un groupe social sur le reste de la société¹⁶. De plus, l'hybridité de certains phénomènes sociaux nous mettent en difficulté lorsqu'il s'agit de les placer dans un rapport antagonique hermétique:

Entre le consentement et la force se situe la corruption – fraude [qui est caractéristique de certaines situations où l'exercice de la fonction hégémonique est difficile, l'emploi de la force présentant trop de dangers], c'est-à-dire l'action visant à priver de nerf et à paralyser le ou les antagonistes, en en accaparant les dirigeants, soit de façon voilée, soit, en cas de danger pressant, ouvertement, pour jeter le trouble et le désordre dans les rangs de l'ennemi¹⁷.

Dans d'autres passages des *Cahiers de prison*, Gramsci semble utiliser une acception du terme d'hégémonie qui ne nie pas le moment de la force

aux bêtes; mais comme la première bien souvent ne suffit pas, il faut recourir à la seconde. Ce pourquoi il est nécessaire au prince de savoir bien pratiquer et la bête et l'homme. Cette règle fut enseignée aux princes en paroles voilées par les anciens auteurs qui disent que l'on confia Achille et plusieurs autres de ces grands seigneurs du temps passé au centaure Chiron pour qu'il les élève sous sa discipline. Ce qui ne signifie autre chose, d'avoir ainsi pour gouverner une demi-bête et un demi-homme, sinon qu'il faut qu'un prince sache user de l'une ou de l'autre nature, et que l'une sans l'autre n'est pas durable".

¹³ Gramsci (1978, 373).

¹⁴ Il s'oppose en cela à Gentile et d'autres idéologues du fascisme. Gramsci (1983, 126): "Gentile place la phase de [l'économie] corporative comme une phase éthique dans l'acte historique: hégémonie et dictature sont impossibles à distinguer, la force est dans tous les cas consentement: on ne peut distinguer la société politique de la société civile; l'État seul existe".

¹⁵ Voir Gramsci (1992, 327): Gramsci utilise ce terme pour appréhender la notion libérale d'État-gendarme.

¹⁶ Gramsci (1992, 59): "Le critère de base sur lequel fonder notre propre étude est le suivant: la suprématie d'un groupe social se manifeste de deux façons: comme 'domination' et comme 'direction intellectuelle et morale'".

¹⁷ Gramsci (1978, 434).

mais l'intègre. Ce sens "large"¹⁸ de l'hégémonie qui s'applique à un "terrain devenu classique du régime parlementaire", se caractérise "par la combinaison de la force et du consentement qui s'équilibrent de façon variable, sans que la force l'emporte trop sur le consentement, voire en cherchant à obtenir que la force apparaisse appuyée sur le consentement de la majorité"¹⁹. Plus précisément, l'hégémonie joint les deux plans de la direction et de la domination. Réduire l'hégémonie à la direction politique intellectuelle et morale par le consensus présenterait l'écueil de négliger l'importance de l'ordre juridico-politique, des rapports de production, et des différentes strates de pouvoir – municipal, régional, national et international²⁰.

L'hégémonie d'une classe ou d'un groupe social s'exerce non par le seul prestige de son influence morale mais bien grâce à la médiation d'appareils d'hégémonie. Les outils de l'hégémonie sont pour certains publics et relèvent du domaine de l'État: l'éducation ou encore le pouvoir judiciaire – "les tribunaux comme fonction répressive et négative" – qui constitue l'instrument privilégié de la coercition étatique, mais exerce également une fonction "éthique" puisqu'il a pour effet d'éduquer la population conformément aux intérêts des classes dominantes et en cela participe à l'assise de leur hégémonie²¹. De la même manière, la police est définie comme "service étatique destiné à la répression de la délinquance" mais également comme "ensemble de forces organisées de l'État et du privé pour protéger la suprématie (politique et économique) de la classe dirigeante"²². D'autres outils de l'hégémonie sont privés: les partis politiques et les syndicats, la presse et plus largement toute l'industrie culturelle, la religion et les ramifications de ses institutions hiérarchiques sur le territoire. La dichotomie stricte que nous sommes tentés de postuler entre coercition et consentement est également remise en cause par une conception de l'opinion publique comme forme du consentement des masses engendré par l'appareil étatique:

Ce que l'on appelle 'opinion publique' est en rapport étroit avec l'hégémonie politique; c'est le point de contact entre la 'société civile' et la 'société politique', entre le consensus et la force. Lorsque l'État veut entreprendre une action peu populaire, il commence par créer de manière préventive l'opinion publique adéquate, il organise et il centralise certains éléments de la société civile²³.

¹⁸ Nous reprenons les termes d'"étroit" et "large" à Potier (1986, 250).

¹⁹ Gramsci (1978, 434).

²⁰ Voir Cospito (2015, 76-86).

²¹ Gramsci (1983, 360).

²² Gramsci (1983, 501).

²³ Gramsci (1983, 228).

Par ailleurs, Antonio Gramsci relève la multitude d'œuvres pieuses et des legs de bienfaisance en Italie et soutient que "ces éléments sont à étudier comme des liens nationaux entre gouvernants et gouvernés, comme des facteurs d'hégémonie"²⁴. Par sa dimension paternaliste, cette figure de l'hégémonie fait apparaître et réitère la séparation entre dominants et dominés, gouvernants et gouvernés²⁵. Il semble donc que la multiplicité et la complexité des phénomènes socio-historiques concrets (la fraude, la corruption, le rôle éthique de la justice, la formation de l'opinion publique ou encore la charité) perturbe la mise en place d'une dichotomie stricte entre coercition et hégémonie mais plutôt un rapport de contiguïté et de perméabilité.

Enfin, l'hégémonie doit être considérée comme un rapport complexe et capillaire entre plusieurs groupes sociaux. Certaines dites interprétations "légères" (*lite*) tentent de restreindre l'hégémonie à la simple sphère culturelle, selon Kate Crehan²⁶. Or, selon nous il serait vain de limiter cette notion à une partie de la totalité sociale puisque nous avons vu qu'elle n'appartient pas qu'au champ de la société civile mais que la société politique joue également un rôle décisif dans sa constitution — ces deux parties de la société étant bel et bien unies dialectiquement²⁷. L'hégémonie n'est donc pas pure idéalité, confinée au domaine des mœurs et du sens commun — au contraire, elle a tout à voir avec les conditions matérielles

²⁴ Gramsci (1990, 71).

²⁵ Au contraire des services publics qui constituent une figure de l'hégémonie perçue comme "démocratie au sens moderne" (voir, *ibidem.*).

²⁶ Crehan (2002, 172): l'expression "*hegemony lite*" qu'utilise l'auteur renvoie à une conception tronquée de l'hégémonie telle qu'elle a été développée par Williams (1977, 108-114). Cette acception qui détache l'hégémonie de son ancrage de classe et la cantonne à une question d'idées, de représentations et d'imaginaires sociaux, est désormais dominante en sciences sociales, notamment en anthropologie.

²⁷ Plus encore, Gramsci affirme que la distinction entre société politique et société civile n'a qu'un intérêt que méthodique pour comprendre l'organisation de l'État conçu comme intégral ou organique. Voir Gramsci (1978, 386-387): "La position du mouvement libre-échangiste se fonde sur une erreur théorique dont il n'est pas difficile de découvrir l'origine pratique: sur la distinction entre société politique et société civile, distinction méthodique qu'il transforme en distinction organique et qu'il présente comme telle. C'est ainsi qu'on affirme que l'activité économique appartient en propre à la société civile et que l'État ne doit pas intervenir dans sa réglementation. Mais comme dans la réalité effective, la société civile et l'État sont une seule et même chose, force est de reconnaître que le libéralisme économique est lui aussi une 'réglementation' de caractère étatique, introduite et maintenue au moyen de la loi et de la contrainte: c'est l'acte d'une volonté consciente de ses propres fins et non l'expression spontanée, automatique, du fait économique".

d'existence des membres d'une société donnée. Elle doit par conséquent être considérée dans sa dimension économique²⁸:

Sans doute, l'hégémonie présuppose-t-elle qu'on tienne compte des intérêts et des tendances des groupes sur lesquels s'exercera l'hégémonie, que l'on parvienne à un certain équilibre de compromis, en d'autres termes que le groupe dirigeant fasse des sacrifices d'ordre économique-corporatif, mais il est également hors de doute que ces sacrifices et ce compromis ne peuvent pas concerner l'essentiel, car si l'hégémonie est d'ordre éthico-politique, elle ne peut pas être également économique, elle ne peut pas ne pas avoir pour fondement la fonction décisive que le groupe dirigeant exerce dans le noyau décisif de l'activité économique²⁹.

Afin d'obtenir le consentement des masses, des concessions matérielles sans conséquence sur son ascendant socio-économique sont faites par le groupe social hégémonique. L'hégémonie n'est donc ni captation du consensus par endoctrinement ou manipulation politiques, ni consentement spontané et désintéressé des masses à certaines valeurs culturelles et morales et à un ordre socio-politique mais bien un équilibre plus ou moins précaire entre des forces contradictoires. "Une réforme intellectuelle et morale ne peut pas ne pas être liée à un programme de réforme économique, bien plus, le programme de réforme économique est précisément la manière concrète dont se présente toute réforme intellectuelle et morale"³⁰, les sphères culturelle et économique sont donc indissociables dans la lutte hégémonique. Plus précisément sur les rapports entre hégémonie et économie, Alberto Burgio avance que le capital est doté d'une "puissance hégémonique" qui se manifeste entre autres par le fétichisme de la marchandise³¹. Les dimensions plurielles de l'hégémonie nous amènent à affirmer avec Burgio qu'elle est "douée d'ubiquité et innerve tout l'éventail des relations de pouvoir"³².

Malgré une certaine malléabilité du concept d'hégémonie, et la possibilité d'en concevoir des manifestations composites ou partielles, l'hégémonie ne parvient pas systématiquement à se métamorphoser et à s'exercer avec succès. Elle peut entrer en crise, et nous considérons d'ailleurs que les moments de crise offrent un point de vue privilégié pour sa compréhension, en ce qu'ils signalent les limites intrinsèques de l'hégémonie admise.

²⁸ Un aspect qui a pu être négligé par certains lecteurs à cause de l'anti-économisme affirmé de Gramsci. Spriano (1958, 541) affirme à ce propos que "l'hégémonie est toujours éthico-politique et jamais économique".

²⁹ Gramsci (1978, 388).

³⁰ Gramsci (1978, 358-359).

³¹ Burgio (2014, 229-231).

³² Burgio (2007, 128).

En ce sens, Gramsci met en œuvre une démarche assez courante chez les théoriciens d'inspiration marxiste, et chez Marx lui-même: une "heuristique négative"³³, qui s'attache à étudier un phénomène socio-historique à partir de ce qui le fait entrer en crise, selon l'idée que tout ordre est provisoire, que toute norme se fonde relativement à l'exception.

3. Crise organique

À l'ubiquité de l'hégémonie répond celle de sa crise³⁴ qui, la crise d'hégémonie étant une "crise organique"³⁵, esquisse la promesse – ou la menace – d'une rupture radicale frappant la temporalité historique. Autrement dit, la crise d'hégémonie présage d'une dislocation du bloc historique – c'est-à-dire de l'ensemble des multiples sphères de la réalité sociale et non seulement de sa structure économique:

Le processus est différent dans chaque pays, bien que son contenu soit le même. Et ce contenu est la crise d'hégémonie de la classe dirigeante, qui se produit soit parce que la classe dirigeante a essuyé un échec dans l'une de ses grandes entreprises politiques, pour laquelle elle avait demandé ou imposé par la force

³³ Lordon (2013, 204).

³⁴ Nous pourrions rapprocher la notion complexe de crise développée par Gramsci de celle de Habermas (1979). Ce dernier distingue quatre figures interdépendantes de la crise: crise économique, de rationalité, de légitimité, de motivation (voir Haber 2001, 61-67). Si cet ouvrage ne fait pas référence à Gramsci, un parallèle entre Gramsci et Habermas a été élaboré par Maltese (2012, 1-29). En défendant l'idée d'une progression logique des crises économiques qui — lorsqu'elles sont résorbées — se déplacent dans le champ administratif et se transforment alors en crise de rationalité, Habermas comme Gramsci, tente de thématiser les relations entre les conditions matérielles d'une société et la "conception du monde" qui y est corrélée, la culture, les valeurs, les institutions et le droit. En outre, l'analyse de l'État providence et de ses interventions dans la sphère de la production proposée dans *Raison et légitimité* – "[...] l'État interventionniste s'imisce dans les lacunes fonctionnelles toujours plus importantes du marché" (Habermas 1979, 50) – fait écho aux écrits de Gramsci sur l'américanisme et le fordisme. Dans le Cahier 12, Gramsci y étudie comment l'économie programmée aux États-Unis s'organise en partie grâce à "une armature juridique formelle qui [orient]e de l'extérieur les développements nécessaires de l'appareil de production" (Gramsci 1992, 178).

³⁵ Voir Gramsci (1978, 326): "la crise touchant le programme et l'organisation scolaires, la crise autrement dit que connaît l'orientation générale d'une politique de formation des cadres intellectuels modernes, est en grande partie un aspect et une complication d'une crise organique plus générale et plus complexe". Dans un cadre strictement économique, Gramsci distingue les "crises organiques" des crises "occasionnelles" (1992, 212), aussi dites de "conjoncture" (1983, 386) ou encore "cycliques" (1983, 441). Sur la notion de "crise organique" voir également De Giovanni (1977, 21-257); Misuraca et Razeto Migliaro (1978); Pizzorno (1968, 161-171).

le consentement des masses (comme dans le cas de la guerre), soit parce que de grandes masses (surtout de paysans et de petits bourgeois intellectuels) sont passées tout d'un coup de la passivité politique à une certaine activité présentent des revendications qui, dans leur ensemble chaotique, constituent une révolution. On parle de 'crise d'autorité', et c'est précisément cela la crise d'hégémonie ou la crise de l'État dans son ensemble (*nel suo complesso*)³⁶.

En tant que "phénomène organique", la crise d'hégémonie peut s'étendre sur toute une "période historique" et "se prolonger sur des dizaines d'années"³⁷. Car elle entremêlent toujours plusieurs niveaux de causalité, les "crises fondamentales" sont donc irréductibles à une seule détermination structurelle économique³⁸. Les situations de guerre, les résistances de forces politiques conservatrices, les contradictions irrémédiables entre les groupes sociaux sont des facteurs aussi importants. Ces contradictions irrémédiables peuvent jouer un rôle décisif notamment lorsqu'elles engendrent concrètement une "nouvelle force sociale" (le mouvement ouvrier). Et à Gramsci d'expliquer ce phénomène historique mais aussi ceux de la Révolution de 1917 et du triomphe du fascisme, afin de penser la crise de l'hégémonie bourgeoise:

Tout le monde reconnaît que la guerre de 1914-1918 représente une fracture historique, au sens que toute une série de questions qui s'accumulaient de façon moléculaire avant 1914 se sont additionnées en modifiant la structure générale du processus précédent: il suffit de penser à l'importance qu'a prise le phénomène syndical, terme général où s'additionnent différents problèmes et différents processus de développement, de diverses importances et de signification différente (parlementarisme, organisation industrielle, démocratie, libéralisme, etc.), mais qui objectivement reflète le fait qu'une nouvelle force sociale s'est constituée, qu'elle a un poids qui n'est plus négligeable, etc., etc.³⁹.

Les crises organiques, pouvant parfois être qualifiées de fracture historique ne sont donc pas toujours synonymes de ralentissement, d'inertie, et de paralysie. Elles peuvent faire émerger de nouvelles forces sociales, de nouvelles figures sur la scène de l'histoire. En effet, la Première Guerre mondiale, ancrée dans le développement d'une phase inédite du capitalisme – monopoliste et impérialiste – mais aussi de la démocratie de masse

³⁶ Gramsci (1978, 400).

³⁷ Gramsci (1978, 377).

³⁸ Gramsci (1978, 383).

³⁹ Gramsci (1990, 173).

par le syndicalisme, a pu affecter en retour le déclenchement de certaines révolutions prolétariennes⁴⁰.

4. Crise de l'État intégral

Si elle peut être intrinsèquement liée à des conditions structurelles – par exemple, en Allemagne, le cas de l'hyperinflation de 1923 ou la Grande Dépression de 1929 – et à des contradictions sociales spécifiques, la crise d'hégémonie se manifeste également sur le plan étatique. Elle touche l'État conçu comme État intégral unissant dialectiquement consensus et consentement, et plus principalement sa “base historique”, la société civile organisée par l'appareil d'hégémonie du groupe social dominant⁴¹:

Pendant la période de l'après-guerre, l'appareil hégémonique se fissure et c'est en permanence que l'exercice de l'hégémonie devient difficile et aléatoire. Le phénomène est présenté et traité sous des noms divers et dans ses aspects secondaires et dérivés. Les plus triviaux sont: ‘crise du principe d'autorité’ et ‘dissolution du régime parlementaire’⁴².

La “désagrégation” de l'appareil hégémonique à la suite de la Première Guerre mondiale revêt la forme d'une mise en crise des organisations politiques et des agents publics. L'État fait alors face à divers phénomènes pathologiques: une difficulté à former des gouvernements, une prolifération des partis et de leurs dissensions internes, un accroissement de la corruption ou encore une perte de l'adhésion des masses aux organisations politiques traditionnelles⁴³ – soit ce que Gramsci nomme une “crise de la représentation politique”⁴⁴. Ils s'expliquent par plusieurs causes: on remarque pendant cette crise particulière un mouvement chaotique et désordonné des masses, un abandon par les classes moyennes de leur rôle de commandement et une inaptitude des “forces antagoniques” à proposer une solution progressiste⁴⁵. Les causes de cette crise succédant à la Première Guerre mondiale peuvent être recherchées encore plus avant, dès les années 1870

⁴⁰ Sur l'importance de la Première Guerre mondiale dans la pensée de Gramsci, voir Savant (2016) et Vacca (2017).

⁴¹ Sur les concepts de société civile et d'appareil d'hégémonie, évoquons Gramsci (1983, 82): “dans la conception politique de la Renaissance, la religion était le consentement et l'Église était pour la société civile, l'appareil d'hégémonie du groupe dirigeant”.

⁴² Gramsci (1978, 434).

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Gramsci (1978, 400).

⁴⁵ Gramsci (1983, 226).

et le début de la phase impérialiste du capitalisme, période dans laquelle l'activité et l'organisation des masses subalternes et du prolétariat connaissent des faiblesses dues à une bureaucratisation, une déviation réformiste, l'absence de stratégie et des erreurs stratégiques⁴⁶.

Ces considérations éclairent ainsi la célèbre formule de Gramsci selon laquelle "la crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître", entraînant un "interrègne" où "l'on observe les phénomènes morbides les plus variés"⁴⁷: si les crises organiques dans leurs moments les plus paroxystiques ont la possibilité d'ouvrir des horizons d'attente révolutionnaires, les organisations politiques révolutionnaires sont le plus souvent inaptes à saisir ces opportunités d'intervention.

5. Crise révolutionnaire

Dans les écrits de Gramsci, le terme de 'révolution' est notablement polysémique. Entre 1911 et 1921 – dite période turinoise – la révolution renvoie d'abord à l'histoire elle-même en tant que celle-ci est en mouvement perpétuel et qu'elle n'accepte rien de permanent en son sein: "dans l'histoire, dans la vie sociale, il n'y a rien de rigide, rien de définitif. Et il n'y aura jamais rien de tel. De nouvelles vérités accroissent le patrimoine de la sagesse, de nouveaux besoins, à chaque fois plus avancés, sont créés par les nouvelles conditions de vie [...]"⁴⁸. Après la révolution d'Octobre 1917, la perspective adoptée par Gramsci, c'est-à-dire l'identification de l'histoire et de la révolution, est revue au profit d'une conception de la révolution comme moment historique situé. Elle est désormais conçue comme un point critique, un nœud où l'histoire et l'action humaine convergent où l'être et le devoir-être s'unissent et s'incarnent en une force politique réelle, déterminée et concrète.

Pour autant, la révolution comme point critique demeure une crise et peut donc revêtir des caractéristiques morbides similaires aux autres figures de celle-ci. Dans son ouvrage *La faillite de la IIe Internationale*, Lénine s'attache à décrire les symptômes propres à une situation de type révolutionnaire, investissant également le lexique de la dislocation et de la rupture:

1) Impossibilité pour les classes dominantes de maintenir leur domination sous une forme inchangée; crise du 'sommet', crise de la politique de la classe

⁴⁶ Ces éléments ont par exemple participé à l'échec du *Biennio Rosso* de 1919-1920.

⁴⁷ Gramsci (1996, 283).

⁴⁸ Gramsci (1982, 672).

dominante, et qui crée une fissure par laquelle le mécontentement et l'indignation des classes opprimées se fraient un chemin. Pour que la révolution éclate, il ne suffit pas, habituellement, que 'la base ne veuille plus' vivre comme auparavant, mais il importe encore que 'le sommet ne le puisse plus'. 2) Aggravation, plus qu'à l'ordinaire, de la misère et de la détresse des classes opprimées. 3) Accentuation marquée, pour les raisons indiquées plus haut, de l'activité des masses, qui se laissent tranquillement piller dans les périodes 'pacifiques', mais qui, en période orageuse, sont poussées, tant par la crise dans son ensemble *que par le 'sommet' lui-même*, vers un action historique indépendante⁴⁹.

Selon Daniel Bensaïd, cela implique tout de même la possibilité d'un échec des forces révolutionnaires:

La révolution ne surgit pas de toute situation révolutionnaire, mais seulement dans le cas où, à tous les changements objectifs énumérés, vient s'ajouter un changement subjectif, à savoir: la capacité en ce qui concerne la classe révolutionnaire, de mener des actions de masse assez vigoureuses pour briser complètement l'ancien gouvernement, qui ne tombera jamais, même en période de crise, si on ne le fait choir. [...] L'ultime condition du dénouement de la crise, celle qui en combine les divers éléments en une conjoncture propice, c'est l'action même du sujet⁵⁰.

Reprenant certaines réflexions de Lénine, notamment celle sur la nécessité de l'intervention d'un parti, Gramsci défend l'idée d'un Prince moderne produisant une critique de l'hégémonie dominante et participant à la construction d'une volonté commune. La temporalité politique de la crise révolutionnaire est donc différente de celle de la crise organique. Christine Buci-Glucksmann écrit à ce propos que "le concept gramscien de crise organique, crise historique ou crise de l'hégémonie, ajoute quelque chose au concept léniniste de crise révolutionnaire: précisément l'élargissement de l'État"⁵¹. La crise révolutionnaire serait alors un moment particulièrement intense de la crise organique, auquel cette dernière ne pourrait être résumée.

6. Crise du capitalisme

Suivant une méthode qui nous amène à remonter vers des causes de plus en plus lointaines, Gramsci tente de comprendre les formes multiples des crises superstructurelles mais aussi des crises de prime abord strictement

⁴⁹ Lénine (1960, 216-217).

⁵⁰ Bensaïd (2017).

⁵¹ Buci-Glucksmann (1975, 120).

économiques. À propos de la grande crise de 1929⁵², il affirme qu'elle recouvre un "processus complexe", qui a "de nombreuses manifestations" et au sein duquel "les causes et les effets s'entremêlent et se chevauchent". Le phénomène de la crise ne relève donc pas d'un "fait unique qui se répète sous différentes formes à partir d'une cause ayant une seule origine"⁵³. Ensuite, reprenant l'idée selon laquelle dans une crise il s'agit "d'un développement et non d'un événement", il dit que:

L'après-guerre tout entier est une crise, avec des tentatives pour y remédier, qui de temps en temps réussissent dans tel ou tel pays, et rien de plus. Pour certains (et peut-être pas à tort), la guerre elle-même est une manifestation de la crise, voire sa première manifestation; la guerre fut justement la réponse politique et organisée des responsables; (cela montrerait qu'il est difficile dans les faits de séparer la crise économique des crises politiques, idéologiques, etc., même si c'est scientifiquement possible, c'est-à-dire par un travail d'abstraction)⁵⁴.

Si l'on reprend l'analyse de Michele Filippini⁵⁵, une crise économique serait un moment d'une crise organique, et les crises du capitalisme recouvreraient des crises de la société bourgeoise dans son ensemble. Ici, la crise n'est pas synonyme d'effondrement comme pourraient l'énoncer les théories catastrophistes de l'économisme historique. Elle relève plutôt d'une fissuration de l'appareil hégémonique et plus largement d'une désintégration du bloc historique et non son anéantissement⁵⁶. Cela n'empêche pas qu'une crise économique puisse connaître "des origines internes, dans les modes de production et donc d'échange"⁵⁷ et, dans les contradictions des blocs historiques bourgeois, qui verraient une augmentation de la conflictualité dans les "rapports respectifs de classe"⁵⁸, une baisse tendancielle du taux de profit⁵⁹, et une discordance entre la tendance à l'internationalisa-

⁵² Sur l'analyse que propose Gramsci de cette crise voir Potier (1992, 109-122).

⁵³ Gramsci (1990, 111).

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ Filippini (2017, 90).

⁵⁶ La notion de bloc historique chez Gramsci, se propose de penser la façon dont des rapports de force instables peuvent parfois trouver une forme d'équilibre jusqu'à "faire bloc". Ce bloc est donc une figure qui permet de penser l'unité dialectique de la totalité sociale, de thématiser la cohérence du tout social sans sacrifier sa conflictualité inhérente.

⁵⁷ Gramsci (1990, 112).

⁵⁸ Gramsci (1990, 111).

⁵⁹ Gramsci (1978, 84-85). À propos du rapport entre crise, baisse tendancielle du taux de profit et fordisme voir De Felice (1977, 205-207).

tion du commerce inhérente au développement capitaliste et des décisions politiques et économiques nationalistes de type protectionniste⁶⁰.

Si l'on considère que toute crise économique n'est que l'exacerbation d'éléments contradictoires essentiels au capitalisme alors "le développement du capitalisme a été, si l'on peut s'exprimer ainsi, une 'crise continue'⁶¹, un mouvement très rapide d'éléments qui s'équilibraient et se neutralisaient"⁶². Par conséquent, nous ne sommes pas aux prises d'un capitalisme sain, mis en crise à certains moments, mais d'un capitalisme qui est la crise même, dont le fonctionnement dépend de remises en question et de recherches indéfinies d'un équilibre socio-économique et politique ne pouvant jamais être pérennisé. Les dites crises seraient alors des moments où la tension vers cet équilibre s'affaiblit, au profit d'une instabilité durable. Cependant, cette instabilité affleure toujours telle une menace, même dans les périodes de 'santé' économique et de prospérité. La notion de crise se voit alors encore élargie et, Fabio Frosini écrit ainsi que:

Gramsci repense complètement le rapport entre histoire et crise, entre structure et conjoncture, faisant de l'histoire non la prémisse d'une crise qui consisterait dans l'explosion d'une série de contradictions qui se seraient accumulées dans le temps linéaire du 'développement', mais la stratégie réussie de sa 'désactivation'. La crise devient la condition permanente de l'histoire, qui n'est plus conçue d'une manière étatiste et unitaire [...] mais plutôt comme l'entremêlement complexe et toujours spécifique de rapports de forces⁶³.

Précisons que si Gramsci affirme une précarité de tout équilibre de rapport de forces et une conflictualité sous-jacente à tout moment historique, sa conception de la crise demeure contraire aux périodes de stabilité et de prospérité relatives, où une hégémonie donnée s'exerce en faisant face à une faible contestation de son pouvoir. La résolution de l'antinomie entre développement et crise qui dans leurs rapports dialectiques forment l'histoire, ne doit pas les faire coïncider de façon homogène mais bien les articuler.

⁶⁰ Gramsci (1990, 112).

⁶¹ Sur ce sujet, voir Voza (2008).

⁶² Gramsci (1990, 112).

⁶³ Frosini (2010, 35).

7. Crise de l'époque

Comme elle se situe au carrefour de temporalités différentes, la notion de crise interroge nos conceptions de la durée historique. Les moments où la crise est nommée – lorsqu'elle devient consciente et est identifiée comme telle par les acteurs historiques qui en font l'objet d'une compréhension intellectuelle – se conjuguent à des périodes de grand désarroi face à des événements perçus comme incontrôlables, une absence d'ordre et de cohérence et plus généralement le sentiment d'un manque de sens de l'époque, voire de l'histoire. Dans les *Cahiers*, Gramsci répond à Roberto Forges Davanzati, directeur du journal fasciste "La Tribune", qui affirme que "nous vivons dans la plus grande absurdité artistique parmi tous les styles et toutes les tentatives, en ayant perdu toute capacité d'être une époque":

N'y aurait-il eu une crise historique que de nos jours? Et n'est-il pas vrai au contraire que, précisément dans les périodes de crise historique, les passions et les sentiments s'embrasent et qu'on a en littérature, le 'romantisme'? [...] Comment Forges Davanzati ne se rend-il pas compte que le fait de ne pas avoir la capacité d'être une époque ne peut se limiter à l'art mais concerne toute la vie? L'absence d'un ordre moral et intellectuel, c'est-à-dire, l'absence de développement historique cohérent. La société tourne sur elle-même, comme un chien qui veut se mordre la queue, mais cette apparence de mouvement n'est pas développement⁶⁴.

En effet, ce que nous pouvons saisir comme une époque serait un ensemble caractérisé par une temporalité hégémonique – celle du groupe social dominant – qui sublimerait des temporalités particulières et assurerait une cohérence entre les rythmes des différentes sphères sociales. Or, si une telle hégémonie est rendue "difficile et aléatoire" par la crise, elle ne peut opérer cette homogénéisation de durées hétérogènes. Ce sentiment commun de ne pas "être une époque"⁶⁵ serait donc symptomatique de la crise de l'hégémonie⁶⁶.

⁶⁴ Gramsci (1992, 268).

⁶⁵ *Ibidem*, note.

⁶⁶ Voir aussi Gramsci (1983, 180): "Les vieux dirigeants intellectuels et moraux de la société sentent qu'ils perdent pied, ils se rendent compte que leurs 'sermons' sont justement devenus des 'sermons', des choses étrangères à la réalité, une pure forme sans contenu, un spectre; d'où leur désespoir et leurs tendances réactionnaires et conservatrices: puisque la forme de civilisation, de culture et de morale qu'ils ont représentée se décompose ils crient à la mort de toute civilisation, de toute culture, de toute moralité et ils demandent à l'État de prendre des mesures répressives ou ils se constituent en groupe de résistance séparé du processus historique réel, en prolongeant ainsi la crise puisque le déclin d'une manière de vivre et de penser ne peut survenir sans crise".

Ces réflexions développées par Gramsci permettent de résoudre, d'une manière réaliste, le paradoxe présenté par les périodes historiques singulières échouant à apparaître comme des époques. Grâce à la notion d'hégémonie, les crises et les décadences peuvent être appréhendées autrement que comme négation de ce qui définit une époque, soit une absence de force morale et de créativité spirituelle⁶⁷. Plutôt, la crise et l'hégémonie sont pensées comme un couple indissociable car la crise est toujours, en dernière instance, la crise de l'hégémonie d'un groupe social sur une société donnée; à l'inverse, l'hégémonie établie est toujours menacée par la crise, et doit être pensée sur fond de crise possible. Pour reprendre l'expression de Biagio De Giovanni, l'élaboration d'une "science prolétarienne de la crise"⁶⁸ dans les *Cahiers de prison* s'accompagne d'un projet politique, celui de l'avènement d'une hégémonie et d'une époque nouvelles, qui s'adosse à cette critique de l'hégémonie actuelle et au diagnostic de ses faiblesses.

8. Conclusion

Dans sa dimension analytique, la notion d'hégémonie développée par Gramsci dans les *Cahiers de prison*, présente des caractéristiques analogues à celle du pouvoir foucauldien. Ce dernier ordonnant par capillarité l'ensemble des différentes sphères sociales, est défini comme une "multiplicité de rapports de force immanents au domaine où ils s'exercent"⁶⁹. Tout comme l'hégémonie, il est étroitement lié à une résistance, un contre-pouvoir. Il s'exerce sur des objets qu'il constitue d'un même mouvement et suit diverses modalités au cours du temps. Selon Foucault, le "gouvernement", la conduite des conduites, est le lieu du pouvoir par excellence:

Le terme de 'conduite' avec son équivoque même est peut-être l'un de ceux qui permettent le mieux de saisir ce qu'il y a de spécifique dans les relations de pouvoir. La 'conduite' est à la fois l'acte de 'mener' les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. L'exercice du pouvoir consiste à 'conduire des conduites' et à aménager la probabilité. Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du 'gouvernement'. Il faut laisser à ce mot la signification très large qu'il avait au XVI^e siècle. Il ne se référait pas seulement à des structures politiques et à la gestion des États; mais il désignait

⁶⁷ Gramsci esquisse ici les limites de la pensée de Croce, qui échoue à penser la crise autrement que comme une anomalie historique.

⁶⁸ De Giovanni (1977, 248).

⁶⁹ Foucault (1976, 121-122).

la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes: gouvernement des enfants, des âmes, des communautés, des familles, des malades. Il ne recouvrait pas simplement des formes instituées et légitimes d'assujettissement politique ou économique; mais des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, mais tous destinés à agir sur les possibilités d'action d'autres individus. Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres. Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments): mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique – qui est le gouvernement⁷⁰.

Le pouvoir foucauldien, comme l'hégémonie gramscienne, sont des phénomènes fondamentalement relationnels et dynamiques. La subordination exercée par l'hégémonie est plus complexe et subtile que le simple usage de la force et la domination — elle agit aussi sur les subjectivités. Si elle est en mesure de susciter et d'organiser une volonté commune relativement autonome, reposant sur un consentement spontané, elle peut à l'inverse, dans d'autres situations historiques, participer au maintien des subjectivités subalternes dans un état de dissémination et d'hétéronomie (en produisant de la résignation, en recourant au contrôle et au mensonge). L'appareil hégémonique d'un groupe social dominant peut également limiter et affecter le champ d'actions possibles des groupes sociaux subalternes. Comme l'hégémonie n'existe qu'en acte, c'est-à-dire qu'elle ne préexiste pas à son exercice, elle est toujours partiellement diffuse, ou "moléculaire"⁷¹. En ce sens, nous pouvons lire les réflexions gramsciennes comme la constitution d'une "microphysique du pouvoir"⁷² ne niant pas pour autant l'importance majeure de l'État puisque ce dernier "est en définitive l'unité immanente de l'institution de gouvernement et de la 'société civile' [...] ce qui signifie que 'tout est politique', tout est 'de la politique', *tutto è politica*"⁷³. Si nous pouvons rapprocher la notion d'hégémonie de celle du pouvoir foucauldien, elles se distinguent cependant en un point important. Selon Jacques Bidet, le pouvoir foucauldien demeure profondément *anonyme*: "Foucault ne nous dit pas *qui* exerce l'art de gouverner. [...] En se concentrant sur la *pratique* elle-même désignée comme un 'art' de gouverner, Foucault parvient, en définitive, à se dispenser de la désignation de *l'agent*"⁷⁴. Pour sa part, Gramsci situe l'hégémonie relativement à

⁷⁰ Foucault (1994, 237).

⁷¹ Gramsci (1992, 60).

⁷² Baratta (2003, 244).

⁷³ Bidet (2016, 54). L'expression '*tutto è politica*' se trouve dans Gramsci (1983, 202).

⁷⁴ Bidet (2016, 57-58).

un point d'origine, un groupe social déterminé. L'hégémonie aurait donc un sujet, non pas présupposé mais lui-même constitué au sein et à travers l'appareil d'hégémonie qu'il façonne. Les forces sociales se constitueraient dans leur position les unes par rapport aux autres mais aussi dans le cadre de leur devenir historique. Nous pouvons parler ici d'une ontologie sociale processuelle à l'œuvre chez Gramsci, pour reprendre la typologie des ontologies sociales proposée par Emmanuel Renault⁷⁵.

En effet, la pensée critique développée par Gramsci s'adosse à des positions ontologiques politiques que nous pouvons tenter de discerner. Selon nous, la pensée des crises proposée par Gramsci a le mérite non négligeable de ne pas esthétiser la question politique comme peuvent le faire certaines philosophies révolutionnaires qui promeuvent une pensée de l'irruption de l'inouï dans le processus historique. Selon nous, la dimension processuelle intrinsèque à la pensée gramscienne la distingue radicalement de toute philosophie de l'événement pur, absolument contingent et imprévisible. Comme l'affirme Razmig Keucheyan, "l'argument théorique central, énoncé au Cahier 15, est qu'une crise ne doit pas être pensée sur le mode de l' 'événement', mais sur le mode du 'développement'"⁷⁶. Si la notion de crise telle qu'elle est développée par Gramsci dans les *Cahiers de prison* entretient des rapports complexes avec les concepts antinomiques de processus et d'événement, elle se détourne du concept d'événement développé par Alain Badiou. Chez ce dernier, l'événementialité est à penser relativement à la perspective d'éternité. La notion antinomique d'éternité événementielle ou d'événement éternel, si elle est appliquée à la crise, doit être comprise selon l'idée suivante: quelque chose de la crise demeure potentiellement réactivable dans toute situation, ou dans tout monde, y compris le plus éloigné par rapport à celui qui l'a vu surgir. Pensée en ces termes, la crise présenterait simultanément un caractère transcendant et universel et, une particularité conjoncturelle et un ancrage socio-économique propres – la crise est toujours localisée, elle est crise *de* quelque chose. Elle résoudrait ainsi l'antinomie entre continuité et discontinuité, structure et conjoncture, événement et processus en ceci qu'elle est à la fois une rupture avec la linéarité du procès historique et un processus qui mêle des causes et des effets multiples et complexes. En revanche, selon Badiou, le contenu de l'événement pourrait tendre vers une autre forme que la sienne. Par

⁷⁵ Renault (2015, 17-32) propose une typologie des ontologies sociales selon trois idéaux-types: les ontologies substantielles, relationnelles et processuelles.

⁷⁶ Keucheyan (2011, 165).

exemple, en termes badiouiens⁷⁷, l'existence contingente de la Révolution bolchévique en Russie aurait pu être *mutée* en Europe occidentale c'est-à-dire qu'elle aurait pu subir un changement de *transcendantal* historique. Cette traduction de la crise requiert d'en défaire la consistance apparemment unitaire et de procéder à une totalisation nouvelle lors de sa mutation en un nouveau lieu. Ce seraient alors dans les moments de crises que les effets de transfert, les échos des luttes passées et de leurs échecs, les situations traduites à nouveau, les entrelacs de l'historicité, sont les plus clairement perceptibles. La potentialité de réactivation disséminante de l'événement historique proposée par Badiou permet de penser l'aspect discontinu de la crise gramscienne non comme un fait donné, unique, achevé et clos mais bien comme un phénomène ouvert, amovible et traduisible mais présente comme écueil non négligeable de vider la question de l'événement de son contenu politique en en faisant un concept transhistorique voire anhistorique. Nous retrouvons, selon nous, des écueils similaires dans les lectures de Gramsci proposées par Laclau et Mouffe⁷⁸. À trop exalter la contingence socio-politique, l'imprévisibilité et les disparités historiques, l'histoire apparaîtrait constituée d'une série discontinue de situations singulières. Réduire l'histoire à des phénomènes sporadiques nous condamnerait alors à demeurer bornés au présent sans jamais pouvoir nous rapporter au passé ou nous projeter vers l'avenir.

Or, la pensée de Gramsci est éminemment liée à la question de la *praxis* et pour ce faire, il est nécessaire de rendre compte des régularités immanentes au procès historique. Gramsci s'adresse aussi bien à l'historien matérialiste qu'à la classe révolutionnaire lorsque – à l'image de la nécessité benjaminienne d'une césure historique analogue à la césure de la pensée qui arrête son mouvement pour constituer des monades – il affirme que:

le problème de l'identité de la théorie et de la pratique se pose surtout dans certaines périodes historiques, dites de transition, c'est-à-dire au mouvement de transformation plus rapide, quand les forces pratiques déchaînées exigent une justification réelle pour avoir plus d'efficacité et d'expansion, ou que se multiplient les programmes théoriques qui demandent eux aussi à être justifiés de façon réaliste dans la mesure où ils démontrent qu'ils sont assimilables à des mouvements pratiques qui ne deviennent plus pratiques et plus réels que de cette façon⁷⁹.

⁷⁷ Sur les termes de "mutation" et de "transcendantal" se référer à Badiou (2006) et en particulier à son abrégé consacré à la question d'une phénoménologie trans-historique de la réactivation des événements émancipateurs (2008).

⁷⁸ Voir Laclau et Mouffe (2009).

⁷⁹ Gramsci (1995, 134).

L'étude de la notion de crise chez Gramsci permet de concevoir de façon paradigmatique en quoi réside l'historicisme réaliste de Gramsci. En effet, le procès historique n'est pas conçu comme entièrement soumis au règne d'une causalité nécessaire et donc incapable de connaître des infléchissements. Selon Gramsci, chaque situation historique est fondamentalement ouverte sur des potentialités qui ne sont pas encore réalisées en acte. Ces possibilités sous-jacentes à l'histoire effective, qui parfois s'actualisent, peuvent coexister tout en étant mutuellement exclusives. La pertinence des moments de crise comme moments de césure réside en ce qu'ils constituent des situations historiques où la densité des possibles est la plus forte. Ce sont des moments, parfois seulement des instants, d'où peuvent surgir des situations révolutionnaires, mais aussi des possibilités contradictoires – des phénomènes morbides pathologiques comme le fascisme. Toujours est-il que les moments de crises où se côtoient des possibilités contradictoires, sont des moments parfois brefs, qui peuvent s'avérer décisifs et dont il faut se saisir de façon stratégique.

Tirant leurs origines de contradictions profondes, les crises d'ampleur montrent que “dans la structure se sont révélées (sont venues à maturité) des contradictions irrémédiables” mais elles forment aussi “le terrain de l'occasionnel”, sur lequel s'organisent les forces d'opposition⁸⁰. Les phénomènes historiques de crises rendent manifestes l'unité de la continuité et de la discontinuité en histoire ainsi que “le juste rapport entre ce qui est organique et ce qui est occasionnel”⁸¹. En ce sens, l'historicisme réaliste de Gramsci semble se différencier de deux choses. D'une part, il se distingue radicalement d'une philosophie de l'histoire subjectiviste et idéaliste, ce dont témoigne sa critique de l'“historicisme spéculatif”⁸² du néo-hégélien Benedetto Croce⁸³. Ce dernier proposerait une perspective qui substantialise voire personnalise l'histoire sous les traits d'un Esprit transcendant à l'œuvre. D'autre part, il ne se réduit pas à une théorie de l'histoire déterministe, évolutionniste et continuiste qui pense des développements historiques parfaitement objectifs. C'est pourquoi Gramsci s'oppose à la

⁸⁰ Gramsci (1978, 377).

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Sur l'opposition entre historicisme spéculatif et historicisme réaliste voir Gramsci (1978, 33): “La philosophie de la *praxis* est la conception historiciste de la réalité qui s'est libérée de tout résidu de transcendance et de théologie, y compris dans leur dernière incarnation spéculative; l'historicisme idéaliste crocien reste encore dans la phase théologique-spéculative”. Voir aussi Gramsci (1978, 17, 31-33 et 39).

⁸³ La critique de la philosophie de Benedetto Croce est en majeure partie développée dans le cahier 10 (1978).

dimension mécaniste qui caractérise la pensée de Boukharine⁸⁴, et plus largement à l'interprétation déterministe du matérialisme historique qu'il formule, en ce qu'elle nie l'importance de l'activité humaine dans le procès historique. Pour l'intellectuel léniniste, la notion de crise est un concept *analytique* qui mobilise toute une conception du procès historique mais également un instrument *pratique* et *stratégique* pour la politique. Il s'agit d'étudier le processus historique réel⁸⁵ afin de travailler au renversement d'une hégémonie caduque par une autre. Penser l'histoire à partir de sa mise en défaut permettrait finalement de penser dans quelle mesure sous la continuité linéaire de la temporalité historique hégémonique prolifèrent une multiplicité de temporalités subalternes susceptibles d'émerger qui tissent la possibilité toujours renouvelée d'une crise d'hégémonie et d'un pas vers l'émancipation afin de "transformer en 'liberté' ce qui aujourd'hui est 'nécessité'"⁸⁶.

Bibliographie

Ouvrages de Gramsci

- Gramsci A. (1971), *Lettres de prison*, Paris: Gallimard.
— (1978), *Cahiers de prison*, tome III, Cahiers 10 à 13, Paris: Gallimard.
— (1982), *La città futura, 1917-1918*, éd. Sergio Caprioglio, Turin: Einaudi.
— (1983), *Cahiers de prison*, tome II, Cahiers 6 à 9, Paris: Gallimard.
— (1990), *Cahiers de prison*, tome IV, Cahiers 14 à 18, Paris: Gallimard.
— (1992), *Cahiers de prison*, tome V, Cahiers 19 à 29, Paris: Gallimard.
— (1996), *Cahiers de prison*, tome I, Cahiers 1 à 5, Paris: Gallimard.

Autres ouvrages

- Badiou A. (2006), *Logique des mondes*, Paris: Seuil.
— (2008), *Second Manifeste pour la philosophie*, Paris: Fayard.

⁸⁴ Boukharine (1969). Voir la critique de Boukharine par Gramsci au cahier 11 (1978, 161-303).

⁸⁵ Le réalisme de l'historicisme gramscien ne saurait être réduit à un empirisme naïf comme Althusser tente de l'affirmer.

⁸⁶ Gramsci (1992, 211).

- Baratta G. (2003), *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Rome: Carocci.
- Bensaïd D. (2017), *La notion de crise révolutionnaire chez Lénine* [mémoire de maîtrise de philosophie, sous la direction de Henri Lefebvre], in “Inprecor”, n°642-643, août-septembre 2017 [en ligne], [http://www.inprecor.fr/article-La-notion-de-crise-r%C3%A9volutionnaire-chez-L%C3%A9nine-\(1-2\)?id=2071](http://www.inprecor.fr/article-La-notion-de-crise-r%C3%A9volutionnaire-chez-L%C3%A9nine-(1-2)?id=2071), [consulté le 25 juillet 2022].
- Bidet J. (2016), *Le néo-libéralisme*, Paris: Les Prairies Ordinaires.
- Buci-Glucksmann C. (1975), *Gramsci et l'État: pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris: Fayard.
- Boukharine N. (1969) [1921], *La Théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de la sociologie marxiste*, Paris: Anthropos.
- Burgio A. (2003), *Gramsci storico. Una lettura dei “Quaderni del carcere”*, Rome/Bari: Laterza.
- (2007), *Per Gramsci. Crisi e potenza del moderno*, Rome: DeriveApprodi.
- (2014), *Il sistema movimento*, Rome: DeriveApprodi.
- Cospito G. (2015), *Introduzione a Gramsci*, Gênes: Il Melangolo.
- Crehan K. (2002), *Gramsci, Culture, and Anthropology*, Berkeley: University of California Press.
- Croce B. (1968) [1915], *Théorie et histoire de l'historiographie*, Genève: Droz.
- Davidson A. (1977), *Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography*, Londres: Merlin Press.
- De Felice F. (1977), *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, in Ferri F. (ed.), *Politica e storia in Gramsci*, Rome: Editori Riuniti, vol. 1, 161-220.
- De Giovanni B. (1977), *Crisi organica e Stato in Gramsci*, in Ferri F. (ed.), *Politica e storia in Gramsci*, cit., vol. 1, 221-257.
- De Larminat G. (2021), *Le nouveau monde ou rien. Penser la crise actuelle avec Antonio Gramsci et Walter Benjamin*, in “Contretemps.eu”, <https://www.contretemps.eu/nouveau-monde-crise-gramsci-walter-benjamin/>, [consulté le 25 juillet 2022].
- D’Orsi A. (2017), *Gramsci: una nuova biografia*, Milano: Feltrinelli Editore.
- Filippini M. (2017), *Using Gramsci. A New Approach*, London: Pluto Press.
- Fiori G. (1970), *La vie d'Antonio Gramsci*, Paris: Fayard.
- Foucault M. (1976), *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard.
- (1994) [1982], *Le sujet et le pouvoir*, in Foucault M. (ed.), *Dits et écrits. 1954-1988*, vol. 4 (1980-1988), Paris: Gallimard, 222-243.

- Frégné J. (2017), *Antonio Gramsci. Vivre, c'est résister*, Paris: Armand Colin.
- Frosini F. (2010), *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, Rome: Carocci.
- (2021), *Qu'est-ce que la "crise d'hégémonie"? Histoire, révolution et visibilité chez Gramsci*, in Douet Y. (ed.), *"Une nouvelle conception du monde". Gramsci et le marxisme*, Paris: Éditions sociales, 63-88.
- Guida G. (2008), *La "religione della storia". Aspetti della presenza di Bergson nel pensiero di Gramsci*, in Giasi F. (ed.), *Gramsci nel suo tempo*, Rome: Carocci, 685-705.
- Haber S. (2001), *Jürgen Habermas. Une introduction*, Paris: Pocket.
- Habermas J. (1979) [1973], *Raison et légitimité*, Paris: Payot.
- Keucheyan R. (2001) (ed.), *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris: La Fabrique.
- Laclau E., Mouffe C. (2009) [1985], *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, trad. J. Abriel, Paris: Les Solitaires Intempestifs.
- Lénine (1960) [1915], *La faillite de la IIe Internationale*, in Lénine (ed.), *Œuvres*, vol. 21, Paris: Éditions sociales, 207-263.
- Lordon F. (2013), *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris: Le Seuil.
- Machiavel N. (1952), *Œuvres complètes*, dir. E. Barincou, Paris: Gallimard
- Maltese P. (2012), *Per una fenomenologia delle crisi organiche. Dalla rivoluzione passiva fordista al comunismo del capitale*, in "StudiCulturali.it", 1: 1-29, http://www.studiculturali.it/contributi/contributi_v_d.php?recordID=119, [consulté le 25 juillet 2022].
- Misuraca P., Razeto Migliaro L. (eds.) (1978), *Sociologia e marxismo nella critica di Gramsci: dalla critica delle sociologie alla scienza della storia e della politica*, Bari: De Donato.
- Pizzorno A. (1968), À propos de la méthode de Gramsci, de l'historiographie à la science politique, in "L'homme et la société", 8: 161-171.
- Potier J. (1986), *Lectures italiennes de Marx. Les Conflits d'interprétation chez les économistes et les philosophes, 1883-1983*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- (1992), *La crise des années trente vue par Antonio Gramsci*, in Tosel A. (ed.), *Modernité de Gramsci?: actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Paris: Les Belles Lettres, 109-122.
- Renault E. (2015), *Critical Theory and Processual Social Ontology*, in "Journal of Social Ontology", 1 (2): 17-32.

- Savant G. (2016), *Bordiga, Gramsci e la Grande Guerra (1914-1920)*, Reggio Calabria: La città del sole.
- Spriano P. (1958), *Intervento*, in Istituto Gramsci (ed.), *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nel giorno 11-13 gennaio 1958*, Rome: Editori Riuniti, 537-542.
- Vacca G. (2012), *Vita e pensiero di Antonio Gramsci, 1926-1937*, Turin, Einaudi.
- (2017), *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Turin: Einaudi.
- Voza P. (2008), *Gramsci e la "continua crisi"*, Rome: Carocci.
- Williams R. (1977), *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

Critique sociale et crise écologique

Franck Fischbach

Social Criticism and Ecological Crisis

Abstract: In contrast to North American eco-Marxism, whose tendency is to go back to Marx, bypassing Critical Theory and minimising its contribution, we attempt here to defend the idea that theoretical and critical resources for confronting the ecological crisis do exist in the Frankfurt tradition and that they reside in the set of means with which it has equipped itself in order to elaborate in an original way the idea of a social relation to nature.

Keywords: Critical Theory; Ecological Crisis; Domination; Nature; Society; Dualism; Hybridism.

Là où la société bourgeoise se confronte immédiatement à la nature, la production et la destruction coïncident. Dans l'abattoir, tuer et fabriquer des denrées alimentaires font un.

Max Horkheimer¹

La théorie critique de la société fait-elle face à la crise écologique comme à un défi qui l'oblige à se renouveler et à se transformer? Poser la question en ces termes, c'est présumer que la théorie critique ne serait en réalité pas véritablement armée pour faire face au défi de la crise climatique et écologique, que son histoire et l'héritage qu'elle porte ne lui permettraient pas de l'affronter sans devoir subir un sévère *aggiornamento*². Ce jugement est très largement répandu notamment au sein de l'éco-marxisme nord-amé-

* Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne - UFR de philosophie/Centre d'Histoire des philosophies modernes de la Sorbonne, HIPHIMO, EA 1451
(franck.fischbach@univ-paris1.fr; ORCID: 0000-0003-3584-2796).

¹ *Notes et esquisses de la Dialectique de la raison (1939-1942)*, in Adorno, Horkheimer (2013, 177).

² Sur la théorie critique et la nature, on lira, dans Haber (2006, 216-221), le paragraphe intitulé "La Théorie critique et la question de la nature". Fondamental malgré ses limites (en particulier l'attribution aux théoriciens critiques d'une conception de la nature soit comme origine perdue, soit comme objet d'une réconciliation utopique pourtant explicitement récusée, notamment par Horkheimer dans les textes commentés ici dans les pages qui suivent) demeure l'ouvrage de Vogel (1996).

ricain. Tout en reconnaissant que “l’une des contributions durables des théoriciens sociaux de l’École de Francfort, représentée en particulier par la *Dialectique de la raison* publiée en 1944 par Max Horkheimer et Theodor Adorno, a été le développement d’une critique philosophique de la domination de la nature”³, John Bellamy Foster et Brett Clark n’en estiment pas moins que, “lorsque le mouvement écologique a émergé dans les années 1960 et 1970, le marxisme occidental était, avec sa notion abstraite, philosophique de domination de la nature, mal équipé pour analyser les formes changeantes et de plus en plus périlleuses de l’interaction matérielle entre l’humanité et la nature”⁴. Cette critique de la catégorie de domination en raison de sa supposée “abstraction” et de son caractère supposément “philosophique” (en un sens péjoratif du terme) ne laisse pas d’étonner et on se demande bien ce qui peut véritablement justifier une telle critique : serait-ce à dire que les catégories philosophiques sont, de façon générale, inutiles ou inopérantes parce qu’elles sont abstraites? Mais alors on risque de devoir se passer de nombreuses catégories dont le pouvoir heuristique n’est pourtant plus à démontrer. À ce compte-là, en effet, il faudrait par exemple se passer aussi des catégories d’exploitation, d’aliénation, ou encore de celles d’émancipation, de pouvoir ou d’autorité – autant de catégories “abstraites” et “philosophiques”. Serait-ce parce qu’on estime qu’à la catégorie de domination, il convient de substituer celles de “métabolisme universel de la nature” et de “rupture métabolique”⁵? Soit, mais comment ne pas voir que de telles catégories sont au moins aussi abstraites et philosophiques que celle de domination? À moins qu’il ne faille considérer ces catégories de “métabolisme universel” et de “rupture métabolique” comme moins “abstraites” et moins “philosophiques” pour la raison

³ Foster, Clark (2020, 190).

⁴ Ivi, 191.

⁵ *Ibidem*. Remarquons que la notion de *metabolical rift*, présentée comme venant de Marx, ne se trouve pas telle quelle chez lui. Marx parlait en effet de préférence d’une rupture *de l’équilibre* d’une relation d’échange métabolique, et donc d’une “perturbation du métabolisme”, plutôt que de sa rupture: “la production capitaliste (...) perturbe le métabolisme (*stört den Stoffwechsel*) entre l’homme et la terre, c’est-à-dire le retour au sol des composantes de celui-ci usées par l’homme sous forme de nourriture et de vêtements” (Marx 1993, 565) ; ou encore: “la grande propriété foncière (...) crée les conditions qui provoquent un *hiatus* irrémédiable dans l’équilibre complexe du métabolisme social composé par les lois naturelles de la vie” (Marx 1977, 735). Rompre un métabolisme (c’est-à-dire couper, interrompre une relation d’échanges) et rompre un équilibre métabolique (c’est-à-dire perturber un cycle) ne signifient pas la même chose. Qu’il soit par ailleurs difficile d’“élever au rang de ‘théorie’ développée [de la rupture métabolique] ce qui apparaissait dans le premier tome du *Capital* comme une simple esquisse d’un problème à approfondir”, cela est souligné par Timothée Haug dès l’Introduction de sa thèse de Doctorat (2022, 23 et 145-148).

qu'elles seraient formulées sur la base de connaissances issues des sciences de la nature. Mais, outre que ce serait négliger le fait que le concept de métabolisme universel a des origines philosophiques qui plongent dans la *Naturphilosophie* de Schelling⁶, ce serait aussi feindre d'ignorer qu'une catégorie comme celle de domination est depuis longtemps validée comme parfaitement scientifique dans le champ des sciences sociales. Et, surtout, la liquidation de la catégorie de domination et son remplacement par les catégories mentionnées ont le grand tort, à nos yeux, de s'accompagner de l'occultation d'un double lien auquel les théoriciens de Francfort accordaient à juste titre une importance considérable, à savoir d'une part le lien entre la domination de la nature et la domination sociale, et d'autre part (mais les deux sont inséparables) le lien entre raison et domination.

On ne peut certes nier que, dans les écrits récents des représentants actuels de la théorie critique (chez Axel Honneth, chez Rahel Jaeggi⁷), la dimension écologique soit absente ou presque : les exceptions sont rares⁸, notamment représentées par les démarches qui tentent de développer la perspective de la théorie critique dans le sens de l'éco-féminisme⁹. On peut aussi s'étonner que les catégories de "progrès" et de "régression"¹⁰ puissent être à nouveau considérées comme centrales pour la théorie critique, sans que la première, celle de "progrès", soit questionnée à partir des limites écologiques que rencontre aujourd'hui toute perspective "progressiste", et sans que la tentative soit faite de déconnecter l'un de l'autre la conception progressiste du social et le cadre productiviste qui a été le sien jusqu'ici.

En ce sens, il est étonnant que l'urgence de la crise climatique, et surtout le fait établi du lien de celle-ci avec l'"accélération" proprement explosive du développement capitaliste des forces de production depuis les années 1950¹¹, ne conduisent pas davantage les théoriciens et théoriciennes critiques à redécouvrir, pour se les réapproprier, les potentialités que recèle pourtant la tradition dont ils et elles héritent, et qui pourraient leur permettre de relever le défi de la crise écologique en tant que forme désormais dominante de la crise du capitalisme.

Pourtant, si l'on remonte assez loin en arrière dans l'histoire de la théorie critique, on peut trouver une prise en compte très précoce de la crise écologique, par exemple chez Habermas. Dès 1973, dans *Raison et légitimité*, quand il examinait les "problèmes consécutifs à la croissance dans le capitalisme avancé", Habermas mentionnait au premier rang de ces "problèmes" celui de "l'équilibre écologique". Il écrivait que

⁶ On sait par exemple que Jacob Moleschott – l'auteur en 1857 de *Der Kreislauf des Lebens* [La circulation de la vie] qui a élaboré le concept d'"échange organique" – était un schellingien: voir Schmidt (1994, 122-124).

même en adoptant les hypothèses optimistes, on peut indiquer une limite absolue de la croissance. Il s'agit de la limite que représente la charge thermique qu'il est possible d'imposer à l'environnement, en liaison avec la consommation d'énergie. Si la croissance économique est nécessairement couplée avec une consommation croissante d'énergie, et si toute l'énergie naturelle transformée en énergie utilisable dans l'économie (...) est finalement libérée sous forme de chaleur, la consommation croissante d'énergie doit avoir à la longue comme conséquence le réchauffement général. (..) Dans l'état actuel des connaissances, on parvient à un intervalle de temps critique d'environ 75 à 150 ans¹². De toute manière, ces réflexions montrent qu'une croissance exponentielle de la population et de la production, autrement dit *l'extension de la maîtrise de la nature externe*, doit un jour se heurter à des limites dans la capacité biologique d'absorption de l'environnement¹³.

Ce texte¹⁴ de Habermas témoigne en outre d'une conscience nette de la spécificité propre au capitalisme dans la façon dont se manifeste, pour lui en tant que mode particulier de production, la limite écologique à la poursuite de son développement. Il soulignait ainsi que le propre du régime capitaliste de production n'est pas de rencontrer une limite à l'extension de la forme que prend en lui le projet de maîtrise de la nature. En effet, tout mode de production, capitaliste ou non, finit par rencontrer une telle limite : la forme que prend la limite change, mais le fait qu'il y en ait une est constant. Ainsi d'une société agraire dont la photosynthèse est la principale source d'énergie : la croissance de sa population finirait par la contraindre à affecter à l'agriculture une quantité de plus en plus grande de terres, au prix d'une déforestation qui la priverait d'énergie calorifique et d'une diminution des pâtures qui la priverait d'énergie animale.

Ce qui change en revanche, c'est la manière dont un système social productif "écarte les périls écologiques". Et c'est là que se manifeste la particularité du mode capitaliste de production :

Les sociétés capitalistes ne peuvent suivre les impératifs de limitations de la

¹² Soit entre 2045 et 2120: hypothèse exagérément optimiste, on le sait maintenant.

¹³ Habermas (1978, 65). (C'est nous qui soulignons, F.F.).

¹⁴ Dont il faut avouer qu'il est quand même de l'hapax. Comme le souligne Haber (2006, 209-210), Habermas "a longtemps éprouvé de la réticence et de la difficulté à intégrer la problématique environnementale". L'élargissement de l'éthique de la discussion "au domaine des questions d'éthique écologique" (*via* la question de l'intégration des interactions avec les vivants non-humains à l'éthique de la discussion) apparaît néanmoins en 1991 dans *L'éthique de la discussion: explications* qui constitue le Chapitre VI de Habermas (1992, 193-199) ; voir le commentaire de ce texte par Haber (2006, 209-216). Pour un ensemble d'analyses qui, faisant fond sur le relatif désintérêt de la seconde génération francfortoise pour la question environnementale, se propose d'en montrer l'importance pour la première génération, voir Biro (2011).

croissance sans abandonner leur principe d'organisation, car la conversion de la croissance capitaliste spontanée et pseudo-naturelle en une croissance qualitative exige une planification de la production orientée vers les valeurs d'usage, [or] le déploiement des forces productives ne peut être "décroché" des impératifs de la production de valeurs d'échange sans violer la logique du système¹⁵.

Le propre du mode capitaliste de production ne serait donc pas que la nature finisse par opposer une limite (par exemple sous la forme d'un seuil¹⁶ au-delà duquel le réchauffement devient catastrophique pour la perpétuation de la vie) à la poursuite de son développement, mais qu'il lui soit impossible de résoudre le problème que lui pose cette limite autrement qu'en abolissant son propre principe d'organisation et de développement. S'il n'est pas possible en effet de résoudre le problème posé par cette limite autrement qu'en "convertissant la croissance capitaliste spontanée en une croissance qualitative", c'est-à-dire sans "planifier" le passage de la croissance quantitative à une décroissance également quantitative (en termes de valeur d'échange) qui soit accompagnée d'une croissance qualitative (en termes de valeurs d'usage), c'est qu'il n'est pas possible d'affronter et de résoudre le problème en laissant inchangé le mode de production capitaliste, et sans "abandonner [son] principe d'organisation".

Voilà qui témoigne pour le moins d'une conscience étonnamment claire et précoce, de la part de Habermas, non seulement de l'ampleur du défi que représente la crise écologique, mais aussi de son lien direct avec le mode d'organisation propre aux sociétés capitalistes, comme du fait que celles-ci n'ont pas les moyens de relever ce défi en restant elles-mêmes, donc sans rupture avec les modes de fonctionnement qui sont fondamentalement les leurs. Mais Habermas n'a pu former si précocement une conscience aussi vive de l'enjeu écologique que parce qu'il faisait fond sur une tradition pour laquelle la question du rapport entre la société et la nature s'était posée depuis longtemps, certes pas encore sous la forme d'une réflexion portant sur la crise écologique¹⁷, mais sous celle d'une réflexion prenant pour objet privilégié la domination exercée par la société humaine, en particulier quand

¹⁵ Habermas (1978, 66).

¹⁶ Sur la distinction entre la limite comme *borne* externe à laquelle un système productif se heurte, et la limite comme *seuil* au-delà duquel des phénomènes négatifs commencent à se produire (et sur la prise en compte de ce second sens de la limite par Marx dans ses notes contemporaines de la rédaction des *Manuscrits 1861-63*), voir Haug (2022, 138-143) ; voir aussi Antonin Pottier, "Le capitalisme est-il compatible avec les limites écologiques?", auquel Haug renvoie (2022, 140 note 152).

¹⁷ Quoique: Horkheimer posait déjà, dès 1946-47, que "l'antagonisme de la raison et de la nature est dans une phase aiguë et catastrophique" (1974, 183) et il qualifiait de "crise permanente" (1974, 135) la situation engendrée par cet antagonisme.

elle est de type capitaliste, sur la nature. Jean-Baptiste Vuillerod a récemment mis cette question au centre d'une relecture de l'œuvre d'Adorno¹⁸ : il montre de façon parfaitement convaincante comment, selon Adorno, "des humains aux non-humains, toutes les naturalités se voient soumises à une domination qui n'a eu de cesse d'augmenter dans l'histoire jusqu'à se répandre sur l'ensemble du monde", de sorte que ce qu'on appelle "la société" n'est autre "que la totalisation des formes de domination de la nature et [que] l'histoire est comprise comme le chemin qui a mené à cette intégration croissante et dominatrice des naturalités"¹⁹.

Il est bien connu que la critique de la domination exercée sur la nature s'inscrit, chez Adorno et Horkheimer, dans le cadre d'une critique de la forme de rationalité promue par l'*Aufklärung*. Il s'agit en l'occurrence de la forme de rationalité que Horkheimer définit comme "subjective" en ce qu'elle est centrée sur l'*ego* : tel est bien, selon le penseur de Francfort, le résultat du processus historique de l'*Aufklärung*, à savoir d'une part "l'individu purifié de tous les vestiges de la mythologie, y compris la mythologie de la raison objective", "le moi, l'*ego* abstrait, vidé de toute substance (si ce n'est sa tentative de transformer toute chose, sur la terre comme au ciel, en moyen de conservation de soi)", et d'autre part "une nature vide, dégradée en simple matériel, en simple matériau à dominer et sans autre but que cette domination même"²⁰. Un tel Moi ou *ego*, vidé de toute substance, séparé de la nature est un Moi aliéné²¹ et réduit à l'impuissance, ou plutôt un Moi dont toute la puissance restante n'est plus utilisée qu'au profit de son autoconservation, celle-ci passant par l'exercice d'une domination sans reste sur la nature dont il s'est lui-même séparé. Et c'est ainsi que, "d'une part, la nature a été dépouillée de toute valeur ou [de] tout sens intrinsèque" et que, d'autre part, "l'homme a été dépouillé de toute espèce de but, sauf la conservation de soi", ce qui le conduit à "transformer toutes choses à sa portée en moyens subordonnés à cette fin"²². Sous le règne de

¹⁸ Vuillerod (2021).

¹⁹ *Ivi*, 90-91.

²⁰ Horkheimer (1974, 106).

²¹ C'est bien le terme d'aliénation [*Entfremdung*] que Horkheimer (*cf.* par ex. 1974, 183 ; 2008, 177) utilise pour penser la séparation du Moi d'avec la nature, la vacuité en substance et la perte de sens qui en résulte pour le Moi dès lors qu'il ne lui reste plus qu'à s'affirmer indéfiniment, dans cette vacuité même, sous la forme de l'autoconservation et de la domination sur ce qui n'est pas lui. Dans notre ouvrage (2009: 151-208), nous avons montré comment cette conception de l'aliénation, comprise comme séparation d'avec la nature, perte de l'objectivité et perte de substance, a ses origines dans la manière dont Marx a pensé l'aliénation dès ses *Manuscrits de 1844* pour l'approfondir par la suite, notamment dans les *Grundrisse*.

²² Horkheimer (1974,110).

cette “puissance austère appelée *ego*”, le rapport entre ce dernier et la nature ne peut être autre chose qu’un “rapport de tyrannie” : “l’univers tout entier devient un instrument de l’*ego*, bien que l’*ego* n’ait aucune substance ni aucun sens, sauf dans sa propre activité illimitée”²³.

Tel est donc le principe régnant des sociétés modernes dans lesquelles la pulsion de domination sur la nature se renforce du dispositif de la domination sur les corps vivants et laborants exercé sous la forme spécifique de la domination du capital sur le travail, point culminant de “l’histoire des efforts de l’homme pour asservir la nature”, en tant que cette histoire est inséparablement “l’histoire de l’asservissement de l’homme par l’homme”²⁴. Et si l’on précise que l’*ego* – dont Horkheimer dit qu’il “apparaît comme lié aux fonctions de domination, de commandement et d’organisation”²⁵ – n’est pas un *ego* neutre, mais qu’il a été et est généralement plutôt occidental et plutôt masculin, on voit de quelle manière on peut trouver, dans un texte pourtant ancien représentatif de la théorie critique, non seulement de quoi penser la domination exercée sur la nature, mais aussi l’articulation de celle-ci avec les dominations de genre²⁶ et de race²⁷.

²³ Ivi, 116.

²⁴ Ivi, 114.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Lorsque Horkheimer et Adorno écrivent que “dominer la nature de façon illimitée, transformer le cosmos en un domaine de chasse illimité, tel fut le rêve des millénaires durant”, ils n’attribuent pas ce “rêve” aux hommes en tant que *Menschen*, mais bien aux hommes en tant que *Männer*: ils précisent à ce propos que c’était à cela que “l’idée de l’homme (*die Idee des Menschen*) était destinée dans la société d’hommes (*in der Männergesellschaft*)” (voir Adorno, Horkheimer 1974, 271, trad. revue par nous, F.F.). Dans le même texte intitulé “L’homme et l’animal”, rangé parmi les “Notes et esquisses” en annexe de *La dialectique de la raison*, Horkheimer et Adorno ajoutent que, dans “la civilisation occidentale”, “la femme n’est pas un sujet (*ist nicht Subjekt*), elle ne produit pas, mais prend soin de ceux qui produisent” (ivi, 270, trad. modifiée par nous, F.F.). L’idée selon laquelle la femme est devenue “l’incarnation de la fonction biologique, l’image de la nature dont l’oppression est le titre de gloire” (*ibidem*, trad. modifiée, F.F.) de la civilisation occidentale en tant que civilisation masculine, sera reprise par Adorno dans *Minima moralia* où il dira à nouveau que l’assimilation de la féminité à la naturalité est le plus sûr indice de la domination masculine puisque “tout ce que la bourgeoisie dans son aveuglement désigne par le terme de nature n’est que le stigmate de la mutilation sociale”, de sorte que “le caractère féminin est le négatif de la domination” telle qu’elle s’exerce au sein d’une “société masculine” (Adorno 1980, 92-93 [§59]). Voir Ferrarese (2018).

²⁷ Le lien entre la domination de la nature et le racisme est très clairement exprimé par Adorno: voir par exemple, dans *Minima moralia*, le passage où il explique que “l’assertion courante selon laquelle les sauvages, les noirs, les Japonais ressemblent à des animaux, par exemple à des singes, est la clé même des pogromes: leur éventualité est chose décidée au moment où le regard d’un animal blessé à mort rencontre un homme” (Adorno 1980, 101 (§68)).

Mais si cela est possible, c'est parce que le propre de la théorie critique de la société est de n'avoir absolutisé ni cette dernière (considérant au contraire que sa séparation d'avec la nature est le ressort de la domination qu'elle exerce sur elle), ni la nature elle-même, de sorte qu'elle n'a pas non plus fait de celle-ci un critère ou une norme sur laquelle la société devrait se régler. Si dualisme de la société et de la nature il y a, il est vu par les théoriciens critiques comme un *résultat*, le produit d'une histoire qui a engendré une société dont la maîtrise qu'elle a de la nature se paye au prix d'une séparation d'avec elle dont les conséquences ont été que la maîtrise a fini par prendre les formes de la domination, de l'exploitation et de la tyrannie exercées sur la nature et sur l'ensemble des vivants, humains comme non-humains. Le dualisme n'est donc pas premier, mais l'unité non plus : il n'y a pas d'unité première de la nature et de la société dont on devrait cultiver la nostalgie. Selon Horkheimer en effet, "on ne peut nier le dualisme de la nature et de l'esprit en faveur de leur prétendue unité originelle, on ne peut faire machine arrière aux tendances historiques réelles reflétées par ce dualisme"²⁸ : faire cela, ce serait nier la réalité du processus historique dont le dualisme nature/société est le résultat, et ce serait "tenter de sortir de la présente situation par un *coup de force* impuissant"²⁹. Pas de monisme donc, quel qu'il soit : ni de la nature, ni de la société, les deux revenant d'ailleurs au même dès lors que "toute espèce de monisme philosophique sert à fortifier l'idée de la domination de l'homme sur la nature"³⁰. Poser l'unité, c'est toujours et encore vouloir dominer, même quand on pose que l'unité est celle de la nature, même donc quand on promeut un monisme naturaliste puisqu'on ne peut le faire à chaque fois qu'en oubliant que "c'est l'esprit qui conçoit le primat de la nature",³¹ et donc que c'est toujours depuis la société qu'on affirme le primat de la nature.

Mais cela revient-il pour autant à promouvoir un dualisme strict, posant l'extériorité réciproque et la séparation réelle de la nature et de la société? Évidemment non, puisqu'un tel dualisme ne pourrait que porter le stigmate de la domination exercée sur la nature. On a vu qu'on "ne peut ramener les deux pôles à un principe moniste" : en ce sens le dualisme est inévitable, mais à la condition d'ajouter que "la dualité [de la société et de

Ceux qui détiennent et exercent le pouvoir ne perçoivent l'humain que dans ce qui leur ressemble, de sorte qu'ils ne peuvent voir dans ce qui diffère d'eux qu'animalité et naturalité sur lesquelles exercer leur domination.

²⁸ Horkheimer (1974, 176).

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

la nature] doit, dans une large mesure, être comprise comme un produit”.³² Comprendre le dualisme comme un *résultat* exige de le comprendre comme une forme parmi d’autres que peuvent prendre les rapports entre la société et la nature. C’est donc qu’ “il faut comprendre à la fois la séparation et la relation réciproque”³³ de la nature et de la société. Le dualisme de la société et de la nature est ainsi la forme historique sous laquelle une société configure son propre rapport à la nature quand elle verse dans l’illusion de pouvoir, en tant que société, se développer indéfiniment en dominant et en exploitant la nature le plus complètement possible. Mais un tel rapport, se pensant illimité, de domination sur la nature est encore lui-même un rapport social et historique déterminé à la nature qui, en tant que rapport, est la contestation en acte du dualisme de la nature et de la société comme de deux substances extérieures l’une à l’autre.

Ce qui est premier, ce sont donc *les rapports*, en l’occurrence les rapports d’interaction (ou d’ “action réciproque”) entre nature et société comme entre deux termes dont aucun des deux n’est réductible à l’autre. Dire qu’il ne peut exister de société humaine sans nature ne signifie pas pour autant que les sociétés humaines ne seraient que des modalités ou des modifications de la nature elle-même : cela signifie qu’il ne peut exister de société humaine qui ne se tienne pas *dans un rapport continu* ou constant *avec la nature*³⁴, la séparation entre la société et la nature et la domination de la première sur la seconde étant elles-mêmes encore des formes de rapports, même s’ils sont négatifs et engendrent des effets destructeurs. Poser qu’il n’est pas de société qui puisse exister sans rapport avec la nature, c’est accorder quelque chose au naturalisme, c’est même dire que “le naturalisme n’est pas complètement dans l’erreur”³⁵, au sens où c’est accorder que toute société possède dans la nature sa base matérielle sans laquelle elle ne pourrait ni subsister, ni se conserver. Et c’est dire aussi que toute absolutisation du social, tout projet “d’émancipation” de la société à l’égard de la nature ne peuvent qu’être illusions et purs fantasmes dont le résultat pourrait bien être au contraire la régression consistant pour une société à “se modeler sur la simple nature qu’elle prétend absorber ou même créer”³⁶. En d’autres

³² Ivi, 178.

³³ Ivi, 181.

³⁴ Ce qui était déjà le point de vue de Marx dans les *Manuscrits de 1844*: “la nature est le corps propre non organique de l’homme – où il faut entendre la nature dans la mesure où elle n’est pas elle-même le corps humain [;] l’homme *vit* de la nature signifie: la nature est son *corps propre*, avec lequel il faut qu’il demeure dans un processus continu pour ne pas mourir” (Marx 2007, 122).

³⁵ Horkheimer (1974, 179).

³⁶ *Ibidem*.

termes, ce qui existe réellement, ce n'est ni une nature incluant en son sein la société comme une partie ou une modalité d'elle-même, ni une société instituant à partir d'elle-même une nature qui lui serait entièrement relative puisque ne valant *comme* nature que *pour* elle : ce qui existe réellement, c'est toujours un mixte de social et de naturel, fait et constitué des rapports tissés entre l'un et l'autre³⁷, et qui peut être soit à dominante naturelle (dans le cas des sociétés de chasseurs-cueilleurs ou des sociétés agricoles), soit à dominante historico-sociale (dans le cas des sociétés industrielles et plus encore dans celui des sociétés industrielles *capitalistes*)³⁸.

Les sociétés humaines ne résultent donc pas de la nature, elles viennent *en plus*, elles ajoutent quelque chose à la nature qui n'y était pas et qui n'y serait pas sans elles : elles sont ce que Hegel appelait une "seconde nature", c'est-à-dire un monde existant tout aussi objectivement que la "première" nature, mais ajouté à elle et devant forcément, d'une façon ou d'une autre, entretenir des rapports avec elle. Mais inversement, la nature ne résulte pas non plus des sociétés humaines, elle n'en est pas le produit et elle n'est pas une construction sociale. Aussi Horkheimer pouvait-il affirmer à la fois qu'"assumer une dualité ultime [entre nature et société] est inadmissible"³⁹ et qu'on "ne peut ramener les deux pôles à un principe moniste"⁴⁰, ni "réduire l'une à l'autre"⁴¹ : cela ne peut rien vouloir dire d'autre, sinon que "leur dualité doit être comprise comme un produit"⁴² et que les deux entités ne sont analysables et compréhensibles qu'à partir du type de rapports qu'elles entretiennent l'une avec l'autre.

Reconduire la société et la nature à un "principe moniste", ce serait nier que l'une et l'autre n'existent qu'à être en rapport l'une avec l'autre ; réduire la société à la nature ou inversement la nature à la société, ce serait reconduire la domination de l'un des termes sur l'autre et, en définitive, toujours la domination du même terme sur l'autre, à savoir celle de la société sur la nature puisque c'est encore depuis la société qu'un éventuel primat de la nature peut être affirmé. Mais poser une "dualité ultime" et donc absolue entre nature et société n'est pas possible non plus puisque ce serait à la fois nier les rapports qu'elles entretiennent inévitablement l'une

³⁷ Ce qu'on peut aussi exprimer en disant que "l'histoire naturelle et les natures historiques désignent ainsi les résultats d'un processus d'interaction permanent" (Guillibert 2021, 52). D'où la pertinence de la catégorie de "naturalisme historique" que P. Guillibert emprunte à Frédéric Monferrand (2016).

³⁸ Voir notre ouvrage (2005, 66-68 ; 2014, 73-75).

³⁹ Horkheimer (1974, 178).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, 177.

⁴² Ivi, 178.

avec l'autre, et surtout s'empêcher de concevoir que la dualité ne peut précisément pas être absolue parce qu'elle est toujours historique, parce qu'elle ne peut exister que comme le résultat historique d'un processus de séparation entre société et nature grâce auquel la première se place en position de domination par rapport à la seconde. On retrouve ici le sens de ce que Marx avait exprimé dès les *Grundrisse* :

Ce n'est pas l'*unité* des hommes vivants et actifs avec les conditions naturelles, inorganiques de leur échange de substance avec la nature ni, par conséquent, leur appropriation de la nature, qui demande à être expliquée ou qui est le résultat d'un procès historique, mais la *séparation* entre ces conditions inorganiques de l'existence humaine et cette existence active, séparation qui n'a été posée comme séparation totale que dans le rapport du travail salarié et du capital⁴³.

Ce qui, en effet, est le "résultat d'un procès historique", c'est la séparation entre la société et les conditions objectives de son existence existant dans la nature : c'est de cette séparation et donc de cette dualité non pas donnée ni originelle, mais produite et engendrée qu'il faut rendre compte⁴⁴, ce qui ne peut se faire qu'à partir de l'analyse et de la compréhension du type de société en question et de ses structures propres et particulières.

La théorie critique n'est donc ni un naturalisme qui réduirait la société à la nature, ni un constructivisme pour lequel il n'y aurait de nature que relative à ce qu'une société donnée considère et construit comme nature. Mais elle ne promeut pas non plus un dualisme qui séparerait nature et société ou se contenterait de les juxtaposer l'une à l'autre. Elle est un interactionnisme entre nature et société, au centre duquel se trouve la considération du type de rapports que les deux entités entretiennent, ou plutôt : la considération du type de rapports à la nature qu'une société donnée instaure, et des conséquences de ces rapports sur la nature, autant que des effets produits en retour par la nature sur la société du fait même des rapports instaurés avec la première par la seconde. Dans la mesure où Horkheimer réfute le dualisme nature/société, on pourrait penser qu'il échappe à ce que Philippe Descola appelle "naturalisme", entendant par-là l'idée – "que la *doxa* moderne a instillé en nous" – selon laquelle "les humains sont distribués au sein de collectifs différenciés par leurs langues et leurs mœurs – les cultures –, excluant ce qui existe indépendamment d'eux – la nature"⁴⁵. Mais comme un interactionnisme ne peut fonctionner sans qu'on doive poser la distinction des termes entre lesquels on dit qu'il y a interaction

⁴³ Marx (1980, tome 1, 426).

⁴⁴ Voir Fischbach (2009, 151-208).

⁴⁵ Descola (2005, 441).

ou action réciproque, la position de Horkheimer relève quand même bien du “naturalisme” au sens de Descola, c’est-à-dire au sens d’une position gouvernée par “le postulat que le monde peut être distribué entre deux type de réalité dont il s’agit de montrer l’interdépendance”⁴⁶. On pourrait certes dire que ce qui est premier selon Horkheimer, ce ne sont pas les termes mis en rapport, mais les rapports eux-mêmes. Dans la mesure en effet où Horkheimer estime qu’on ne peut comprendre et connaître une société qu’à partir des rapports qu’elle entretient avec la nature, on peut dire qu’il y a bien selon lui une priorité, au point de vue de la connaissance, des rapports sur les termes du rapport. Sauf que, quand le rapport en question est un rapport de domination, il semble qu’on soit bien obligé de penser que ce rapport est posé comme tel par l’un des deux termes de la relation (que ce soit la nature qui domine la société humaine ou, à l’inverse, celle-ci qui renverse progressivement cette domination première jusqu’à instaurer sa propre domination sur la nature) : quoiqu’il en soit, l’idée d’un “axe qui mène d’une culture totalement naturelle à une nature totalement culturelle”⁴⁷ relève de toute façon aussi du “naturalisme” tel que Descola le définit.

S’agissant de la société et de la nature, insistait Horkheimer, “il faut comprendre à la fois la séparation et la relation réciproque des deux concepts”⁴⁸. S’il y a donc quelque chose de construit, ce n’est pas la nature elle-même, c’est le rapport social à la nature. Et si une société quelconque serait bien en peine de construire la nature elle-même, elle construit en revanche bel et bien à chaque fois le type de rapport qu’elle entretient à la nature : l’ensemble déterminé de rapports sociaux en quoi consiste une société engage ainsi toujours en même temps une forme déterminée de rapport social à la nature. Et c’est aussi ce qui fait qu’une société peut être soumise à la critique non pas seulement sous l’angle du type de rapports sociaux qu’elle instaure entre ses acteurs et actrices, mais aussi sous celui du type de rapports sociaux qu’elle tisse avec la nature, avec la terre, avec les milieux, les ressources et les vivants. Même si l’usage que nous venons de faire du verbe “tisser” pourrait le laisser croire, il est assez clair que le tissage ou le nouage des rapports entre la société et la nature dont nous parlons ici ne relève pas (précisément parce que ce sont des rapports “entre” deux entités) de ce que Jason W. Moore baptise du terme de “toile” (*Web*), entendant par-là, à la suite de Descola (voir plus haut) “l’enchevêtrement

⁴⁶ Ivi, p. 150.

⁴⁷ Ivi, p. 152.

⁴⁸ Horkheimer (1974, 181).

et l'interpénétration des humains avec le reste de la nature"⁴⁹. La limite du paradigme de la "double internalité" ("intérieurisation par le capitalisme de la vie et des processus planétaires" et "intérieurisation du capitalisme par la biosphère"⁵⁰), propre à J. W. Moore, est sa difficulté (pour ne pas dire plus) à penser la spécificité d'un rapport *social* à la nature qui soit un rapport de *domination* : c'est le prix à payer pour la récusation de toute forme de validité du dualisme⁵¹, y compris comme *produit* et *résultat* d'un procès historique⁵².

C'est bien pourquoi l'idée de "domination de la nature" ne relève pas selon Adorno et Horkheimer d'un usage métaphorique par transfert et application à la nature d'une catégorie – celle de domination – dont l'usage propre, véritable et non-métaphorique serait en réalité réservé à la société et aux seuls apports intrasociaux. Le rapport sous lequel la nature (et les naturalités qui la composent) est réduite à un "simple objet"⁵³ est le même que celui qui fait de l'homme "un objet de 'traitement' et, en fin de compte, un être qui dépend de dirigeants plus ou moins bienveillants"⁵⁴. Pour peu qu'on veuille bien admettre – ce qui est la thèse fondamentale de la théorie critique, maintenue jusqu'à la conception habermassienne de l'activité communicationnelle et à la théorie honnethienne des rapports de reconnaissance – que les rapports sociaux, en tant que rapports non pas de simple action réciproque, mais de *complémentarité réciproque* entre acteurs humains⁵⁵, sont (ou plutôt : *devraient* être – car c'est bien de normativité qu'il s'agit ici) l'élément de réalisation de la raison, on admettra aussi que des rapports sociaux *de domination* sont des rapports témoignant d'une "maladie de la raison" (*Krankheit der Vernunft*)⁵⁶ ou de ce qu'Horkheimer appelle aussi son "dérangement" (*Verrücktheit der Vernunft*)⁵⁷. Si la théorie critique est une "autocritique de la raison"⁵⁸, c'est bien en ce qu'elle s'assigne une fonction thérapeutique : il s'agit de guérir la raison de cette "maladie",

⁴⁹ Moore (2020, 112).

⁵⁰ Ivi, 32.

⁵¹ Voir ivi, 46-47.

⁵² Pour une critique de l'hybridisme de J. W. Moore et pour la défense d'une forme de dualisme (qui ne soit pas un "dualisme de substance", mais un "dualisme de propriété" qui "maintient la distinction analytique afin de démêler comment interagissent les propriétés de la société avec celles de nature"), voir Malm (2017, 47-63).

⁵³ Horkheimer (1974, 182).

⁵⁴ Ivi, 177.

⁵⁵ Nous reviendrons sur ce point dans un ouvrage à venir, *Faire ensemble. De l'agir social*.

⁵⁶ Horkheimer (1974, 182) ; Horkheimer (2008, 176).

⁵⁷ Ivi, 183 (Horkheimer 2008, 177).

⁵⁸ *Ibidem*.

“le “rétablissement” (“*Genesung*”) dépendant de la connaissance de la nature de la maladie originelle [de la raison] (*ursprüngliche Krankheit*) »⁵⁹. Or cette connaissance passe par la reconnaissance, par la raison, de son propre ancrage dans la nature⁶⁰, de son lien originel avec l’instinct d’autoconservation qui entraîne lui-même la “tendance à la domination” : il s’agit, pour la théorie critique, de parvenir à provoquer une réflexion⁶¹ de la raison sur elle-même car “la raison ne peut réaliser ce qui est raisonnable en elle que par la réflexion sur la maladie du monde telle qu’elle est produite et reproduite par l’homme”⁶².

C’est en définitive l’oubli de sa propre inscription originelle dans la nature qui conduit la raison, se croyant séparée et étant par-là aliénée de la nature, à se transformer en “instrument de domination de la nature humaine et extra-humaine par l’homme”⁶³. Et c’est pourquoi

la sujétion de la nature régressera vers la sujétion de l’homme, et *vice versa*, aussi longtemps que l’homme ne comprendra pas sa propre raison et le processus de base par lequel il a créé et maintiendra l’antagonisme qui est sur le point de le détruire⁶⁴.

“Comprendre sa propre raison”, c’est donc d’abord la comprendre à l’inverse de sa conception d’elle-même désormais prépondérante, voire hégémonique, à savoir comme *séparée* de la nature. C’est évidemment cet état de séparation qui lui permet, en situation à la fois d’extériorité et de surplomb, d’exercer sa domination sur la nature :

comme résultat final de ce processus, on obtient, d’une part le Moi, l’*ego* abstrait, vidé de toute substance (...) et, d’autre part, une nature vide, dégradée en simple matériel, en simple matériau à dominer et sans autre but que cette domination même⁶⁵.

Tout le paradoxe est que cette domination est en définitive une impuissance, ce que soulignent, dans la citation précédente, les expressions de “vide de toute substance” et d’ “abstraction”.

Cette façon de voir les choses qui était celle de Horkheimer au sortir de la guerre est restée très prégnante dans l’École de Francfort. En témoigne

⁵⁹ Ivi, 182 (Horkheimer 2008, 176).

⁶⁰ Voir Vuillerod (2021, 66-67).

⁶¹ Voir ici-même notre chapitre “Critique et réflexion”.

⁶² Horkheimer (1974, 183).

⁶³ Ivi, 182.

⁶⁴ Ivi, 183.

⁶⁵ Ivi, 106.

notamment encore un texte bien plus tardif, le dernier texte qu'Adorno ait préparé pour l'édition avant de mourir et qui fut effectivement publié en 1969 : l' "Introduction à *La querelle du positivisme au sein de la sociologie allemande*". Adorno commence par souligner ce que le sujet a gagné à sa propre séparation d'avec l'objet, c'est-à-dire d'avec la nature :

dans la mise à distance du sujet par rapport à l'objet (...), le sujet avait échappé à la surpuissance réelle de l'objectivité. Sa domination était celle d'un plus faible sur un plus fort. Sinon, l'auto-affirmation de l'espèce humaine n'aurait peut-être pas été possible, le processus de l'objectivation scientifique ne l'aurait certainement pas été⁶⁶.

La séparation du sujet, de l'*ego* à l'égard de la nature a donc bien été le moyen grâce auquel l'*ego* générique humain a pu, depuis cette position en extériorité, à la fois dominer la nature sur le plan pratique et en faire l'objet de la connaissance théorique. Mais par-là se mettait aussi en action un processus qui devait, à terme, se retourner contre le sujet : "plus le sujet s'approprie violemment les déterminations de l'objet, plus il s'est pour sa part, sans en avoir conscience, fait objet ; c'est là l'archi-histoire de la réification de la conscience"⁶⁷. Si le premier moment de la séparation du sujet peut être décrit comme ayant été celui de l'aliénation par laquelle l'objectivité lui est devenue étrangère, le second moment est celui de la réification, consistant en ce que la domination que le sujet exerce sur l'objectivité dont il s'est lui-même séparé, se retourne contre lui-même et, en s'exerçant désormais sur lui, le transforme à son tour en objet.

Dès lors que le sujet transforme toutes choses en objets à dominer, il n'y a en effet aucune raison qu'il s'arrête en si bon chemin et qu'il ne finisse pas par se traiter lui-même comme un tel objet.

À travers les mailles s'échappe ce qui, de l'objet, n'est pas à la mesure de l'idéal d'un sujet étant pour soi, "pur", extérieur à sa propre expérience vivante⁶⁸.

Tout ce qui ne se plie pas à une telle domination exercée depuis l'extérieur disparaît, et cela vaut aussi du sujet lui-même : tout ce qui, en lui, ne se plie pas à la domination par lui-même comme pur sujet est évacué, de sorte qu'il ne reste plus du sujet que ce qui est susceptible d'être dominé et donc d'être fait objet ou réduit à l'état d'objet et de matériau à dominer.

⁶⁶ Adorno (2016, 239).

⁶⁷ Ivi, 239

⁶⁸ *Ibidem*.

L'abstraction et la vacuité du pur sujet maître et dominateur de toute objectivité se renversent en objectification et réification du sujet lui-même, de sorte qu'il ne subsiste plus de lui que le support inerte de sa propre domination :

la subjectivité a éliminé en elle-même tout ce qui ne se plie pas à l'univocité et à l'identité de sa prétention à la domination⁶⁹.

Dès lors, ce sur quoi la critique doit porter n'est pas ce fait de l'objectification ou de la réification du sujet, dont on voit qu'il s'agit du résultat d'un processus. Ce à quoi la critique doit nous permettre d'accéder, c'est à la compréhension de l'origine du processus dont le résultat est la réification du sujet et sa transformation en objet de sa propre domination. Or cette origine, c'est la *séparation* du sujet à l'égard de l'objectivité et de la nature, c'est *l'acte* par lequel il s'est posé, en tant que sujet, comme le tout autre de l'objectivité et de la nature : par cet acte,

la subjectivité a éliminé en elle-même ce qui ne se plie pas à l'univocité et à l'identité de sa prétention à la domination ; elle qui, en vérité, est toujours aussi objet, ne s'est pas moins réduite que les objets⁷⁰.

Autrement dit, l'acte par lequel il a fait de lui-même un pur sujet (et de la nature l'objet d'une domination sans limite) est aussi l'acte à la suite duquel l'*ego* a oublié ou refoulé la dimension de son être en vertu de laquelle il n'est précisément jamais *purement* sujet, mais toujours *aussi* objet : ce qui était ainsi perdu, c'était la conscience de ce qu'un *ego*, tout sujet qu'il soit, demeure toujours *aussi* ce que Marx appelait un *Naturwesen*, un "être de la nature", de sorte qu'était également perdue la conscience de ce que "la raison" ne peut avoir d'ancrage réel nulle part ailleurs que dans la nature elle-même. À l'inverse, le capitalisme est le mode de production qui met en scène une subjectivité d'autant plus rationnelle (et une rationalité d'autant plus subjective) qu'elle est davantage coupée du monde et séparée de la terre, cette coupure et cette séparation étant les conditions même de l'exercice de la domination de cette subjectivité sur la terre et la nature. C'est ce qu'Eva von Redecker redit à sa manière en posant que "cette manière de se détourner du monde, en plongeant dans l'indifférence à l'égard de la matière, est littéralement cimentée dans le procédé qui nous permet de nous maintenir par la maîtrise objective de la chose"⁷¹. Une telle maîtrise

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, 239-240.

⁷¹ von Redecker (2021, 115).

objective est ainsi le fait d'une subjectivité sans monde, d'une subjectivité qui se pense d'autant plus absolue et dominatrice qu'elle est justement sans monde, et qui ne peut voir que cette privation de monde qui la caractérise signe en réalité son impuissance. Aussi Adorno pouvait-il écrire dans la *Dialectique négative* que

le sujet absolu ne peut s'extraire de son empêchement : les liens qu'il voudrait arracher, ceux de la domination, ne font qu'un avec le principe de la subjectivité absolue⁷².

Face à cela, les stratégies critiques sont certainement plus nombreuses qu'on ne le croit. Mais il en est une qui mériterait d'être explorée : c'est celle qui, à l'arrogance d'une subjectivité qui se croit d'autant plus dominante qu'elle est séparée de la terre, oppose qu'il n'y a pas de mode de production plus terrestre, plus profondément enraciné dans les entrailles mêmes de la terre, et donc moins séparé d'elle que le mode de production capitaliste. "Le capital, écrit justement Andreas Malm, est attaché à une quantité de terre toujours plus importante, dont il absorbe les contenus à un rythme toujours plus frénétique pour les mettre en circulation."⁷³ Il faut donc lever le voile sur le fait suivant : les figures d'une subjectivité sans monde, détachée de la terre et d'une raison séparée de la nature (comme de l'objectivité qu'elle constitue de l'extérieur), qui accompagnent le capitalisme depuis le début de son développement, cachent en réalité un mode de production qui se trouve dans une dépendance à la terre à un degré qu'aucun autre mode de production n'a jamais connu. Le capitalisme est de façon non pas accidentelle, mais essentielle un extractivisme, or il n'y a évidemment pas d'extractivisme possible sans un rapport à la terre qui, en l'occurrence, prend la forme d'un rapport d'absorption de contenus terrestres (carburants, minerais) qui sont ensuite jetés dans le processus de production pour y permettre la valorisation du capital. Contre l'image d'une société capitaliste qui réaliserait le miracle de pouvoir subsister en étant "hors sol", ou qui pourrait vivre et se reproduire en étant séparée de la terre, il faut donc montrer non seulement qu'aucune société n'a jamais été aussi dépendante de la terre que la société capitaliste, mais aussi qu'en étant ainsi dénié et refoulé – quand il n'est pas transformé en son contraire –, ce caractère foncièrement terrestre du capital ne peut que prendre la

⁷² Adorno (1978, 46).

⁷³ Malm (2020, 190).

forme totalement pathologique du pillage pur et simple de la terre⁷⁴, jusque dans ses entrailles et bientôt jusqu'au fond des abysses marins. L'alternative à laquelle la théorie critique fait désormais face n'est plus "socialisme ou barbarie", mais "le capital ou la terre" : le choix de la seconde n'apportera peut-être pas le socialisme, mais le choix du premier conduira assurément à la barbarie.

Bibliographie

- Adorno T. W. (1978), *Dialectique négative*, trad. Collège de philosophie, Paris: Payot.
- (1980), *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. E. Kaufholz, J.-R. Ladmiral, Paris: Payot.
- (2016), *Introduction à La querelle du positivisme dans la sociologie allemande*, in Adorno T.W., *Le conflits des sociologies. Théorie critique et sciences sociales*, trad. P. Arnoux et al., Paris: Payot.
- Adorno T. W., Horkheimer M. (1974), *La dialectique de la raison*, trad. É. Kaufholz, Paris: Gallimard.
- (2013), *Le laboratoire de la Dialectique de la raison. Discussions, notes et fragments inédits*, trad. J. Christ, K. Genel, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Angus I. (2018), *Face à l'anthropocène. Le capitalisme fossile et la crise du système terrestre*, trad. N. Calvé, préfaces d'É. Pineault et de J. Bellamy Foster, Montréal: Éditions Écosociété.
- Berlan A. (2021), *Terre et liberté. La quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, Saint-Michel de Vax: La Lenteur éditions.
- Biro A. (ed.) (2011), *Critical Ecologies: The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crisis*, Toronto: University of Toronto Press.
- Bouton C. (2022), *L'accélération de l'histoire. Des Lumières à l'anthropocène*, Paris: Le Seuil.
- Descola P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- Ferrarese E. (2018), *La fragilité du souci des autres : Adorno et le care*, Lyon: ENS-Éditions.
- Fischbach F. (2009), *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris: Vrin.
- (2005), *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris: PUF / (2014) 2^e édition, Paris: Vrin.
- Foster J. B., Clark B. (2020), *The Robbery of Nature. Capitalism and the Ecological Rift*, New York: Monthly Review Press.

- Fraser N., Jaeggi R. (2020), *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.
- Genel K., Vuillerod J.-B., Wezel L. (eds.) (2020), *Retour vers la nature? Questions féministes*, Lormont: Le Bord de l'Eau.
- Guillibert P. (2021), *Terre et capital. Pour un communisme du vivant*, Paris: Éditions Amsterdam.
- Haber S. (2006), *Critique de l'antinaturalisme*, Paris: PUF.
- Habermas J. (1978), *Raison et légitimité. Problème de légitimation dans le capitalisme avancé*, trad. Jean Lacoste, Paris: Payot.
- (1992), *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris: Le Cerf.
- Haug T. (2022), *La rupture écologique dans l'œuvre de Marx. Analyse d'une métamorphose inachevée du paradigme de la production*, Université de Strasbourg, thèse de doctorat.
- Horkheimer M. (1974), *Éclipse de la raison*, trad. J. Debouzy, Paris: Payot.
- (2008), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in Horkheimer M., *Gesammelte Schriften*, Band 6, édité par Alfred Schmidt, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2^e édition.
- Jaeggi R. (2022), *Fortschritt und Regression*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Malm A. (2020), *La chauve-souris et le capital. Stratégie pour l'urgence chronique*, trad. E. Dobenesque, Paris: La Fabrique.
- (2017), *Nature et société : un ancien dualisme pour une situation nouvelle*, in "Actuel Marx", 61 ("Marxismes écologiques"): 47-63.
- Marx K. (1977), *Le Capital*, Livre III, trad. C. Cohen-Solal, G. Badia, Paris: Éditions sociales.
- (1980), *Manuscrits de 1857-1858, "Grundrisse"*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris: Éditions sociales.
- (1993), *Le Capital*, Livre I, trad. J.-P. Lefebvre, Paris: PUF.
- (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. et notes par F. Fischbach, Paris: Vrin.
- Monferrand F. (2016), *Marx : ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, thèse pour le doctorat de philosophie: université Paris-Nanterre.
- Moore J. W. (2020), *Le capitalisme dans la toile de la vie. Écologie et accumulation du capital*, trad. Robert Ferro, Toulouse: Éditions de l'Asymétrie.
- Rosa H. (2018), *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, trad. S. Zilberfarb et S. Raquillet, Paris: La Découverte.
- Schmidt A. (1994), *Le concept de nature chez Marx*, trad. J. Bois, Paris: PUF.

- Vogel S. (1996), *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Von Redecker E. (2021), *Révolution pour la vie. Philosophie des nouvelles formes de contestation*, trad. O. Mannoni, Paris: Payot-Rivages.
- Vuillerod J.-B. (2021), *Theodor W. Adorno. La domination de la nature*, Paris: Éditions Amsterdam.

Crise, discordance des temps et strate

Nicolas Piqué

Crisis, Time Discordance and Stratum

Abstract: The analysis of the notion of crisis leads to an alternative: to recognize it as an unsurpassable characteristic reality of modern temporality or, on the contrary, to see it only as a moment of continuous temporality. From the works of historians, the notions of time discordance and rupture will be analyzed as symptoms of a discontinuous modern temporality, making the crisis a fundamental and unsurpassable characteristic. In this theoretical framework, the notion of stratum will appear as the outcome capable of accounting for the impossible unification of times to which the crisis testifies.

Keywords: Crisis; Discordance; Rupture; Stratum; Temporal Regimes.

1. Introduction

La crise est d'actualité. D'un point de vue social, avec la multiplication des crises, climatique, sanitaire et institutionnelle. Mais aussi d'un point de vue scientifique et universitaire, ce dont témoigne la multiplication de colloques, journées d'étude et numéros de revue faisant de la notion de crise leur objet. Nul doute qu'un lien existe entre ces deux réalités, la prégnance, la violence et l'urgence des crises vécues appelant une réflexion et des mises en perspective historique et théoriques.

Ce travail de réflexion sur la notion de crise peut prendre au moins deux formes. Approche régionale, la première tente de présenter et d'analyser les caractéristiques de la crise dans un domaine ou un champ spécifique, permettant aux citoyens de mieux appréhender et déchiffrer la crise vécue. Une autre approche se penche sur la notion même de crise comme possible paradigme. Se pose alors très vite la question relative au lien entre crise et temporalité. La crise doit-elle être conçue comme un moment, intégrable dans une temporalité continue dont elle n'aura été qu'un déséquilibre momentané, ou, à l'inverse, doit-on (désormais?) la considérer comme la norme ou le paradigme d'une nouvelle temporalité discontinue

* Université Grenoble Alpes (nicolas.pique@univ-grenoble-alpes.fr;
ORCID: 0000-0002-5857-6964).

proprement moderne? Si l'on rappelle que la notion de crise provient du grec *krisis* (issu du domaine médical, ce terme renvoie au processus de décision permettant, à terme, de sortir de l'incertitude¹), doit-on penser la crise contre son étymologie ou doit-on continuer à la penser comme moment d'un tout continu?

Une première, et rapide, mise en perspective historique permet de constater le caractère sensible de la notion de crise pour la définition de notre modernité. On peut, en effet, repérer une réitération de crises, dont les analystes ont souligné à chaque fois le caractère fondateur pour la modernité occidentale. Cette dernière adviendrait dans la reconnaissance progressive que la crise, définitivement, n'est plus un moment mais bien une caractéristique décisive de ce qu'il devient alors possible de décrire comme la temporalité proprement moderne, loin des modèles continus que représentaient la Tradition ou l'évolution (on reviendra plus bas sur le sens et l'opportunité d'un tel rapprochement). Sans prétendre à une énumération exhaustive, P. Hazard pour la fin du Grand Siècle², R. Koselleck pour le Siècle des Lumières³, E. Castelli-Gattinara pour le début du XX^{ème} siècle⁴ ont analysé la reconnaissance de l'historicisation et de l'instabilité des sociétés humaines, faisant de la crise l'une des caractéristiques essentielles de la temporalité moderne. F. Hartog⁵ et M. Revault d'Allonnes⁶ ont prolongé cette analyse en étudiant notre régime d'historicité contemporain, pour lequel la crise constitue non plus l'exception mais la norme.

Notre propos s'inscrit, dans un premier abord, dans une telle perspective. La crise doit être pensée non plus comme intégrable dans un régime de temporalité continu. Elle est l'indice ou le symptôme d'un nouveau régime de temporalité advenant sur la critique de l'hypothèse d'un point fixe à même d'arrimer, réguler et unifier le temps historique. La temporalité qui est la nôtre reconnaît le caractère intrinsèquement ouvert et incertain du temps des sociétés humaines, temps qui n'est plus régulé ou normé par aucune origine ou aucune fin. Sans multiplier indûment les références introductives, on ne peut pas ne pas mentionner l'œuvre de J. Dewey. Il a largement contribué, philosophiquement, à la remise en cause de ce que l'on peut qualifier de conception aristotélicienne du temps. On le sait, pour Aristote le repos est la fin du mouvement, le repos constituant de la sorte la norme ou le paradigme d'une représentation cosmologique de l'univers. La stabilité, la pérennité, l'ordre sont autant de composantes de cette représentation. Contre celle-ci, et en raison de l'importance de

la lecture de Darwin⁷, J. Dewey est l'un des premiers à introduire philosophiquement une représentation du temps historique qui ne soit plus régulée par l'hypothèse d'une norme atemporelle. Le temps des sociétés humaines est donc essentiellement en crise du fait d'une remise en cause de l'hypothèse rassurante d'un fondement atemporel, que l'on a longtemps cru pouvoir s'efforcer de respecter ou d'atteindre. Tel est l'enjeu ultime de la crise: admettre l'incertitude et l'instabilité systémique de l'histoire en cessant d'opposer crise et norme du temps.

Le cadre général fixé, il convient encore de délimiter l'objet de cet article, dont les dimensions, mais aussi l'attention du lecteur, interdisent une approche par trop globale. Les notions de discordance et de strate nous ont semblé pouvoir être les lieux théoriques permettant de continuer à travailler, caractériser et penser la crise comme régime de temporalité. La discordance des temps et la notion de strate, qui en constitue le corolaire épistémologique, mettent en cause les caractères fondamentaux du régime continu et pérenne de temporalité que sont l'unité et la systématibilité. La reconnaissance d'une discordance des temps et la nécessité pour en rendre compte de penser non le niveau mais la strate conduisent à miner la prétention du temps social et historique à se présenter comme pérenne, intégrateur et vecteur de stabilité systématisée. Discordance contre unité, strate contre niveau, crise contre ordre et stabilité, tels sont les termes des paradigmes qui s'affrontent pour rendre compte du temps historique. Il conviendra de bien distinguer la reconnaissance historique ou philosophique, associée aux différentes vagues de la modernité que l'on vient d'évoquer, de la réalité factuelle, toujours déjà touchée par la discordance des temps comme le montreront les références à venir à des travaux d'historiens antiquisants ou médiévistes.

Nous commencerons, dans un premier temps, par présenter le paradigme continu et pérenne du temps, dont on a déjà dit plus haut qu'il pouvait prendre au moins deux formes, l'une trouvant dans l'origine, l'autre dans l'évolution et la fin des temps deux fondements pour assurer au temps sa pérennité et son ordre. Puis nous présenterons deux symptômes de mise en crise de ce régime, la discordance mais aussi la rupture, discordance et rupture comme deux écueils à l'unification des temps à quoi prétend le régime continu. Enfin nous pourrions préciser comment le passage épistémologique du paradigme du niveau à celui de la strate permet de penser la crise comme nouveau régime de temporalité.

⁷ Dewey conteste « l'hypothèse de la supériorité du fixe et du final » en notant le « déplacement d'intérêt du permanent au changeant », Dewey (2016, 19, 25).

1. Unifications de l'histoire, entre origine et évolution

Pour mieux cerner la nouveauté et la singularité du régime pour lequel la crise peut cesser de n'être qu'une réalité seconde voire superficielle, il nous faut commencer par présenter, même succinctement, le régime face auquel elle advient. Régime que l'on a qualifié précédemment de régime de temporalité continue en indiquant qu'il comportait au moins deux modalités, l'une se fondant dans l'hypothèse d'une tradition normative, l'autre reposant sur le principe d'une finalité ordonnant le schème d'une évolution finalisée.

La première de ces modalités, que l'on qualifiera de régime traditionnel, peut être analysé à partir des positions de Bossuet. Sa participation à la lutte contre les Réformés, qu'il comprend à tort ou à raison comme vecteur de propagation d'une temporalité dérégulée faute de tradition légitime, l'a conduit à développer une vision traditionnelle de la temporalité, que l'on trouve par exemple à l'œuvre dans le *Discours sur l'histoire universelle*. Ce texte peut être lu comme l'une des formulations paradigmatiques du régime traditionnel de temporalité. Ses notions opératoires essentielles sont les notions d'origine, de perpétuité, de tradition et d'unité. L'origine, à la différence de la notion de commencement, est une notion à la fois factuelle et normative: elle représente le moment de donation de vérité auquel il convient de rester fidèle. L'histoire, dès lors, peut et doit être comprise comme ordre de la tradition, ordre du respect de l'origine. Connaître l'histoire consiste alors à ramener le désordre apparent du cours historique à l'unité normée de la tradition. Car la pérennité de l'origine est assurée par le travail de l'Esprit, garant de l'unité de l'histoire, unité accessible à qui sait voir comme le rappelle le *Sermon sur la Providence*.⁸

Pour ce régime traditionnel de temporalité⁹ la fidélité à la tradition, à l'origine qui la fonde est la règle, l'unité de l'histoire illustrant la gloire de l'origine. Il faut, par conséquent, savoir s'orienter dans l'histoire en y décelant l'ombre portée de l'origine, vectrice d'unité originaire; il faut aussi savoir, le cas échéant, participer à la préservation de cette unité en œuvrant à l'extermination de l'hérésie, c'est-à-dire à la condamnation de toute nouveauté. Goûter le style de Bossuet ne doit pas faire oublier sa participation

⁸ Au début de ce *Sermon*, Bossuet se sert des anamorphoses picturales en vogue à son époque pour décrire l'état de confusion de celui qui perd le sens de l'origine, livré alors à « la disposition des choses humaines, confuse, inégale, irrégulière », Bossuet (1997, 116). Voilà à quoi sont condamnés ceux qui affirment « Non est Deus », ceux qui ont perdu tout point d'Archimède.

⁹ Piqué (2004), chapitre 1 pour une analyse plus détaillée des positions de Bossuet.

à la préservation de l'ordre de l'histoire dont eurent à souffrir les réformés de son temps.

Dans ce contexte tout à la fois théorique et théologique, caractérisé par l'unité et la pérennité, la crise n'est que l'indice d'un dérangement temporaire condamnable. Dont le sens, qui peut éventuellement participer d'un dessein divin pédagogique, ne sera jamais que dérivé et second. Jamais la crise ne pourra être un paradigme, ce serait accepter la victoire des libertins. Et le *Sermon sur la Providence* en annonce le risque ultime: accepter de perdre de vue l'unité de l'Eglise, accepter de ne plus chercher les traces unitaires de l'origine dans l'histoire par l'intermédiaire de l'Eglise catholique (catholique, c'est-à-dire universelle étymologiquement), ce serait vivre dans un monde sans Dieu en acceptant une histoire en crise, tout à la fois éclatée et désorientée. Ce serait se perdre et ne plus percevoir "l'ordre du monde"¹⁰.

Un tel primat de l'unité et de la pérennité de l'histoire se retrouvera également dans le paradigme qui va succéder, à partir du Siècle des Lumières, à ce modèle théologique. Notre objet, ici, ne consistant pas à analyser l'inertie du paradigme traditionnel, nous ne ferons qu'évoquer l'hypothèse selon laquelle les discours ultérieurs sur l'histoire (habituellement présentés sous le vocable, ambigu, de "philosophie de l'histoire") continueront de privilégier le même paradigme unitaire, unifiant et ordonné, excluant par là même de penser, positivement et pour elle-même, la crise¹¹.

Nous retiendrons deux points de cette hypothèse. D'abord, si le primat de l'unité persiste (et si donc la crise ne peut être comprise que par ce prisme, qui en limite drastiquement le sens et la fonction), la logique des régimes de temporalité historique change. Ce n'est plus l'origine qui règle et fonde dogmatiquement l'unité de l'histoire, mais le principe d'une idée chez Kant, le principe dialectique chez Hegel et Marx. L'unité de l'histoire est donc moins originaire que fonction d'une évolution finalisée ou d'un développement dialectique. Ce changement de perspective théorique permet une analyse plus complexe de la notion de crise. La justification théorique différant, la crise peut alors avoir un sens qu'elle n'avait pas chez Bossuet. Chez Hegel et Marx en particulier, son intégration dans une logique dialectique lui confère incontestablement un sens nouveau, fonction de cette intégration dialectique. Mais, deuxième point que nous retiendrons, un fait théorique demeure, le sens de l'histoire ne peut advenir, à terme, que dans et par une unité, unité certes d'un nouvel ordre

par rapport à l'ordre théologique de Bossuet¹². L'intégration de la crise, pour être réfléchie et non plus dogmatique, produit toujours une unité de l'histoire et n'en demeure pas moins prégnante. L'histoire n'ayant de sens qu'à pouvoir être finalisée ou dialectisée, récapitulée, la crise n'a de sens, dans cette logique, qu'à permettre donc son dépassement dans une fin qui la subsume, la dépasse et lui confère son sens, sinon limité du moins situé. Même s'il ne saurait s'agir d'égaliser les analyses de Bossuet d'une part, de Kant, Hegel et Marx d'autre part, il nous est apparu légitime de les réunir, du point de vue de l'analyse de la crise qui est le nôtre, parce qu'ils relèvent tous, au-delà de leurs différences évidentes, d'une indexation (fût-elle dogmatique, régulatrice ou dialectique) de la temporalité sur l'unité (fût-elle originaire, postulée ou produite rétrospectivement).

Le mode de pensée de la crise dépend donc du paradigme du temps historique. Penser le temps comme pérennité originaire, comme évolution finalisée ou comme développement inscrit l'histoire dans un paradigme unifié, ordonné et stable, au sein duquel la crise ne saurait avoir le sens que nous cherchons à circonscrire. Penser la crise, reconnaître le caractère instable, ouvert du temps historique a comme réquisit de changer de paradigme. Les notions de rupture et de discordance sont les symptômes d'un tel changement.

2. Rupture et discordance

Sans chercher ici à expliquer les raisons, conditions et conjonctures de la mise en crise du régime pérenne de temporalité historique, nous identifions deux signes du changement de régime qui a conduit à l'avènement d'une nouvelle représentation du temps historique, représentation pour laquelle la notion de crise prend une toute autre et nouvelle signification.

Premier signe de la crise du régime pérenne, la notion de rupture. On l'a précisé plus haut, la pérennité et la continuité ont longtemps représenté des caractéristiques indépassables du temps historique. Les ruptures et les nouveautés étaient appelées à être dénoncées au nom de la fidélité à la tradition et à l'origine. Dans la société qui est la nôtre, qui valorise tant l'innovation, cette disqualification normative de la nouveauté est particulièrement difficile à comprendre. Mais, au Grand Siècle, qualifier les réformés de novateurs équivalait à les condamner ipso facto. L'événement de la Révolution française va introduire, dans les faits et dans la théorie, une

¹² Kant, par exemple, prend soin de préciser que ses analyses ne sont nullement dogmatiques mais qu'elles relèvent d'un ordre régulateur.

nouvelle façon de comprendre et appréhender nouveauté et rupture. Dans ce nouveau cadre, dans ce nouveau régime de temporalité, la crise trouvera une place qui ne pouvait être la sienne auparavant.

L'œuvre d'A. de Tocqueville nous servira pour repérer le bouleversement révolutionnaire et en apprécier les attendus théoriques. C'est dans l'Introduction de *De la démocratie en Amérique* que Tocqueville souligne l'effet bouleversant que constitua le choc de la rupture de la Révolution française¹³. La perception d'un tel bouleversement s'est en partie estompée, précisément parce que les attendus d'un régime continu de temporalité nous sont désormais largement étrangers; mais le choc de la rupture révolutionnaire, Tocqueville insiste assez sur ce point, contribua à l'avènement d'un monde nouveau, étranger aux coordonnées du monde ancien. Il n'y a chez lui aucune dénégation de la crise, aucune tentation d'en effacer les effets dans un projet proprement réactionnaire. Avec Tocqueville, disparaît la représentation d'une temporalité historique pérenne et continue. La crise, la rupture sont reconnues comme des faits incontournables, qu'il convient de penser avec de nouveaux mots¹⁴.

Pour autant Tocqueville reste prudent quand il s'agit de prévoir ou prédire ce que sera le nouveau régime de représentations de la société qui advient. La crise fut un événement décisif, est-elle pour autant devenue un principe heuristique durable? Certes, la reconnaissance du caractère inactuel de tout projet de retour en arrière constitue bien une indication du renoncement à l'idée de régime pérenne. Mais rien n'est dit du statut de la crise dans le régime qui advient. Des indices permettent toutefois de penser que la crise est appelée à devenir une caractéristique essentielle; nous ne retiendrons qu'un seul exemple, l'analyse du nouveau rapport entre générations¹⁵. De telle sorte qu'il nous faut désormais affronter la "perpétuelle agitation"¹⁶ qui caractérise le monde. La reconnaissance de la crise comme nouvelle représentation du temps historique est en marche.

L'œuvre d'H. Arendt va achever d'articuler les notions de rupture et de crise. La Préface à *La crise de la culture*¹⁷ est suffisamment connue pour

¹³ On connaît les analyses célèbres de l'Introduction soulignant cette « immense confusion »: « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres ».

¹⁴ « La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir puisque je ne peux la nommer », Tocqueville (2012, I, Introduction).

¹⁵ Tocqueville les analyse en soulignant que, désormais, « Chez les nations démocratiques, chaque génération nouvelle est un nouveau peuple », Tocqueville (2012, II, I, 13).

¹⁶ Tocqueville (2012, II, I, 5).

¹⁷ Il faut rappeler que le titre anglais de ce recueil est *Between past and future*, attirant davantage l'attention du lecteur sur ce qu'Arendt appelle « la brèche », sur les questions

que nous ne puissions qu'en rappeler brièvement les termes. A partir d'une citation de R. Char ("Notre héritage n'est précédé d'aucun testament"), Arendt y construit une réflexion sur la "brèche entre le passé et le futur" (titre de la Préface), réflexion pour laquelle la référence à Tocqueville est centrale, citée et revendiquée. Mais Arendt va plus loin que le constat tocquevillien en faisant de la brèche une sorte de prédicat anthropologique: "l'homme [...] vit toujours dans l'intervalle entre le passé et le futur, le temps n'est pas un continuum"¹⁸. Le plan de l'analyse n'est plus seulement historique ou sociologique, il devient anthropologique. Ce qui est en jeu c'est bien la condition de l'homme: "cette brèche [...] n'est peut-être même pas une donnée historique mais va de pair avec l'existence de l'homme sur terre"¹⁹.

La rupture du continuum historique ne concerne donc pas seulement des événements historiques ou politiques²⁰, mais bel et bien la condition humaine. La natalité place les sociétés humaines en situation de crise à chaque génération. Dans un article de *La crise de la culture* symptomatiquement intitulé "La crise de l'éducation", Arendt fait de ce phénomène de natalité le ressort de la crise. Citant Hamlet, "Le temps est hors de ses gonds", elle y analyse la situation de crise que connaît l'éducation, plus encore dans une société marquée par l'abandon de la normativité traditionnelle. La rupture est systémique, la crise devient un état et pas seulement un événement rare, circonscrit et inscrit dans un contexte singulier.

Nous avons annoncé deux signes de remise en cause du régime de continuité pertinents quant à l'analyse du statut de la crise. Venons-en au second, la discordance.

Là où la rupture remet en cause l'unité diachronique de l'histoire que le régime de pérennité prétend fonder, la discordance s'en prend à l'unité synchronique, éphémère en quelque sorte. L'analyse de la discordance des temps va nous amener à un tout autre corpus que ceux croisés jusqu'ici, le corpus des historiens et plus seulement celui des théoriciens ou philosophes²¹. Pour le régime pérenne il y a une sorte de réalité fractale, la systématité de l'histoire se reflétant dans l'unité d'une époque. La force de l'origine en est le garant, le travail de l'Esprit en constitue l'instrument opératoire pour la théologie catholique. Tel est l'enjeu de la reconnaissance de la discordance des temps: interroger et critiquer le schème unitaire et unifiant par le biais duquel l'histoire est analysée. Repérer, analyser et faire droit à la discordance des temps à l'échelle d'une société ou d'une époque, c'est changer de régime ou de paradigme, c'est reconnaître que le temps

relatives aux régimes de temporalité que ne le fait le titre français.

historique n'est pas plus unifié synchroniquement qu'il n'est un continuum diachronique.

Récemment C. Charle a souligné l'importance de cette notion de discordance²². Il l'analyse, par exemple, dans la divergence entre la représentation du temps des révolutionnaires de la première moitié du XIX^{ème} siècle et celle de leurs contemporains. Une telle non-contemporanéité renvoie à la "complexité" des sociétés, pierre de touche de l'impossibilité d'un "sens unifié et synthétique"²³. Ces analyses concernent le XIX^{ème} siècle; on pourrait être tenté d'en déduire la thèse d'une articulation forte entre discordance et modernité. Crise et discordance ne sont-elles pertinentes que pour notre époque et notre aire? Contre une telle circonscription, Arendt avait déjà attiré l'attention sur le ressort du diagnostic: "Du point de vue de l'homme, qui vit *toujours* dans l'intervalle entre le passé et le futur", la question est bien anthropologique, on l'a vu. Les références historiennes qui vont suivre aboutissent au même constat, par des logiques cependant plus historiennes. J. Le Goff, J.-C. Schmitt pour le Moyen-Âge, P. Vidal-Naquet pour l'Antiquité mettent en évidence que la discordance des temps n'est nullement la caractéristique exclusive d'une modernité tardive.

J. Le Goff a consacré plusieurs articles à la discordance des temps au Moyen-Âge²⁴. Ici encore comme pour Arendt, leur caractère désormais classique nous permettra de n'en retenir que les conclusions. À partir de l'analyse de la tension entre temps de l'Église et temps des marchands il souligne²⁵ que les représentations des catégories de pensée d'une société sont fonction d'une stratification (nous reviendrons sur ce terme) complexe, impossible à simplifier de manière unifiée, ou même duelle (à travers l'opposition stable entre cultures savante et populaire). La discordance est le résultat de la complexité stratifiée de la réalité sociale permettant de rendre compte de ce qui constitue, pour Le Goff, la principale caractéristique dont doit rendre compte l'historien, le changement²⁶.

À la suite de ces travaux, ceux de J.-C. Schmitt sont également attentifs à la complexité des époques. D'une production très riche et dense on retiendra deux séries de propositions. D'abord celles par lesquelles Schmitt souligne la complexité de toute société, c'est-à-dire le fait que coexistent toujours dans une même société "ordre et désordre"²⁷, particulièrement pour ce qui concerne les représentations de l'espace et du temps²⁸. On ne peut, on ne doit jamais réduire une époque à une série unique de représentations. Son diagnostic se fait plus aigu, ensuite, quand il prévient du risque de simplification consistant à figer cette complexité en une opposi-

tion simple entre culture folklorique et culture savante²⁹; il souligne l'importance de faire travailler les notions d'emprunt et de recomposition pour favoriser une analyse proprement complexe, dynamique des productions de la culture populaire, au-delà de toute classification réductrice autant qu'atemporelle³⁰. Le travail de l'historien ne vise donc pas à circonscrire une position à partir de laquelle il serait possible de stabiliser la représentation d'une époque ou d'une société. Les catégories du temps, entre autres, sont toujours complexes même à l'échelle d'une société, et même la prise en compte de la stratification ne permet pas d'en stabiliser et d'en systématiser définitivement la saisie.

La même attention à la complexité se retrouve dans les travaux de P. Vidal-Naquet, consacrés à la Grèce antique. Elle est au cœur, par exemple, de "Temps des dieux et temps des hommes"³¹ dans lequel il distingue les représentations du héros homérique, celles des premiers historiens, celles enfin des platoniciens. Veiller toujours à ne pas faire de l'Antiquité grecque un bloc trompeur; se méfier de "l'illusion organiciste" consistant à "traiter une civilisation comme une essence immuable"³². L'Avant-propos du recueil³³ revient conjointement sur la découverte, au contact de J.-P. Vernant, de l'analyse structurale comme instrument heuristique et sur la difficulté d'articuler textuel et social, formes de pensée et formes de société, social et imaginaire. "C'est leur jonction qui m'intéresse" précise-t-il, toujours attentif au risque du succomber à ce que Hegel appelait le "royaume serein des apparences amicales"³⁴, cette illusion d'une saisie stabilisée de l'ensemble stable que constituerait chaque civilisation, époque ou société. Car demeure toujours "l'opacité fondamentale du social", que nous comprenons comme résultat d'un ensemble instable de représentations. Contrairement aux approches classiques qui voient dans l'Antiquité grecque le modèle harmonieux d'une civilisation homogène, Vidal-Naquet ne cesse de traquer la complexité se nichant au sein même de cet ensemble bien plus instable que ne le pensent les antiquisants³⁵.

Pour finir cette analyse on notera qu'une toute autre tradition théorique a également contribué à faire de la discordance des temps un objet théorique. Ernst Bloch, dans *Héritage de ce temps*³⁶, construit la notion de *Ungleichzeitige*, que l'on peut traduire par "non contemporanéité", au croisement de ses lectures marxistes hétérodoxes et d'un héritage juif. En lien avec Bloch, W. Benjamin mais aussi G. Scholem (dans une veine plus religieuse) contribueront à souligner la complexité du temps historique

dont la discordance constitue l'un des symptômes majeurs³⁷. Le temps historique est travaillé par une multiplicité et une complexité remettant en cause sa prétention traditionnelle à la continuité et à l'unité.

La prise en compte de la discordance des temps met à distance l'hypothèse même d'ensembles historiques (qu'il s'agisse de civilisation, d'époque ou de société) qu'il serait possible de saisir et analyser de manière stabilisée et ordonnée. Participant d'une illusion organiciste dénoncée par Vidal-Naquet, cette hypothèse prolonge le paradigme du régime de pérennité: faire de l'histoire consisterait à rechercher le stable, l'organique, le systématique. L'histoire n'aurait ainsi de sens qu'à dégager des ensembles de sens caractérisés par leur stabilité et leur immutabilité. Le ressort n'est plus synchronique mais diachronique, mais le principe d'un sens stable demeure. À l'inverse les historiens cités, en cherchant à circonscrire la discordance des temps, changent de registre de temporalité en même temps qu'ils délimitent de nouveaux objets. Faire de l'histoire, écrire l'histoire consiste, à partir du fait majeur du changement, à être attentif aux contradictions que l'analyse des textes et des représentations pourra faire surgir, dès lors qu'on y est attentif. La discordance des temps devient alors le signe d'une instabilité propre aux sociétés humaines, au-delà ou en deçà de la voie anthropologique d'analyse identifiée chez Arendt.

À l'occasion d'une référence à J.-C. Schmitt a été évoquée la controverse concernant les modalités d'analyse des cultures populaires. Une grille d'analyse sociale permettrait-elle de rendre compte, à nouveau frais, de manière stabilisée de l'organisation sociale et de l'articulation des représentations qui la structurent? Se pourrait-il qu'il soit possible de montrer comment cette pluralité de représentations du temps n'est que l'effet réglable d'une dialectique entre catégories sociales, permettant de regagner l'espoir d'une vision sociale organique? Certes Vidal-Naquet nous avertit que "le social pur n'existe pas"³⁸, mais il va nous falloir examiner l'hypothèse d'une analyse de niveaux, analyse régulée et réglée à même de déjouer, en l'ordonnant, la complexité de la réalité sociale et historique. La crise, soit la reconnaissance de l'instabilité systémique de l'histoire, est-elle soluble dans la prise en compte d'une histoire sociale capable d'articuler les niveaux (économique, social, culturel) et les représentations dans leur multiplicité?

3. Niveau ou strate?

L'histoire sociale a pu constituer l'espoir d'un exercice stabilisateur de l'analyse historique, capable malgré tout de faire surgir des régularités au-delà de la complexité, des ruptures et des discordances; comme si le sens ne pouvait surgir que de l'unité et de la pérennité.

Les historiens cités dans les analyses qui précèdent font l'hypothèse inverse. L'objet de l'historien consiste à analyser et comprendre le changement. Lequel est l'effet d'une réalité historique et sociale foncièrement instable, complexe et en crise. Ruptures et crise constituent bien ce qu'il s'agit d'étudier, en rappelant sans cesse la diachronie ou le changement.

Il nous faut donc analyser le schème de l'histoire sociale. Un schème grâce auquel il serait possible d'unifier, d'intégrer et de relier de manière stable la diversité des représentations du temps que nous avons croisée dans les références aux travaux de Charle, Le Goff, Schmitt et Vidal-Naquet. Un schème grâce auquel la multiplicité, la complexité, le caractère non-organique d'une société et la crise seraient jugulés, apprivoisés et maîtrisés. C'est en revenant sur une des querelles importantes ayant agité les historiens dans les années 1980-1990 que nous pourrions avancer, en présentant les enjeux et attendus du *cultural turn* dans sa prétention à dépasser les simplifications dénoncées de l'histoire sociale, en particulier dans sa version française, labrousienne. Nous devons alors choisir entre le modèle du niveau et le modèle de la strate, au sein seul duquel la crise peut prendre tout son sens.

Roger Chartier fut l'un des acteurs décisifs du *cultural turn*. Les révolutions méthodologiques dans le champ historique ont été nombreuses depuis un siècle, depuis que L. Febvre et M. Bloch fondèrent les *Annales*³⁹; le modèle d'analyse de l'histoire économique et sociale s'inscrit dans cette histoire. Un des rameaux de l'école des *Annales* fut dirigé par C.-E. Labrousse: centré sur l'histoire économique, il aboutit à créer un schème d'analyse pour lequel les *niveaux* économique, social et culturel s'emboîtent pour constituer l'ensemble hiérarchisé d'une société. Les temporalités de ces niveaux n'étant pas les mêmes, des crises régulières apparaissent, résultat d'un retard des niveaux déterminés (social puis culturel) par l'économie⁴⁰. Notons, mais là n'est pas ici l'essentiel, que dans ce modèle la crise n'est pas déniée comme dans le régime de pérennité; mais elle n'existe toutefois que comme dérèglement momentané. Ce modèle d'histoire économique et so-

³⁹ Pour une analyse plus détaillée voir Poirrier (2004).

⁴⁰ Pour une présentation synthétique par C.-E. Labrousse lui-même, Labrousse (1948). Voir aussi Borghetti (2005).

ciale, très prégnant en France de la fin des années 1950 à la fin des années 1960⁴¹, fut ensuite amendé par l'intérêt pour les mentalités, en montant de la cave au grenier pour reprendre une expression de M. Vovelle⁴² qui en fut un des grands promoteurs. Mais, c'est en tout cas là le reproche que lui fera R. Chartier, ce cadre continuera d'être réducteur sous l'effet de l'usage de la notion de niveau. Ce qui caractérise un niveau est d'être hiérarchisé et de fonctionner sur le mode de rapports déterminés. Le modèle du niveau reste donc tributaire d'un paradigme ordonné et systématique, pour lequel chaque chose se définit par son niveau, chaque niveau à sa place de telle sorte que l'ensemble de l'histoire, d'une époque, d'une société relève d'un tout stable et articulé de niveaux. Modèle pour lequel la crise, quand crise il y a, n'est qu'un moment de déséquilibre. R. Chartier circonscrit cet enjeu de manière très claire⁴³, l'usage paradigmatique de la notion de niveau conduit à une schématisation unificatrice, et partant déterministe et réductrice de l'histoire. L'avènement en France (mais aussi aux Etats-Unis) d'une histoire culturelle porteuse d'un nouveau programme de recherche sera le nom d'une approche alternative, attentive à la complexité de l'histoire et de ses temporalités.

À la notion de niveau peut alors se substituer, chez certains historiens, celle de strate. La différence conceptuelle est d'importance. Avant d'en venir, plus bas, à ses enjeux philosophiques et épistémologiques, commençons pour l'instant par souligner que, contrairement au niveau, la strate n'implique aucun schème de détermination. La strate existe en lien avec d'autres strates sans qu'il soit possible ou loisible de les articuler de manière déterminée et/ou univoque. D'ailleurs la strate relève d'un registre diachronique, là où le niveau mêle registre spatial et logique, favorisant par là un usage unifiant. On peut penser que le modèle de l'articulation libre de strates permettra de penser la crise là où l'emboîtement déterminé des niveaux mène à une vision organique et systématique. On peut ainsi soutenir que la strate est l'opérateur épistémologique de la discordance.

Denys Lombard est l'un des historiens qui fait l'usage le plus explicite de la notion de strate. Son terrain d'étude fut l'histoire de Java. Dès l'Avant-Propos de sa thèse⁴⁴ il utilise cette notion: de préférence à l'ordre chronologique, il a "privilegié la notion de strate", "présenté les différentes nébuleuses mentales dans l'ordre même où elles affleurent"⁴⁵ dans une

⁴¹ Voir, par exemple, les remarques critiques de Darnton, (1989, 332).

⁴² Vovelle (1980).

⁴³ Par exemple dans Chartier (1985).

⁴⁴ Lombard (1990)

⁴⁵ Ivi, 5.

sorte d'histoire à rebours (occidentalisation, double contact avec l'Islam et la Chine, culture indienne). Il s'agit d'un "ordre géologique"⁴⁶ qui nous permettra de mieux analyser les divers terrains qui composent le présent paysage"⁴⁷. La suite de l'Avant-Propos mobilise encore les notions de processus et de strate à nouveau. Un tel usage laisse entrevoir une vision dynamique de la réalité sociale et historique. Les différentes strates composant la société javanaise interagissent en fonction des circonstances et conjonctures sans qu'aucun loi puisse en établir une règle générale. Les différentes strates composant l'histoire de Java vont jouer différemment en fonction des conjonctures. Aucune n'annule les autres, aucune ne disparaît; elles forment toutes un ensemble singulier, non hiérarchisé, dont l'unité reste complexe et irréductible à l'une de ses parties.

D'autres historiens mobilisent également ces notions de strate et de stratification⁴⁸. J. Le Goff par exemple dans "Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne?"⁴⁹. Il y repère des stratifications culturelle et sociale qui ne correspondent pas, cette non-coïncidence dessinant le cadre de l'analyse des transformations de la société mérovingienne. Plus tard, dans "Anthropologie et histoire"⁵⁰, il décrira la société médiévale comme multipolaire (et non seulement double) et interactionnelle (non soumise à des flux univoques). Enfin⁵¹, pour C. Geertz le travail de l'ethnologue consiste à traiter des structures de significations qui sont multiples, complexes et irrégulières⁵², dessinant de la sorte les objectifs de la description dense (*thick description*). Pour définir les caractéristiques de cette dernière, il distingue la description mince (*thin description*), par exemple celle des behavioristes, pour souligner combien la description dense tient à la prise en compte d'une "hiérarchie stratifiée de structures significantes"⁵³. Ces structures de signification jamais ne peuvent

⁴⁶ Nous reviendrons, en analysant Cuvier plus bas, sur cette référence géologique.

⁴⁷ Lombard (1990, 5).

⁴⁸ Nous concentrant sur les travaux d'historiens, nous laissons de côté les analyses proprement sociologiques de la stratification sociale, voir par exemple Cherkaoui (2003).

⁴⁹ Le Goff (1967b).

⁵⁰ Le Goff (1989); il cite, à l'appui de ses remarques, les travaux de J.-C. Schmitt et d'A. Gourevitch.

⁵¹ Les références historiennes faites ici sont loin d'être exhaustives; on pourrait citer également Thompson (1988), même si la notion de strate n'y est pas explicitement employée.

⁵² Il faudrait insister sur cette caractéristique essentielle: elle signifie que la multiplicité ne produit pas un ensemble stable dont les différents éléments s'emboîtent ou se déduisent les uns des autres. L'irrégularité résulte d'une irréductibilité qui explique la complexité de l'ensemble considéré.

⁵³ Geertz (1998).

être réduites ou déduites les unes des autres, dessinant un univers social et historique irrémédiablement pluriel. C. Geertz n'est pas historien, mais ses analyses ont profondément influencé les travaux de R. Darnton⁵⁴, nourrissant en particulier ses critiques à l'égard d'une histoire sociale française jugée précisément trop unifiante et déterministe, critiques déjà évoquées précédemment.

4. Le modèle de la strate

Nous avons distingué les deux notions méthodologiques de niveau et de strate avant d'illustrer quelques usages de cette dernière. Les remarques qui vont suivre, consacrées d'abord à Georges Cuvier, vont nous permettre, à travers son étude généalogique, d'en souligner la singularité et les attendus épistémologiques.

Entre la toute fin du XVIII^{ème} siècle et le premier tiers du XIX^{ème} siècle, Cuvier occupa en France une position centrale, tant institutionnelle et politique que scientifique⁵⁵. Il fut, et nous nous concentrerons sur ce champ pour nous décisif, l'inventeur de la stratigraphie: la Terre est composée de couches de roches différentes qui se sont déposées au fur et à mesure de son histoire, couches que l'on peut spécifier et dater. Le repérage des différences entre ses couches (nature des roches, taille etc.) permettra à Cuvier de dater les fossiles qu'on y retrouve⁵⁶; elle permet aussi de comprendre les phénomènes de torsion, le processus de formation des montagnes, le mécanisme des éruptions volcaniques etc. Il s'agit là d'une révolution paradigmatique fondamentale ayant donné lieu à l'une des étapes importantes voire décisives de constitution de la science géologique. Toutefois, au-delà même de son usage géologique, ce modèle stratigraphique est très heuristique et singulier. Il permet de rendre compte et d'analyser des situations dans lesquelles une multiplicité est prise en charge théoriquement sans qu'aucun de ses éléments ne puisse apparaître de manière univoque comme déterminant. La logique de fonctionnement de cet ensemble ne résulte donc en aucun cas d'une logique déterministe, mais du libre jeu d'interactions entre ses éléments. Interactions qui renvoient, dans chacune

⁵⁴ Voir en particulier Darnton (1989).

⁵⁵ Dhombres (1989), Guillo (2003).

⁵⁶ Cet enjeu de la nouvelle science stratigraphique est essentiel pour l'époque. Cuvier put alors, définitivement, établir les principes d'extinction des espèces et d'historicité de la Terre en étant capable d'identifier et dater les strates dans lesquelles étaient retrouvés les fossiles d'espèces disparues.

de leur singularité, à leurs conditions, puisqu'aucune règle ne permet de réduire la complexité de ces relations.

La stratigraphie va de pair avec le catastrophisme. Cuvier fut en effet l'auteur d'un *Discours sur les révolutions de la surface du globe, et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal*⁵⁷, dans lequel il établit le principe d'une histoire de la Terre, d'une histoire donc de ce qui passait alors pour anhistorique, soit la forme même de la Terre et de ses continents. Dans ce livre, mais son titre l'indique assez, il insiste sur les révolutions qu'a subies la Terre sous forme de tremblements de terre et autres "catastrophes", autre terme retenu par Cuvier. L'utilisation du vocable de "révolution" quelques années après 1789 n'est pas anodin, même si Cuvier ne fut pas, loin s'en faut, un ardent révolutionnaire. Mais l'essentiel est ailleurs, dans l'acceptation que l'histoire, des hommes mais aussi de la Terre donc, ne relève pas d'un continuum. Elle résulte de discontinuités, de révolutions dont, géologiquement, rendent compte les interactions des strates. Avec Cuvier nous trouvons ainsi articulées les notions de strate, de révolution, de discontinuité et donc de crise. L'histoire n'est pas conçue comme un continuum (originaire ou finaliste), ne relève pas d'une logique de l'ordre et de l'équilibre mais résulte d'interactions entre strates. Même si Cuvier continue de penser, entre les crises, le retour d'équilibres gouvernés par des lois pérennes (les révolutions n'entraînent pas le surgissement de nouvelles causalités et une nouvelle épistémologie), nous le lirons toutefois comme lieu théorique important pour l'appréciation d'une nouvelle représentation du temps historique.

Au-delà du caractère disciplinairement circonscrit des analyses de Cuvier, la référence sur laquelle se terminera notre contribution fait de la strate un schème d'analyse fondamental, dont les enjeux ont un enjeu général. C'est à la fin de *l'Institution imaginaire de la société*⁵⁸ que C. Castoriadis fait intervenir la notion de strate, ou plutôt de stratification irrégulière de la réalité. Il développera l'analyse de cette notion dans *les Carrefours du labyrinthe*⁵⁹, en en soulignant l'enjeu fondamental: la réalité socio-historique ne peut être considérée comme un ensemble d'ensembles au sein desquels chaque événement trouverait place et sens de manière systématique et pérenne. La critique qu'il entreprend des philosophies héritées, caractérisées par le paradigme de la détermination, repose sur la reconnaissance du caractère irrégulier de la stratification. Les attendus de cette proposition sont à la fois épistémologiques, historiques et politiques. La réalité, qu'elle soit

⁵⁷ Cuvier (1985).

⁵⁸ Castoriadis (1975).

⁵⁹ Castoriadis (1978).

physique ou sociale et historique, n'est en effet jamais appréhendable de manière définitive et stabilisée. Rejoignant les théories de la complexité, sans en adopter toutefois la généalogie ou les termes, Castoriadis construit une philosophie à même de prendre en charge un monde dont la caractéristique principale est le Chaos: "l'être est abîme, sans fond"⁶⁰, il n'est jamais que ce sur quoi s'échafaudent, s'étayent pour utiliser le vocabulaire de Castoriadis, des institutions de sens qui jamais ne peuvent prétendre à une saisie exhaustive, fixe et systématisée de la réalité. Au-delà de ses implications épistémologiques, un tel paradigme offre l'occasion théorique de penser conjointement la crise et la démocratie. Le sens que collectivement nous donnons au monde dans lequel nous vivons, sens construit, imaginé sans qu'il soit possible de le déduire d'une nature, n'en constitue qu'une institution possible. Le propre du temps démocratique, pour le meilleur et pour le moins bon, consiste à rester fondamentalement ouvert, instable même s'il donne lieu également à des moments de stabilisation que l'histoire a précisément vocation à étudier rétrospectivement sous le nom d'époque. Le propre du temps historique consiste quant à lui à excéder toujours les prétentions au continuum, que les tenants des origines ou des fins cherchent à lui imposer, en pensant la relation ouverte entre désordre et ordre, entre crise et époque. La crise, on le comprend, n'est plus ce qu'il faut conjurer, pour devenir l'indice de la capacité humaine à instituer, de manière lucide et concertée, le sens du monde.

Analyser la crise nous aura conduit à interroger son caractère paradigmatique. Dans un sens plein et entier la crise impose de repenser le régime de temporalité pour s'abstraire de ses modalités traditionnelle ou évolutionniste. Les historiens auxquels nous avons fait référence auront mis en évidence la dimension irrémédiablement complexe de la réalité historique et sociale dont témoigne la discordance des temps et dont la crise est le symptôme ontologique si l'on suit les propositions de Castoriadis. Elle illustre le caractère irrégulier de la réalité historique dans laquelle nous vivons, résultat de stratifications sociales irréductibles, résultat aussi d'une historicité complexe et composite avec laquelle nous devons composer. En nous privant de tout espoir de point fixe un tel diagnostic peut effrayer; mais la reconnaissance de la crise ne peut que miner l'espoir d'une stabilité pérenne autant réconfortante qu'illusoire.

⁶⁰ Castoriadis (1986, 219).

Bibliographie

- Arendt H. (1989) [1961], *La crise de la culture*, Paris: Gallimard.
— (2013) [1963], *Essai sur la révolution*, Paris: Gallimard.
— (2002) [1951], *Les origines du totalitarisme*, Paris: Gallimard.
- Bensaïd D. (1995 a), *Marx l'intempestif*, Paris: Fayard.
— (1995 b), *Discordance des temps*, Paris: éditions de la Passion.
- Bloch E. (1978) [1969], *Héritage de ce temps*, Paris: Klincksieck.
- Borghetti M.N. (2005), *L'œuvre d'Ernest Labrousse. Genèse d'un modèle d'histoire économique*, Paris: éditions de l'Ehess.
- Bossuet J. (1997) [1662], *Sur la Providence*, in *Sermons et Oraisons funèbres*, Paris: Points Seuil.
- Castelli-Gattinara E. (1998), *Les inquiétudes de la raison. Epistémologie et histoire en France dans l'entre-deux guerres*, Paris: Vrin-Ehess.
- Castoriadis C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Le Seuil.
— (1978), *Les Carrefours du labyrinthe*, série de 6 recueils d'articles parus entre 1978 et 1999, Paris: Le Seuil.
— (1986), *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris: Le Seuil.
- Charle C. (2011), *Discordance des temps. Une brève histoire de la modernité*, Paris: Armand Colin.
— (2013), *Entretien avec Christophe Charle*, in L. Bantigny et Q. Deluermoz, *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 1, 117.
- Chartier R. (1985), *Dialogue à propos de l'histoire culturelle*, in P. Bourdieu, R. Chartier et R. Darnton, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59.
- Cherkaoui M. (2003), *Stratification sociale et niveaux de réalité*, in *Histoire et théorie des sciences sociales*, Genève: Droz.
- Cuvier G. (1985) [1825], *Discours sur les révolutions de la surface du globe, et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal*, Paris: C. Bourgeois.
- Darnton R. (1989), *Le grand massacre des chats: attitudes et croyances dans l'Ancienne France*, Paris: Fayard.
- Derrida J. (2002), *Marx & Sons*, Paris: Galilée.
- Dhombres N. et J. (1989), *Naissance d'un nouveau pouvoir: sciences et savants en France 1793-1824*, Paris: Payot.

- Dewey J. (2016) [1909], *L'influence de Darwin sur la philosophie*, in *L'influence de Darwin sur la philosophie*, Paris: Gallimard.
- Eslin J.-C. (1996), *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, Paris: Michalon.
- Geertz C. (1998) [1973], *The thick description, The interpretation of cultures*, 1973, New-York: Basic books; trad. fr. A. Mary dans "Enquête", 6, 1998.
- Hartog F. (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris: Le Seuil.
- Hazard P. (1989) [1935], *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris: Fayard.
- Kant E. (1990) [1784], *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris: GF-Flammarion.
- Koselleck R. (1979), *Le règne de la critique*, Paris: éditions de Minuit.
- Labrousse C.-E. (1948), *1848-1830-1789. Comment naissent les révolutions*, in *Actes du congrès historique du centenaire de la Révolution de 1848*, Paris: PUF.
- Le Goff J. (1977b) [1960], *Au Moyen-Âge: temps de l'Église et temps du marchand*, repris dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris: Gallimard.
- (1977a) [1963], "Le temps du travail dans la crise du XIV^e siècle: du temps médiéval au temps moderne", repris dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris: Gallimard.
- (1986), *Le changement dans la continuité*, in "Espaces Temps", 34-35.
- (1967), *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, in "Annales ESC", 4.
- (1989), *Anthropologie et histoire*, in J. Le Goff, J. Berlioz et A. Guerreau-Jalabert (eds.), *Histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Paris: Le Seuil.
- Lombard D. (1990), *Le Carrefour javanais: essai d'histoire globale*, Paris: éditions de l'Ehess.
- Löwy M. (2010), *Juifs hétérodoxes. Messianisme, romantisme, utopie*, Paris: éditions de l'Éclat.
- (2001) *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, Paris: PUF.
- Guillo D. (2003), *Les figures de l'organisation. Sciences de la vie et sciences sociales au XIX^e siècle*, Paris: PUF.
- Marx K. (1972) [1857], *Introduction à la critique de l'économie politique*, trad. fr., Paris: Editions sociales.
- Piqué N. (2004), *De la Tradition à l'histoire*, Paris: Champion.
- Poirrier P. (2004), *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris: Le Seuil.

- Revault d'Allonnes M. (2012), *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris: Le Seuil.
- Schmitt J.-C. (1983), *Présentation*, "Médiévales", 4, *Ordre et désordre*.
- (2002) [1984], *Temps, folklore et politique au XII^{ème} siècle*, repris dans *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris: Gallimard, 2002.
- (1976), "Religion populaire" et culture folklorique, "Annales ESC", 5.
- (1979), *Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris: Gallimard.
- Thompson, E-P. (1988) [1963], *La formation de la classe ouvrière*, trad. fr., Paris: Le Seuil.
- Tocqueville A. de (2012) [1835-1840], *De la démocratie en Amérique*, Paris: Robert Laffont,
- Vidal-Naquet P. (2005b) [1960], *Temps des dieux et temps des hommes*, in *Revue de l'histoire des religions*, janv.-mars 1960, repris dans Vidal-Naquet (2005a).
- (2005c) [1960], *Epaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche*, avec C. Levêque, "Zeitschrift für Alte Geschichte", repris dans Vidal-Naquet (2005a).
- (2005a) [1981], *Le chasseur noir*, Paris: La Découverte.
- Vovelle M. (1980), *De la cave au grenier*, Québec: Serge Fleury.

Un gioco di specchi: il “fantasma” della crisi nella Teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann

Eugenia Gaia Esposito

A Game of Mirrors: The ‘Ghost’ of Crisis in Niklas Luhmann’s Social Systems Theory

Abstract: The article reconstructs the articulations that the concept of crisis (not) assumes within Niklas Luhmann’s Social systems theory. What is investigated is precisely the absence of a configuration of the phenomenon of crisis within the theory, which is the result of the general approach that Luhmann chooses to give it. In the first paragraph there is an analysis of the Social systems theory, where the notion of complexity is the pivotal concept. The discussion of the key concepts of Luhmann’s theory is necessary in order to understand the reasons behind the gap. In the second paragraph the problem of the lack of the tematization is addressed: the theoretical void concerning the crisis comes directly from the tendency, which Luhmann recognizes in the social system, to operate obsessively in view of its own preservation, a condition that has prevented the analysis of those moments of rupture that derail from a usual order. These positions are explored by comparing Luhmann’s model with other versions of systems theory, in particular that developed by the philosopher Edgar Morin. Such an approach makes it possible to identify the elements that have inhibited the probing of the problem of social crisis. In the last section the notion of reflexivity is examined, because this concept seems to be able to give a conclusive meaning to the discussion. The notion of reflexivity informs the whole of systemic theory and it is one of the main reasons why the crisis does not receive theoretical relevance within it: by interpreting social life through the criterion of reflexivity, Luhmann understands social reality itself as a linear concatenation of operations that exclusively pursues the aim of stability.

Keywords: Crisis; Niklas Luhmann; Social Systems Theory; Complexity; Stability.

1. Introduzione

Quando si parla di crisi in relazione alla teoria dei sistemi sociali ci si riferisce a un momento di instabilità e disequilibrio, ossia a un evento che deraglia rispetto all’ordine interpretato dalla teoria sociale di Luhmann, il quale ha descritto i processi che si attivano all’interno dei sistemi socia-

* Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Scienze Politiche
(eugeniagaia.esposito@uniroma1.it, ORCID: 0000-0002-7900-2097).

li complessi. La funzione esegetica riconosciuta alla sua teoria non riesce tuttavia ad espletarsi sul fronte precipuo della crisi: una teoria della società elaborata secondo i criteri assunti da Luhmann mostra di poter *solo* integrare una teoria delle crisi sociali, dal momento che non è in grado di fondarla analiticamente. Affinché questo limite sia chiaro, saranno ricostruiti i concetti fondamentali della teoria: in assenza di una simile ricognizione non potrebbero essere comprese le ragioni della lacuna di cui si discute.

Le crisi sono, all'interno del modello sistemico, problemi di controllo che si verificano quando l'incremento di complessità sociale non può più essere gestito entro l'ambito di possibilità prescritto dal principio organizzativo. La tenuta del sistema risulta così minacciata dall'aumento di complessità, cioè dall'accrescimento di disordine, che mette a rischio la sua coesione sociale. Al pericolo della propria dissoluzione il sistema risponde, secondo Luhmann, attivando il meccanismo dell'autoriproduzione, ossia dell'*autopoiesi*, che gli consente omeostaticamente di conservare il proprio equilibrio. L'incremento di complessità corrisponde ad una proliferazione incontrollata di alternative (possibilità di esperienza): la selezione di queste da parte del sistema permette una riduzione della complessità interna che implica, a sua volta, una rigenerazione della stessa. L'esercizio ricorsivo di questa operazione garantisce che il sistema sopravviva senza attraversare "irrigidimenti". In questo modo l'elemento crisogeno, dopo aver mostrato in forma indeterminata il proprio potenziale irritativo, scompare dietro la sua automatica "risoluzione".

Lo spettro dell'entropia rende, come vedremo, il sistema un essere-per-la-morte, costantemente ossessionato dal pericolo della propria disgregazione. Ciò fa sì che una determinata routine procedurale si attivi, senza variazione alcuna, ogniqualvolta compaia una "soglia critica". Questa soglia coincide con una linea di frontiera mobile che, se regolarmente demarcata, si pone essenzialmente come confine fra sistema e ambiente. La crisi mostra di essere, in questo senso, già assimilata dal sistema sociale, condizione che non può che renderla una mera minaccia. L'ipotesi che qui si intende vagliare è pertanto quella secondo cui la crisi non riceva alcuna configurazione all'interno dell'edificio teorico luhmanniano, rimanendo a questo sottesa: l'avvento del rischio (rischio di disordine) rappresenta per il sistema un'occasione per affermare le proprie capacità di omeostasi, ossia per agire in vista della propria autoconservazione. La crisi risiede esclusivamente nella minaccia per la sopravvivenza, e per questo resta sprovvista di una vera identità critica.

Luhmann, allora, sembra non offrire strumenti idonei a rappresentare la crisi come fenomeno incisivo: egli coglie gli aspetti irritativi e potenzial-

mente catastrofici della crisi, ma non affronta il momento peculiare del suo dispiegarsi, circostanza che impedisce di conseguenza lo scandaglio dei suoi effetti. Dall'evento crisogeno possono, infatti, scaturire fenomeni di paralisi a cui non sempre il sistema ha la capacità di rispondere in modo adeguato. Contestualmente, la portata di questi effetti è sovente tale da sollecitare una riconfigurazione dell'ordine sistemico, aspetto che Luhmann invece è impegnato a scotomizzare *tout court*. L'eventualità che la crisi possa fungere da fattore di ripensamento complessivo del sistema non è affatto contemplata.

La mancata tematizzazione della crisi da parte della teoria dei sistemi sociali risponde, in ultima istanza, a una esigenza più ampia che si estrinseca nella tendenza a concepire il divenire sociale in termini di progressione lineare. La vita sociale è equiparata alla ripetizione di un paradigma che, mai diverso da sé, pretende di interpretare in modo olistico ogni aspetto dell'agire sociale stesso.

2. Complessità sistemica

Penetrare nell'apparato concettuale luhmanniano non è un'operazione semplice; prima di affrontare il tema della crisi, sarà pertanto necessario chiarire alcuni dei concetti fondamentali della Teoria dei sistemi sociali di Luhmann, la cui comprensione è imprescindibile.

L'operazione che il sociologo tedesco compie consiste nell'applicare alla società la teoria generale dei sistemi elaborata dal biologo Ludwig Von Bertalanffy. Nel farlo desume elementi dalla cibernetica di Ashby e dagli studi di epistemologia genetica condotti in primo luogo da Maturana e Varela. Luhmann, risentendo della teoria sociologica sistematica di Talcott Parsons (di cui, insieme a Jürgen Habermas, subisce il fascino), persegue così l'intento di fare della sociologia una disciplina scientifica che, al pari delle altre, produce nuove conoscenze a ritmi elevati.

I concetti di *sistema* e *ambiente* sono i primi da spiegare, poiché è sulla relazione tra questi che si fonda la teoria sistemica, qualunque siano le sue declinazioni particolari. Conformemente all'approccio seguito nell'ambito degli studi menzionati, la teoria dei sistemi sociali non offre una definizione concreta del concetto di sistema, che è invece spiegato attraverso il richiamo alla connessa nozione di ambiente, o meglio attraverso la differenza da questa. La differenza tra sistema e ambiente muove dalla differenza *dentro/fuori*, dal momento che il sistema è pensato come uno spazio interno e l'ambiente come area circostante. L'ambiente rappresenta tutto

ciò che il sistema non è ed è condizione ineliminabile per l'esistenza dello stesso: il sistema non esiste senza il suo ambiente e l'ambiente non esiste in mancanza di un sistema cui si riferisce. Ciò implica che non vi siano solo diversi sistemi ma anche, per ciascuno di essi, un diverso ambiente¹:

L'ambiente è una realtà che sussiste in relazione al sistema. Ogni sistema esclude solo se stesso dall'ambiente, per cui l'ambiente è specifico di ciascun sistema e anche l'unità dell'ambiente è costituita a partire dal sistema. Un ambiente è soltanto un *pendant* in negativo di un sistema [...]. È lecito affermare, perciò, che un riferimento indeterminato all'ambiente consente al sistema di *totalizzare se stesso*: l'ambiente è semplicemente 'tutto il resto'².

Ora, se l'esistenza del sistema è subordinata all'esistenza dell'ambiente (e viceversa), la differenza da questo permette la conoscenza stessa del sistema, che altrimenti non potrebbe essere compreso né osservato. Nella teoria dei sistemi conoscere significa infatti operare delle differenze, ossia individuare gli oggetti attraverso la loro separazione. In questo senso, il sistema si serve della distinzione dall'ambiente come orientamento per l'esecuzione delle proprie operazioni: l'ambiente, ma soprattutto la conservazione di una "distanza" da esso, definiscono l'identità del sistema. Per esteso, il sistema costituisce la differenza stessa, esso è la differenza tra sé e l'ambiente. Quello di Luhmann è un lavoro di innesto che esegue sostituendo la differenza tutto/parti con la meno tradizionale sistema/ambiente. La prima, infatti, è secondo Luhmann inefficace per spiegare la composizione interna di un sistema complesso, con le sue variabili intrinseche.

Il sistema è legato al suo ambiente da un vincolo differenziale mobile, che si alimenta delle relazioni che si ingenerano tra gli elementi del sistema. La divisione tra elemento e relazione è il modo attraverso cui è possibile indagare, prima del suo funzionamento e della sua organizzazione interna, la struttura del sistema. Per rendere intellegibile questo processo proviamo a pensare al sistema come a una casa: osservare gli elementi che costituiscono il primo equivale ad esaminare gli oggetti che fondano la seconda, cioè gli assi portanti, le travi, i mattoni. Le parti che compongono il sistema però, diversamente da quelle che fondano un'abitazione, esistono non solo nella mera forma di componenti di questo – di pezzi il cui assemblaggio garantisce l'unità – ma anche e soprattutto come oggetti in continuo scambio fra loro. Il movimento che questi descrivono informa l'intero impianto sistemico, producendo un novero indefinito di legami. Per osservare poi la sua differenziazione interna sarà invece necessario considerare la riparti-

¹ Bianchi (2021, 58).

² Luhmann, (1990b, 311).

zione in sottosistemi (detti anche “sistemi parziali”) i quali, conservando la metafora, corrispondono alle stanze in cui l’abitazione è suddivisa. Entro l’impalcatura teorica luhmanniana ogni sottosistema del sistema sociale espleta una propria funzione, esercitando così un determinato principio funzionale: per tale ragione l’organizzazione in sottosistemi è chiamata differenziazione *funzionale*. Ogni sottosistema ipostatizza la sua funzione in rapporto a tutti gli altri ma, a livello dell’intera società, il rapporto graduale tra le funzioni non viene regolato³. Ciò, più semplicemente, vuol dire che non esiste una gerarchia di sottosistemi all’interno del sistema sociale complesso. È chiaro che, perché un sistema sia osservato nella sua totalità, dovranno essere esaminati tanto la sua struttura quanto il suo assetto interno.

La considerazione dei concetti di elemento e relazione introduce alla nozione centrale della teoria sociale di Luhmann, ossia quella di *complessità*. Il concetto di complessità può essere, ove necessario, isolato ma è opportuno segnalare che esso dà senso all’intera teoria luhmanniana. Ciò significa che ogni concetto introdotto – che sovente identifica un’operazione (o un complesso di operazioni) del sistema – servirà per il chiarimento della nozione di complessità e anche, in qualità di operazione, per il mantenimento sistemico della stessa.

Giungendo alla definizione, un sistema complesso è, afferma il sociologo, un insieme di elementi e di operazioni di collegamento fra questi, la cui interazione è costante ma non sempre possibile⁴. Ciò vuol dire che non tutti gli elementi che formano il sistema riescono ad essere contemporaneamente in relazione tra loro. Ne deriva che di tutti gli incontri plausibili, solo alcuni si realizzano e, realizzandosi, formano un’unità che è detta “unità della molteplicità” (o “unità molteplice”).

Le relazioni si inverano, all’interno del sistema, in modo del tutto imprevedibile e sulla base di criteri probabilistici di difficile interpretazione. Esse sono azioni reciproche che modificano il comportamento e/o la natura degli elementi, evolvendo in interrelazioni. Questi scambi costituiscono una sorta di nodo gordiano di ordine e disordine: gli incontri sono aleatori, ma i loro effetti – su elementi determinati e in condizioni determinate – diventano necessari⁵. Ciò poiché la proliferazione di interazioni causa un aumento di entropia al quale il sistema deve rispondere per mantenersi in vita: deve far fronte a se stesso per conservare se stesso. L’alternanza (che è

³ Luhmann (1983, 26).

⁴ *Ibidem*.

⁵ Morin (1985, 65).

per Luhmann anche “alternativa”) tra ordine e disordine diventa così costitutiva del sistema complesso.

Un contributo significativo al disordine è dato dalla differenza tra sistema e ambiente, dal momento che quest’ultimo è sempre più complesso del primo. Il dislivello di complessità – che è fattore di crescita della complessità stessa – è determinato dall’assenza di corrispondenza fra le due dimensioni, al cui interno si esplicano dinamiche non sincroniche. L’inferiorità sul piano della complessità deve quindi essere compensata da strategie selettive; la necessità della selezione discende proprio dalla strutturale complessità del sistema ed è spiegata dai concetti di *contingenza* e *sensò*.

Quello di *contingenza* è un concetto chiave della teoria sistemica ed è definito da Luhmann come “possibile diversità” o anche “mancata creazione della forma più vantaggiosa”⁶. L’assunto secondo cui gli elementi del sistema realizzano solo determinate connessioni deriva dall’indecidibilità del meccanismo che regola le interazioni: a causa della “limitazione intrinseca” le relazioni fra gli elementi sono sottoposte a selezione automatica, operazione che detta l’inveramento di alcune e l’esclusione di altre. Quest’ultime, tuttavia, non vengono scartate *tout court*, ma restano in uno stato di latenza, che rende la loro attualizzazione sempre potenziale. Così, l’organizzazione degli elementi che compongono il sistema è data in modo più significativo dai collegamenti mancanti – o dalla mancata accessibilità a determinati cluster del sistema – rispetto alla risultante organizzazione positiva delle entità di base. La complessità del mondo – delle sue specie e dei suoi generi – nasce pertanto in seguito ad una riduzione della complessità e al condizionamento selettivo che tale attività di “contenimento” prevede.

Il meccanismo della selezione è, in verità, condotto dal *sensò*. Ma cos’è il *sensò*? È una delle nozioni più importanti (e astratte) della teoria, strettamente connessa a quella di contingenza, di cui Luhmann sceglie di non dare una definizione, ritenendo che questa non rispetterebbe la natura del problema. Ne offre però, seguendo la lezione husserliana, una descrizione fenomenologica:

il fenomeno del *sensò* appare sempre nella forma di un surplus di rimandi ad altre *possibilità* dell’esperire e dell’agire. Qualcosa è al centro dell’attenzione, al centro intenzionale, mentre qualcos’altro viene indicato marginalmente quale orizzonte per un proseguimento dell’esperienza e dell’azione⁷.

⁶ Luhmann (1990b, 95).

⁷ Luhmann (1985, 148).

Questo vuol dire che il sistema evoca una quantità di possibili comportamenti, i quali sono poi selezionati in base al grado di preferibilità che presentano quando viene applicato loro il criterio di valutazione stabilito dal sistema stesso⁸. Il senso è il medium che permette la creazione selettiva degli insiemi sociali, plasmando la loro autoreferenza e la loro complessità.⁹ Esso ha una forma specifica, i cui due lati sono realtà e possibilità o, ugualmente, attualità e potenzialità.

Come si può comprendere da questa rappresentazione il senso *realizza* la contingenza, dà vita a orizzonti di possibilità sempre attuabili ed è la premessa per l'elaborazione di ogni esperienza: si presenta come esubero di rimandi di un dato esperito ad ulteriori possibilità di esperire. Non a caso, secondo Luhmann, un mondo invisibile e solo immaginabile è posto accanto al mondo concreto della cosiddetta realtà sociale, il quale è compreso solo alla luce del precedente. Ne deriva che la realtà, nell'ottica luhmanniana, ha come suo contrapposto non il mondo della finzione, ma piuttosto quello delle alternative possibili con cui intrattiene un "dialogo" costante attraverso i processi di selezione¹⁰. Egli scrive in *Illuminismo sociologico*: "Nonostante la riduzione, il mondo, lungi dal restringersi a ciò che è immediatamente rilevante, continua a essere presente come contesto di altre possibilità"¹¹. Questa prospettiva rappresenta una delle molteplici contraddizioni del pensiero di Luhmann: se il sistema è descritto come centrato sul presente, sempre attento alla propria omeostasi, esso è contemporaneamente designato come proteso verso il futuro, che è un futuro del tutto imponderabile. Il sistema procede costantemente in vista della realizzazione di nuove opportunità d'esperienza e ciò causa lo "scioglimento" del confine tra presente e futuro, rendendo quest'ultimo "presentificato". Nonostante l'importanza ascritta alla dimensione del futuro, il presente giunge a porsi come predominante: esso schiaccia il futuro, determinandone allo stesso tempo una convalida¹². È questa una delle ragioni per cui il fenomeno della crisi sembra non ricevere, all'interno della teoria sociale luhmanniana, una precipua configurazione, dal momento che la sua rappresentazione richiederebbe di essere compiuta alla luce di una chiara visione della progressione temporale entro cui lo stesso fenomeno si esplica.

Il senso, che abbiamo detto essere medium della contingenza, non opera "da solo": esso è sempre agito dai confini che esistono fra sistema e

⁸ Bianchi (2021, 67).

⁹ Baraldi, Corsi, Esposito (2002, 207).

¹⁰ Febbrajo (1990, 47).

¹¹ Luhmann (2022, 133).

¹² Luhmann (1983, 240).

ambiente, che sono parti di una catena inesauribile di operazioni e “operatori”. La contiguità che vige fra sistema e ambiente – la quale risponde al rapporto di coesistenza tra loro sussistente – fa sì che i confini sistemica-mente interpretati non pongano un’alternativa, assolvendo a un compito completamente diverso, che è quello di garantire lo scambio fra il sistema e il suo ambiente attraverso rimandi ridondanti¹³. Essi favoriscono così le operazioni di selezione delle possibilità, concorrendo all’organizzazione della complessità sistemica. Ora, se non tutti i sistemi elaborano la complessità nella forma del senso, quelli che lo fanno (per Luhmann i sistemi sociali e i sistemi psichici) hanno solo questa scelta: per essi il senso diventa la forma del mondo che incorpora la differenza tra sistema e ambiente. Ne deriva che il concetto di complessità trova una sua sintesi proprio nel binomio esubero/selezione, così come nella coppia concettuale entropia/organizzazione, sinonimo della più immediata opposizione ordine/disordine.

È necessario indugiare sulla selezione, poiché costituisce il processo più importante fra quelli che tendono al riassetto della complessità: è direttamente connesso a ciò che concerne la sopravvivenza del sistema, ossia al rapporto che questo intrattiene con la sua instabilità, cioè con le sue forme di crisi. Ogni operazione di selezione detta un’organizzazione formale del sistema da cui discende una maggiore/minore capacità di risposta al disequilibrio, nonché di gestione dei rischi ad esso legati. Nel caso del sistema politico (sottosistema del sistema sociale), ad esempio, la pre-selezione dei rischi passibili di sterilizzazione determina lo spettro delle organizzazioni sociali possibili e definisce il ventaglio delle politiche attuabili all’interno di un’agenda determinata¹⁴. È in questo senso che la contingenza rappresenta, per Luhmann, l’organizzazione strutturale a cui si lega la capacità evolutiva del sistema.

È necessario, a questo punto, discutere di un altro dei concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali: l’*evoluzione*. Prima di affrontarlo, non può però essere eluso l’esame della nozione di *autopoiesi*, attorno a cui ruota l’intera teoria. Questi due concetti sono connessi tra loro in un gioco di presupposizioni reciproche: l’*autopoiesi* corrisponde all’auto-riproduzione del sistema, mentre l’*evoluzione* consiste nella possibilità di

¹³ Con il termine *ridondanza* la teoria dei sistemi sociali allude all’assenza di una separazione di principio tra le parti che compongono, ordinano e guidano l’evoluzione del sistema. Questa condizione è data dal fatto che ciascuna di esse concorre alla conservazione della sua stabilità. Nel caso specifico con l’espressione “rimandi ridondanti” si richiama l’individuazione di nuove possibilità che, sempre in eccedenza, consentono l’organizzazione della complessità sistemica.

¹⁴ Per un approfondimento della nozione di *rischio* cfr. Luhmann (1996).

revisione della sua struttura, e si profila come risposta del sistema alle sollecitazioni ambientali.

Il concetto di autopoiesi è stato formulato originariamente dal biologo Humberto Maturana per spiegare l'organizzazione degli organismi viventi. Un sistema vivente, secondo Maturana, è caratterizzato dalla capacità di riprodurre se stesso attraverso gli elementi che lo compongono. È così che realizza la propria unità (*unità molteplice*): ogni cellula è il prodotto di un complesso di operazioni che si esplicano sempre all'interno del sistema. La teoria dei sistemi sociali adotta il concetto di autopoiesi e ne amplia la portata. Le operazioni che il sistema sociale attua per riprodursi sono dette *comunicazioni* e si realizzano sulla base di altre, precedenti comunicazioni, concorrendo così alla riproduzione dell'unità sistemica. Ma come si realizza una comunicazione? C'è comunicazione, spiega Luhmann, ogni volta che *Ego* comprende che *Alter* ha emesso un'informazione. Il riconoscimento e la ricezione dell'informazione determinano la comunicazione, o meglio la comprensione del dato trasmesso realizza la distinzione fra emissione e informazione da cui origina la comunicazione. L'unità del sistema sociale è garantita esclusivamente dalla ricorsività delle comunicazioni e ciò equivale ad affermare che i sistemi sociali usano la comunicazione come modo particolare di riproduzione autopoietica: la continuazione della comunicazione coincide con l'autopoiesi di un sistema sociale¹⁵.

L'*evoluzione* si identifica con un insieme di operazioni che concorrono alla realizzazione del medesimo obiettivo perseguito dall'autopoiesi, la conservazione dell'equilibrio sistemico (che è il fine ultimo cui mira il sistema durante tutta la sua esistenza). Ora, accade che accanto alla richiesta di stabilità i sistemi debbano essere in grado di introdurre variazioni, indispensabili allo scopo della loro autoconservazione. Ciò poiché le frizioni che si verificano all'interno del sistema non è raro che necessitino di una retroazione in grado di produrre stabilità, e allo stesso tempo di cambiamenti operativi della funzionalità di parti dello stesso. Questo avviene perché il sistema riceve dal suo ambiente stimoli ricorrenti – che Luhmann definisce “irritazioni” – sotto la spinta dei quali o si riorganizza o cessa di esistere. I sistemi si presentano come entità caratterizzate da una minore/maggiore permeabilità ai mutamenti, la cui misura può essere tale da produrre effetti diversi: da semplici riorganizzazioni strutturali fino al caso di un'estinzione completa, o dalla riorganizzazione strutturale in vista di una conservazione funzionale alla variazione funzionale in vista del mantenimento delle strutture.

¹⁵ Baraldi, Corsi, Esposito (2002, 69).

Nel processo di adattamento, che l'evoluzione implica, la storia pregressa di ogni sistema rappresenta il materiale di base su cui esso si fonda; preservando la sua storia passata, il sistema esegue le prestazioni in termini di autoconservazione, in virtù della riflessività che caratterizza l'attività di selezione a cui, come abbiamo visto, queste operazioni si rivolgono. Il materiale sociale originario contribuisce a costruire materiale ulteriore (nuovi stimoli, inedite comunicazioni...), incrementando – e alleggerendo al contempo – la complessità interna. Malgrado ciò, la ricorsività che caratterizza il funzionamento dei sistemi sociali comporta che la revisione da essa ingenerata sia solo strumentale e non di fatto. “Revisione” non vuol dire “trasformazione”: il sistema perfeziona le proprie prestazioni per garantirsi stabilità, ma non modifica gli elementi che lo costituiscono.

Prendere atto del lavoro che Luhmann compie sul funzionamento dei sistemi sociali porta a interrogarsi sullo spazio teorico che egli *non* concede ai momenti di eccezione e rottura, cioè agli eventi critici. Luhmann sembra non riuscire a concepire la possibilità di una riconfigurazione sostanziale (che è cosa diversa dalla organizzazione ricorsiva della complessità) del sistema: di fronte all'instabilità il sistema sopravvive restando pressappoco identico a sé stesso o, caso limite, muore. È questo il dato epistemologico da cui è opportuno partire per esplorare il problema della crisi all'interno della teoria dei sistemi sociali.

3. Lo spettro della crisi

L'impossibilità di costruire una teoria della crisi all'interno della teoria dei sistemi sociali è, in buona sostanza, legata a due circostanze: l'una coincide con la confusione tra il piano della realtà e quello della possibilità, l'altra è costituita dall'attenzione costante che il sistema riserva al monito della sua sopravvivenza. Le due cose sono, evidentemente, interrelate.

Considerato il valore che Luhmann ascrive al mondo della possibilità a scapito, paradossalmente, della rappresentazione di un'idea “concreta” di futuro, il concetto di realtà perde, all'interno della teoria dei sistemi, parte del suo peso teorico. Esso smette di essere ciò che comunemente è, ossia un dato ontologico preesistente alla teoria, per trovare significato dentro l'apparato sistemico. La realtà è, per Luhmann, una creazione che ha luogo a seguito delle forme che il sistema assume e si realizza a partire dal meccanismo di auto-differenziazione dall'ambiente. Così, anche la realtà è pensata come una costruzione sistemica: non è negata in assoluto, ma è subordinata alle operazioni di distinzione che i sistemi sociali com-

piono o, altresì, è posposta rispetto alla realizzazione delle congiunture sistemiche che si realizzano ad opera degli elementi. La teoria luhmanniana ricusa di osservare la realtà attraverso strumenti metafisici, rivendicando la coesistenza di tante “realtà” quanti sono i sistemi sociali¹⁶. È in questo modo che la realtà prefigurata da Luhmann si mostra plurale ma sempre identica a se stessa, dinamica eppure immutabile. A conferma di ciò in un saggio del 1990, *The cognitive program of constructivism*, egli scrive: “Il vasto dispiegarsi del mondo in senso materiale, temporale e sociale, è una costruzione [*construct*] ancorata alla simultaneità del mondo, la quale sotto questo aspetto non cambia mai, essendo tuttavia inseparabile da ogni acquisto evolutivo”¹⁷. Ne emerge un’interpretazione del concetto di tempo che si contrappone alle teorie che lo concepiscono in modo ontologico, cioè come qualcosa di esistente di per sé nelle diverse modalità che assume – passato, presente e futuro. Per Luhmann, al contrario, non c’è nulla di pre-determinato nel tempo, dal momento che acquista anch’esso una sua specificità solo attraverso la *differenza*: il tempo è, di volta in volta, tematizzato grazie alle attività di distinzione che il sistema esegue continuamente. L’intervento di separazione cognitiva (in questo caso, di separazione tra un prima e un dopo) traccia però un confine che comporta non soltanto una disgiunzione ma, paradossalmente, anche una forma di coincidenza. A ciò fa seguito il fatto che, nella percezione dell’osservatore interno al sistema, passato e futuro occorrono simultaneamente, così come il mondo della realtà si mescola con quello della possibilità. La teoria dei sistemi compie sul tempo, e sulla stessa realtà, un chiaro tentativo di de-ontologizzazione: la relazione arriva prima della sostanza, l’ontologia – qualora pervenga a costituirsi – segue sempre l’azione.

La liberazione dall’ontologia apre la teoria alla possibilità di descrivere, con maggiore rigore di quanto non facciano le discipline imperniate su epistemologie tradizionali, le aggregazioni di organismi, tecniche e relazioni. L’impianto sistemico ben si confà alla rappresentazione di quei coaguli di oggetti che, per usare un’espressione di Donna Haraway, rimondeggiano il mondo attraverso pratiche di co-costituzione¹⁸. Ciononostante, alla luce di quanto osservato, la teoria luhmanniana compie uno strappo rispetto alla realtà empiricamente intesa, tralasciando di corredare la propria descrizione di strumenti atti a individuare quelle faglie – coincidenti con eventi crisogeni – che, causandosi, non demoliscono il sistema così come rappresentato da Luhmann, ma imprimono una battuta d’arresto al

¹⁶ Iuli (2019, 78).

¹⁷ Luhmann (1990c, 71).

¹⁸ Haraway (2016, 213).

funzionamento reale delle società iper-complesse. Ma cosa si intende con “eventi crisogeni” (diversa formula per indicare una crisi)? La crisi corrisponde a uno stato transitorio di alterazione rispetto all’ordinario, che può generalmente essere superato. Reinhart Koselleck ha approfondito il significato della nozione, ricostruendone la genesi e lo sviluppo. La nozione di “crisi” nasce originariamente nel lessico greco, quando era utilizzata in medicina per indicare il momento in cui si decide della vita o della morte di un paziente. Nel corso del tempo ha conservato tale accezione, trasladando in ambito giuridico e altresì politico; è giunta, così, a rappresentare la circostanza che vede l’espressione di un giudizio, giuridico o pubblico che sia¹⁹. Evolvendo, “crisi” ha coinciso sempre più con l’interruzione di un ritmo, che può manifestarsi come disequilibrio, sospensione o stallo e che prelude – o dovrebbe preludere – all’apertura di una nuova fase.

Dal punto di vista sistemico, il teorico della complessità Edgar Morin spiega che, in generale, una crisi del sistema può avere luogo in presenza di diverse condizioni. La crisi nasce, innanzitutto, quando un incremento quantitativo di sollecitazioni ambientali genera forme di sovraccarico. Queste privano il sistema della capacità di risolvere quei problemi che esso è in grado di gestire solo al di sotto di una certa soglia. La crisi però può avere origine anche a partire da una condizione di *double-bind*, cioè di doppio “inceppamento”: il sistema, stretto tra due esigenze contrarie, è soggetto al rischio di perturbazione e paralisi. Il controllo di una simile difficoltà, anche in questo secondo caso, non può essere praticato dal sistema secondo le norme correnti del suo funzionamento e della sua esistenza. La perturbazione, cui la crisi corrisponde, è quindi un fenomeno interno che si presenta come cedimento della regolamentazione, come dissoluzione dei consueti paradigmi operativi e cioè, in estrema sintesi, come decadenza di una omeostasi. Qualsiasi sia la sua precipua origine, la crisi sistemica è sempre riconducibile a un regredire di determinismi, stabilità e vincoli interni: per converso, essa costituisce un progredire di disordini, instabilità e rischi²⁰.

Quando si affaccia al sistema l’evento crisogeno – che comporta un deragliamento rispetto alla consuetudine sistemica – sembra annunciare due peculiari forme di morte le quali, coniugandosi, giungono a minare la sopravvivenza dei sistemi neghentropici²¹: da una parte c’è la decomposizione, cioè la dispersione degli elementi sistemici di base, dall’altra la rigi-

¹⁹ Cfr. Koselleck (2009).

²⁰ Morin (1980, 202).

²¹ I sistemi neghentropici sono sistemi caratterizzati da entropia negativa, cioè sono sistemi complessi che, se attraversati da incrementi di energia, tendono ad aumentare

dità, ossia il ritorno a forme e causalità meccaniche. Come abbiamo visto, in presenza di frizioni interne il sistema reagisce dettando aggiustamenti del proprio equilibrio; ciononostante, si mostrerebbe incapace di mutare se stesso – di rimodularsi a livello sostanziale – qualora la crisi si rivelasse “effettiva” e totalizzante. L’eventualità del blocco sistemico sembra essere, però, completamente scotomizzata da Luhmann, nella cui visione il sistema sociale esperisce sì momenti di crisi, ma ne postula un immediato superamento ricorrendo al meccanismo dell’auto-poiesi. La prospettiva sistemica appare, in questo senso, espressione di una dinamica di revisione del sistema sociale che ha metabolizzato la crisi. Come osservato nel paragrafo precedente, l’orizzonte funzionalista-sistemico fascia il sistema aperto alla contingenza di cinture protettive, che corrispondono alle operazioni di riduzione della complessità e di stabilizzazione dell’equilibrio. Esplicandosi senza sosta e in relazione a condizioni sempre note, esse determinano un raffreddamento del processo innovativo che deriva, in pratica, dalla mancata considerazione dell’evento crisogeno che sovente lo precede.

È così che il paradigma sistemico giunge a propagare la visione spettrale di un’incombente minaccia di morte del sistema, il cui procedere esponenziale si accorda con l’alleggerimento progressivo della complessità. Il paradosso consiste nel fatto che il pericolo della crisi matura insieme alle conquiste evolutive del sistema, cioè non in combinazione con suoi fallimenti, ma in virtù dei suoi successi. L’attenzione che, all’interno del modello luhmanniano, il sistema riserva alla possibilità della propria dissoluzione – e di conseguenza alla necessità di eluderla – lo rende un essere-per-la-morte. L’essere-per-la-morte dei sistemi complessi è un carattere che essi assumono in conseguenza della dispersione di energie, che segue all’atto di conservazione dell’identità strutturale per mezzo dell’ottimizzazione dell’equilibrio. L’attesa costante dell’evenienza catastrofica genera un sentimento di fatalità che tende a riprodursi a livello epistemologico nell’assunto secondo cui la razionalità del sistema risiede nella conservazione della sua stabilità, scopo che si realizza attraverso la duplicazione delle sue strutture. Come in un circolo vizioso, l’approssimazione all’equilibrio rende attuale il ripiegamento entropico e stringente il pericolo dell’estinzione: la minaccia di estinzione, che si suppone essere correlata a un coacervo di storture e contraddizioni, si presenta qui – eccezionalmente – come un portato non tanto dei vizi, quanto delle virtù del sistema²². Il paradigma luhmanniano esorcizza così la crisi, escludendo la possibilità di contem-

la complessità della propria struttura (l’ordine) e a ridurre al contempo l’entropia interna.

²² Marramao (2005, 198).

plare spazi di trasformazione, giacché l'unica innovazione che il sistema è razionalmente in grado di sollecitare è quella che preserva-riproduce la sua identità. Il sistema di Luhmann realizza questa strategia di inibizione del processo innovativo attraverso la "produzione di istituzioni a mezzo di istituzioni", cioè con la creazione ricorsiva di strutture sempre uguali. Ciò deriva dall'esigenza di convogliare le domande che giungono al sistema entro gli angusti canali delle possibilità reali: alla luce di quanto esaminato in precedenza, sono solo poche e determinate le alternative che si inverano, consentendo alla sproporzione di complessità tra sistema e ambiente di essere parzialmente risolta. È proprio la spinta della scarsità, d'altronde, a suggerire l'artificio del meccanismo riflessivo, del gioco di specchi che, mediante la riproduzione incessante delle strutture, persegue l'obiettivo di un ordine interno.

La teoria di Luhmann parte dalla nozione di ordine per fare continuamente ritorno ad essa, elemento che la diversifica da altre versioni della teoria dei sistemi. L'equilibrio si configura come fine ultimo dell'esistenza del sistema, il disequilibrio invece come un accidente da superare. Luhmann, tuttavia, sembra non riconoscere alla sua teoria questo orientamento, attribuendolo alla dottrina struttural-funzionalista, da cui muove con l'intento di rovesciarla: non a caso definisce il suo apparato teorico, all'opposto, funzional-strutturalista. Così, alla luce dell'"ossessione" che la teoria sistemica matura per la questione della stabilità, è plausibile assumere che in essa diventino irrilevanti quasi tutti gli eventi del mondo, salvo quelli che favoriscono o viceversa compromettono l'equilibrio del sistema. L'evoluzione stessa, intesa come processo di exattamento (mutuato dall'inglese *exaptation*), cioè come revisione delle strutture e delle funzioni sistemiche in vista dell'omeostasi, è interpretata esclusivamente in relazione a tale proposito. Ciò però non vale in assoluto: altri autori, che pure hanno indagato la realtà (naturale, sociale, psichica) mediante la costellazione concettuale sistemica, postulano che il "codice genetico" dei sistemi complessi si forma non già attraverso un processo cumulativo di evoluzione lineare, ma piuttosto per successione di instabilità²³. Luhmann si sottrae alla spiegazione della stabilità a partire dall'eccezione e, come osservato, ragiona dell'instabilità partendo dalla linearità, assunta come unico termine di riferimento, che resta inalterato nonostante le variazioni teoriche che hanno interessato la sua vasta produzione.

L'"errore" che Luhmann compie diventa evidente se si tiene conto del fatto che la razionalità sistemica non può essere equiparata ad una fun-

²³ Cfr. Morin (1985).

zione univoca, ma più opportunamente ad un complesso di variabili interconnesse. Una delle prerogative dei sistemi sociali complessi è invero rappresentata dalla multistabilità, che è la compresenza di molteplici equilibri. La pluralità intrinseca del sistema è un dato che Luhmann coglie senza consapevolezza, nonostante l' "inganno" compiuto. Il riferimento all'unità della molteplicità sembra suggerire che Luhmann prenda come euristico il criterio della eterogeneità, ma eterogeneità vuol dire, nel contesto dell'interpretazione sistemica, coesistenza di diverse tensioni, elemento che nella sua teoria non è introdotto. Egli rifiuta così di riconoscere il legame non necessariamente alternativo che sussiste tra ordine e disordine, individuandone solo una relazione oppositiva: attraverso l'ordine si ottiene la stabilità, in presenza del disordine il sistema corre invece il rischio della dispersione di sé. Per Luhmann il confronto tra i due principi conduce inevitabilmente a una tensione esplosiva e a una radicale incoerenza: il principio più forte dal punto di vista culturale (l'ordine) annulla l'altro (il disordine) che ne risulta soffocato. Ma, se Luhmann avesse posto il problema in termini di correlazione e non di esclusione – spogliando la coppia concettuale ordine/disordine della sua accezione più dicotomica – avrebbe avvertito l'esigenza di dare riconoscimento teorico a quei momenti di perturbazione che il sistema attraversa e che non per forza esigono un superamento immediato. Morin – che affronta il problema del rapporto tra ordine e disordine – sostiene che il disordine sia in grado di stimolare non solo la nascita di eventi critici e catastrofici, ma anche l'attivazione di processi generativi. Egli propone pertanto di eliminare la gerarchia tra ordine e disordine poiché, al contrario di Luhmann, crede che il disordine non preluda all'ordine, ma coglie un aspetto di precedenza solo in quello stato di opacità e indeterminatezza che spesso anticipa l'evento crisogeno²⁴.

È, inoltre, importante considerare la posizione che Jürgen Habermas, con cui il teorico dei sistemi sociali ha molto dialogato, ha assunto circa la rilevanza che Luhmann ascrive al problema della stabilità. Egli sostiene che il criterio chiaramente definito della "morte del sistema" e quello corrispondente della "sopravvivenza" siano carenti, cioè non esaustivi per spiegare il funzionamento della società. Nel volume *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?* Habermas sostiene che Luhmann abbia trascurato la difficoltà di adattare il problema empirico della morte (e quindi della sopravvivenza) – proprio dei sistemi organici – ai sistemi sociali²⁵. Il problema, invero, risiede nel fatto che

²⁴ Morin (1985, 102).

²⁵ Cfr. Habermas, Luhmann (1973)

la società non riproduce la “nuda vita”, ma piuttosto una vita culturalmente determinata. Luhmann, nella visione di Habermas, ha creduto di poter procedere annullando l’asimmetria che si instaura tra la stabilità del sistema (struttura) e le prestazioni che ne garantiscono la conservazione (processo). Per converso, se avesse tenuto conto di questa sproporzione, iscritta in ogni analisi funzionalista, avrebbe potuto liberare la questione della regolazione della complessità da quella della stabilità del sistema (e cioè della sua sopravvivenza), condizioni che in Luhmann restano invece sempre legate²⁶. Habermas non nega che il sistema reagisca al proprio disequilibrio con un incremento della complessità interna, ma tale prestazione, così come la sua validità, deve essere “giustificata” dal mondo vitale – il *Lebenswelt* – da cui dipendono i meccanismi di integrazione sociale e di riproduzione simbolica. Nella visione habermasiana le crisi corrispondono a “perturbazioni durevoli dell’integrazione del sistema”²⁷ ed emergono quando la struttura concede minori possibilità per la soluzione dei problemi di quante ne occorrerebbero per la sua conservazione. Una crisi, dalla visuale habermasiana, sopraggiunge quando il mondo della vita [*Lebenswelt*] e il sistema [*System*] – che sono i due punti di vista da quali Habermas concepisce la società – cessano di dialogare o, più precisamente, quando il secondo sconfina nel primo, imponendo le sue logiche monetarie e burocratiche. La tutela dell’“interscambio” tra le due dimensioni favorisce, invece, l’individuazione delle patologie sistemiche e, soprattutto, crea le condizioni per la loro elusione²⁸. A tal proposito, nel secondo volume di *Teoria dell’agire comunicativo*, pubblicato per la prima volta nel 1981, Habermas scrive: “La riproduzione culturale del mondo vitale assicura che le situazioni nuove che compaiono nella dimensione semantica siano collegate agli stati esistenti del mondo. Essa garantisce la *continuità* della tradizione e una *coerenza* del sapere sufficiente per la prassi quotidiana”.²⁹ Questa posizione si combina con la risposta che Habermas ha formulato in relazione al problema del determinismo del sistema. Luhmann di fronte al determinismo non contrappone alcun soggetto capace di limitarne la portata, ma affida piuttosto all’intelligenza tecnologica il compito di regolarne gli effetti. La “tecnocrazia sociale” si profila, in questo modo, come accettazione dei determinismi sistemici e, tutt’al più, come individuazione di spazi che

²⁶ Habermas, Luhmann (1973, 103).

²⁷ Habermas (1979, 5).

²⁸ È possibile comprendere in modo più esaustivo il significato che Habermas attribuisce al concetto di crisi attraverso l’analisi di una sua specifica declinazione: la crisi del sistema sociale. A tal fine cfr. Habermas (1998).

²⁹ Habermas (2017, 733).

garantiscono una certa autonomia dal determinismo stesso. Habermas, al contrario, ritiene che l'obiettivo da perseguire non sia rendersi *autonomi dai* grandi meccanismi decisionali, ma quello di *agire su* di essi attraverso processi di agire comunicativo. È questa la proposta emancipativa che egli oppone all'assenza di normatività da parte di Luhmann, indicazione che tuttavia ha suscitato non pochi dubbi. Non è certo questa la sede per approfondire il dibattito, ma resta che da questo non si possa prescindere per la comprensione del tema trattato, considerata l'importanza che ancora lo contraddistingue³⁰.

4. La riflessività: una nozione per concludere

La nozione di riflessività è il portato più significativo della teoria dei sistemi sociali, pertanto si ritiene che un ragionamento sulla stessa possa offrire un significato conclusivo a quanto detto finora. Il concetto di riflessività informa tutta la teoria luhmanniana e, dall'essere un vantaggio, diventa altresì un suo limite.

Luhmann contempla due modalità di ripiegamento sistemico: una è la *riflessività in sé*, cioè il richiamo che un atto del sistema esercita su un altro atto omologo, l'altra è la *riflessione*, la quale corrisponde a un'azione del sistema che rimanda a un'altra azione diversa. Questa propensione (che per agio chiamiamo riflessività ma che implica, quindi, anche una sua diversa declinazione) presuppone un isolamento tematico dell'oggetto a cui queste operazioni mirano. La tendenza costitutivamente riflessiva dei sistemi sociali determina, così, che l'eventualità della loro trasformazione resti sempre per lo più latente. Diversamente, se questo aspetto fosse tematizzato, si allargherebbe l'orizzonte dei problemi, aprendo a un'un'infinità di alternative e impedendo in questo modo che l'azione riduttiva (della complessità), di cui il sistema necessita per sopravvivere, sia totalizzante³¹. Questo non vuol dire negare la riflessività dei sistemi sociali: teorizzando il concetto di riflessività Luhmann ha aperto la strada alla possibilità di pensare la società come riflettente su se stessa; tuttavia, la sua assunzione a elemento edificante dell'intera descrizione ha impedito l'esame di altri orientamenti che non siano quello lineare della conservazione della stabilità sistemica, o meglio della produzione ricorsiva di strutture in vista dell'omeostasi.

³⁰ Per una recente ricostruzione del dibattito Luhmann-Habermas si veda G. Harste (2021).

³¹ Luhmann (2022, 136).

Come osservato, un sistema autopoietico è costretto, a causa della sua complessità, a riflettere su se stesso, reagendo all'immagine imprecisa che di volta in volta consegna di sé. Ma il processo di autodescrizione si svolge solo all'interno del sistema, non si confronta con gli strappi del mondo sociale e neanche con la percezione elaborata dal soggetto³² che è, per usare una formula di Bruno Latour, un "attante" del mondo. La riflessività sembra concorrere, in questo senso, alla limitazione dello spazio riservato alla contraddizione, non tanto logica quanto piuttosto empirica, che si annida all'interno dei sistemi sociali e che può configurarsi come origine di una crisi. È chiaro che ciò non concerne la riflessività in quanto tale, ma la sua adozione come principale criterio ermeneutico della società e delle sue dinamiche. La riflessività invero è funzionale per Luhmann soprattutto a uno scopo, che è quello del rafforzamento della selettività. Nella sua prospettiva, la pratica di auto-riferimento che i processi selettivi attuano consolida la loro efficacia: possono essere applicati in primo luogo a loro stessi ma anche a processi dello stesso genere, descrivendo un movimento circolare e plasmando una propria struttura riflessiva. È questo il caso, ad esempio, del parlare del linguaggio oppure dell'uso del potere che, entro sistemi politici complessi, richiama sempre il potere stesso. In questi casi la prestazione selettiva acquista una maggiore capacità di incidenza grazie al fatto che al meccanismo di selezione viene anteposto un altro – identico – meccanismo di selezione. I processi così articolati sono in grado di affrontare un ambiente caratterizzato da una più alta complessità, risultato a cui il sistema sociale mira continuamente.

Entro questo contesto interpretativo, è possibile rilevare che in Luhmann ci sia un perenne, ma sotteso, richiamo alla mancanza. Più di preciso, si scorge l'allusione a una scarsità di fondo che è però colmata dalle pratiche riflessive. Ciò significa che Luhmann non conferisce razionalità all'insufficienza, la quale non resta mai tale ma muta sempre in qualcos'altro, poiché egli non abbandona mai la convinzione che ci siano altri eventi attualizzabili, altri elementi attraverso cui riempire il vuoto d'esperienza. Ma al contrario, se avesse approfondito le aporie che il sistema attraversa in certi momenti, avrebbe definito uno spazio di analisi sulla possibilità per una crisi sociale di configurarsi al suo interno, favorendo al contempo la normalizzazione di questa eventualità.

La riflessività luhmanniana sembra costituire, in definitiva, un tentativo di rappresentare la storia come ripetizione o rimescolamento del sempre identico³³, la cui circolarità inesausta non concede spazio all'opportunità di una rimodulazione sostanziale degli assetti sociali, che sia conseguente al dispiegarsi di un fenomeno di crisi. L'incontro tra la curvatura pessimistica

di cui si è sopra discusso e la riflessività sistemica rende il mondo sociale di Luhmann un mondo conchiuso e riferito solo a se stesso, il quale esclude qualsiasi forma di relativizzazione che l'evento critico, inevitabilmente destabilizzante, porta invece con sé.

Bibliografia

- Accarino B. (1986), *Mercanti ed eroi. La crisi del contrattualismo tra Weber e Luhmann*, Napoli: Liguori editore.
- Baraldi C., Corsi G., Esposito E. (2002), *Luhmann in Glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, Milano: Franco Angeli.
- Bianchi M. L. (2021), *Organismi assoluti. Sistema e ambiente, sviluppo ed evoluzione tra filosofia e scienze della vita*, Roma: Castelvecchi.
- Ceruti M. (1989), *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*, Milano: Feltrinelli.
- Febbrajo A. (1990), *Introduzione all'edizione italiana*, in Luhmann N., *Sistemi Sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna: Il Mulino.
- Ferrarese E. (2007), *Niklas Luhmann, une introduction*, Paris: Pocket.
- Habermas J., Luhmann N. (1973), *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?*, Milano: Etas Kompass.
- Habermas J. (1979), *Crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Bari-Roma: Laterza.
- (1998), *La nuova oscurità. Crisi dello stato sociale ed esaurimento delle utopie*, Roma: Edizioni Lavoro.
- (2017), *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*, Bologna: Il Mulino
- Haraway D. (2016), *Manifestly Haraway. The Cyborg Manifesto. The Companion Species Manifesto, Companions in Conversation (with Cary Wolfe)*, Minneapolis: Minnesota University Press.
- Harste G. (2021), *The Habermas-Luhmann Debate*, New York: Columbia University Press.
- Iuli M.C., (2019), *Osservare il post-umanesimo: la teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann*, in "AutAut", 389: 71-86.
- Koselleck R. (2009), *Il vocabolario della modernità*, Bologna: Il Mulino.
- Luhmann N. (1983), *Struttura della società e semantica*, Roma-Bari: Laterza.
- (1990a), *Essays on Self-Reference*, New York: Columbia University Press.

- (1990b), *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna: Il Mulino.
- (1990c), *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown*, in *Selforganization. Portrait of a Scientific Revolution*, 14: 65-85.
- (1996), *Sociologia del rischio*, Bari-Roma: Laterza.
- (2006), *Osservazioni sul moderno*, Roma: Armando Editore.
- (2018), *Introduzione alla teoria dei sistemi sociali*, Lecce: Pensa Multimedia.
- (2022), *Illuminismo sociologico. Teoria sociale e politica*, Milano: Editoriale Jouvence.
- Marramao G. (2005), *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Maturana H.R., Varela F.J. (1985), *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Venezia: Marsilio.
- McCarthy T. (1985), *Complexity and Democracy, or the Seductions of Systems Theory*, in “New German Critique”, 35: 27-53.
- Morin E. (1980), *Per una teoria della crisi*, in AA.VV., *La crisi del concetto di crisi*, Milano: Lerici.
- (1985), *Il metodo. Ordine. Disordine. Organizzazione*, Milano: Feltrinelli.

Nostalgie metafisiche: la crisi delle scienze nell'era postmoderna

Giulia Bergamaschi

Metaphysical Nostalgia: the Crisis of the Sciences in the Postmodern Era

Abstract: By crisis of sciences we mean, on the one hand, the epistemological crisis faced after the aporias of logical neo-positivism and the crisis of foundations that invests hard sciences; on the other, the questioning of their role concerning the social contract. These two aspects intertwine and feed each other, and both are objects of the so-called 'postmodern' critique. In this essay we will try to describe and analyze the profound dismay this crisis entails in our society, investing it at the collective and individual levels. In this crisis, we will analyze what seems to us an anthropological resistance to the possibility that there is no clearly bounded centre of knowledge, which we will describe as a sort of metaphysical nostalgia that fuels individual suffering, social debates, as well as academic disputes.

Keywords: Science crisis; Postmodern; Crisis; Knowledge; Public Discourse.

Si tratta, insomma, di trasformare la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica pratica nella forma del superamento possibile.

Michel Foucault, 2012

1. Introduzione

Nel 1979 il governo del Quebec chiede a Jean-François Lyotard di scrivere un rapporto sulla situazione del sapere nei paesi sviluppati. Il risultato di questo sforzo è noto ben oltre gli ambienti accademici: la 'condizione postmoderna' è infatti una nozione centrale dell'immaginario contemporaneo, al punto che sembra che una riflessione sul presente non possa che partire da questa categoria, in grado di evocare immediatamente non solo un concetto, ma perfino un sentire condiviso, che richiama il diffuso sentimento di incertezza e precarietà esistenziale che connota questa epoca.

* Università di Bologna (giulia.bergamaschi5@unibo.it, ORCID: 0000-0001-9796-5308).

Ciò è pienamente comprensibile: dal punto di vista del cittadino, il lavoro ha perso la propria posizione nelle dinamiche di individuazione, colonizzate dalle dinamiche della performance e del consumo. Gli effetti alienanti di questo mutamento plasmano forme di vita scisse tra le prescrizioni implicite del pensiero neoliberista e la ricerca di una dimensione di esistenza minimamente positiva. Il contesto geopolitico è profondamente conflittuale e instabile, al punto da trasmettere un senso di costante allerta e sfiducia generalizzata, che si estende dai propri pari fino alle istituzioni. È questa, certamente, un'epoca 'postmoderna', un periodo incerto, liminale, pregno di nostalgia verso tempi passati intrisi di una semplicità mitica.

Proprio grazie alla formulazione di Lyotard, ancora eccezionalmente attuale, sappiamo che il postmoderno non indica solo un periodo storico, la fine delle due grandi narrazioni protagoniste della guerra fredda – e quindi di un binarismo di forze più semplice da comprendere e interiorizzare –, ma anche e soprattutto una ferita profonda nel *corpo* e nella *mente* dell'identità occidentale: la scoperta della particolarità del proprio sguardo sul mondo.

La crisi delle scienze e del loro rapporto con la *governance* intacca una delle colonne portanti del modo di rappresentarsi occidentale quale popolo che attraverso la conoscenza progressivamente conquista una natura passivamente fattasi oggetto. Questa crisi deriva da una convergenza di istanze che provengono da punti diversi della storia e delle discipline: per fare una breve ricognizione potremmo individuare, come nodi dirimenti, la crisi dei fondamenti inaugurata da Russel, i teoremi di incompletezza di Gödel e le geometrie non euclidee all'interno delle scienze; la tesi dell'inesistenza del metodo scientifico di Feyerabend e il celebre testo di Kuhn sulle rivoluzioni scientifiche in filosofia della scienza; la nascita della *Science Studies Unit*, in cui gli studiosi inaugurano lo studio sociale della conoscenza scientifica nel suo farsi; i successivi studi di Latour, Collins, Stengers e colleghi sulle dinamiche sociali dei laboratori scientifici in ambito sociologico; i rilievi degli studi femministi e postcoloniali e il venire alla luce degli abusi dell'ambito medico a Guantanamo, Tuskegee e Willowbrook sul piano della correttezza etica delle pratiche scientifiche.

Se l'idea di una scienza unitaria, neutrale e linearmente rivolta verso un progresso positivo si è deteriorata, non significa che non esistano dibattiti fecondi su come rinnovare i vecchi paradigmi e migliorare il rapporto

della popolazione rispetto alla comunicazione scientifica¹. Tuttavia, i venti di rinnovamento si trovano in una congiuntura particolarmente avversa, incontrandosi con un sentire collettivo che fatica a integrare nella propria insicurezza esistenziale nuove visioni complesse che non incorporino rassicurazioni antiche. In tempo di crisi la 'nostalgia del tempo mitico perduto' è fisiologica, anche se tale tempo mitico non è mai stato vissuto né ha effettivamente i tratti che gli si attribuiscono. In questo testo quella che cercheremo di descrivere è la reazione collettiva che comporta la crisi delle scienze, la resistenza che i soggetti ingaggiano contro il ridimensionamento della loro vicinanza con la terra, con un fondamento sicuro del pensare che possa dare un senso al proprio patire.

Parlando di *reazione* intendiamo precisamente il concetto newtoniano per cui da una forza esercitata su un corpo ne deriva una di uguale intensità in senso contrario: la crisi delle scienze è anche la crisi dell'ideale dell'uomo illuminista moderno, una crisi identitaria che non può che comportare offesa collettiva, nostalgia e ricerca di punti fermi che ricordino quelli perduti. La crisi identitaria ridefinisce il modo in cui i soggetti si sentono gettati nel mondo – un mondo confuso, distante e forse inconoscibile –, comportando una ostinata ricerca di intimità con verità semplici ed essenze trasparenti.

Una crisi, quindi, che da epistemologica diviene antropologica, rievocando quella che l'antropologo De Martino chiama crisi della presenza²: la crisi di quell'acquisizione precaria che permette a ogni soggetto di infondere un senso nel proprio ambiente per potervi operare in quanto soggetto attivo. Perduta la certezza di uno sguardo capace di raccogliere la realtà per come questa è, non sembra venir minacciata solo un'idea di soggetto, ma perfino il rapporto tra questo e la natura, nonché la possibilità che la presenza, attraverso il proprio fare cultura, possa realizzare quel sinolo prezioso che è il mondo abitato, costruendo di volta in volta non solo se stessa, ma anche l'orizzonte di senso che rende possibile l'agire, senza rischiare di essere travolta dall'indifferenza della materia.

¹ Basti pensare alle proposte della *Post-normal science*, si veda, Ravetz (1999), al movimento della *Slow science*, si veda, Stengers, (2011) e ai programmi della *Citizen science*, si veda, Irwin (1995).

² Si veda, De Martino (2007).

2. Breve storia della crisi delle scienze³

Nello stilare il suo rapporto sul sapere⁴, Lyotard cristallizza in forma sorprendentemente attuale la serie di profondi cambiamenti che avevano investito il campo del sapere scientifico a partire dalla crisi della rifondazione rigorosa della scienza portata avanti dal neopositivismo logico del circolo di Vienna. Le aporie del neopositivismo rappresentano solo uno dei numerosi inciampi dell'ambizione di una scienza universale scevra da contaminazioni ideologiche: l'era postmoderna vede la corsa verso il centro tipica delle metafisiche fondazionaliste perdere definitivamente stabilità e disseminarsi nelle teorie dell'ermeneutica, dell'analitica, della decostruzione e delle riflessioni sul potere.

Il neopositivismo logico di Schlick e Neurath, proponendosi come empirismo radicale, forte di una proposta metodologica finalmente rigorosa, tenta di agganciare la conoscenza a un'impalcatura solida che tuttavia finisce con il ripresentare i tratti di un sistema metafisico⁵. Popper al riguardo sosterrà: “il vecchio ideale scientifico dell'*episteme* – della conoscenza assolutamente certa, dimostrabile – si è rivelato un idolo, l'esigenza dell'oggettività scientifica rende ineluttabile che ogni asserzione della scienza rimanga necessariamente e per sempre allo stato tentativo”⁶. Tuttavia, il falsificazionismo Popperiano, pur rifiutando l'inattuabile binarismo del verificazionismo neopositivista, finisce con il porre troppo peso sul piatto della bilancia della falsità. Essendo la falsificazione un chiaro segnale di resistenza della natura rispetto alle asserzioni dello scienziato, è assolutamente irrazionale pensare di mantenere una teoria che abbia incontrato tale resistenza. Tuttavia, le teorie, sosterrà l'allievo Lakatos⁷, non sono monoliti uniformi, ma aggregati di asserzioni e teorie precedenti. Se per Popper l'andamento della scienza è progressivo e linearmente cadenzato da falsificazioni – o quantomeno è così che dovrebbe essere – per Lakatos il cammino della scienza è

³ Tratteggiare la storia della crisi delle scienze è un'operazione delicata e complessa, vista la molteplicità delle congiunture interne ed esterne che l'hanno determinata. La crisi stessa non è un fatto unitario e omogeneo, ma una proprietà che emerge da diversi punti della storia, delle discipline e del discorso pubblico, che si intrecciano e alimentano vicendevolmente. Questa rassegna non può, pertanto, che essere parziale: d'altronde ciò riflette lo spirito che percorre questo scritto, l'idea che qualsiasi prodotto del sapere sia un ritaglio situato e contingente di visioni del mondo, e che, in un'*agonà* nella quale i diversi prodotti del sapere si possono incontrare e confrontare, questo non sia un male.

⁴ Si veda, Lyotard (1979).

⁵ Si veda, Barone (1954).

⁶ Popper (2002, 311).

⁷ Si veda, Lakatos (1979).

incrementale, perché non può che comprendere ogni volta sempre più dati intrecciati in modo articolato con le nuove teorie e la loro messa alla prova.

Lakatos sperava di trovare così una conciliazione tra la visione del maestro e quella che Kuhn aveva presentato nell'opera *The structure of scientific revolutions*. Siamo negli anni Sessanta, e come è noto il sociologo sostiene che le teorie scientifiche sono paradigmi che si susseguono ciclicamente, tra periodi di scienza 'normale', e periodi di scienza 'nuova' che rivoluziona il panorama scientifico finendo infine per sostituirsi al paradigma precedente, cristallizzandosi quale nuovo paradigma dominante. Il passaggio da una teoria all'altra, secondo questa prospettiva, non è spiegato dall'accumularsi di evidenze, ma per lo più da aspetti genuinamente storici e sociali, come le gerarchie accademiche e le differenze tra i linguaggi degli scienziati più giovani e di quelli più anziani. Se Popper e Lakatos non smettono di cimentarsi nell'impresa della descrizione di una razionalità scientifica di tipo moderno, Kuhn mette in crisi un assunto basilare di questa razionalità: l'idea che esista una progressività del cammino scientifico basata sul rapporto univoco tra lo scienziato e l'oggetto di studio.

Il dibattito sul progredire della scienza lascia quindi emergere un'oscillazione teorica, un'ulteriore difficoltà: Le proposte dei filosofi della scienza sono descrittive o prescrittive? Tale indecisione verrà esplicitamente affrontata nel testo *Against method*, nel quale Feyerabend palesa l'intenzione descrittiva, e attraverso una serie di studi di casi particolari sostiene che non esiste un metodo scientifico sempre identico, ben delineato e universale, attraverso cui gli scienziati operano. Da Kuhn in poi vediamo cominciare a spostarsi l'obiettivo delle riflessioni: dagli oggetti di studio al modo in cui la scienza viene fatta: da quello che mostrano i microscopi, alle persone che maneggiano i microscopi.

2.1. Dal metodo allo sguardo

Negli anni Settanta a Edimburgo, sotto il nome di *Science Studies Unit*, nasce il programma forte di sociologia della conoscenza. Bloor, che metterà per iscritto le basi teoriche di questa nuova modalità di ricerca⁸, spiega che l'idea portante del gruppo è che la produzione di conoscenza vada studiata nella sua interezza, nel suo farsi all'interno dei diversi luoghi del sapere. Da questa svolta nella sociologia emergeranno gli attuali studi di sociologia della scienza e della tecnologia (STS), nei quali i sociologi studiano

⁸ Si veda, Bloor (1994).

la scienza per come questa viene ‘prodotta’ nel suo ambiente naturale: i laboratori, i convegni e le università.

In quegli stessi anni emergono i primi testi fondamentali degli studi postcoloniali: Fanon pubblica *Les Damnés de la terre* nel 1962, e Said, rifacendosi alle teorizzazioni sull’*episteme* di Foucault, pubblicherà *Orientalism* nel 1978. Gli studi postcoloniali marcano una ferita ancora oggi difficile da considerare nelle sue implicazioni, perché si produce nel cuore dell’idea di razionalità occidentale. Se da una parte gli studi antropologici informati dal relativismo culturale permettono la scoperta di apparati conoscitivi diversi da quello occidentale ma non per questo meno complessi e articolati, gli studi postcoloniali portano alla luce i presupposti etnocentrici *in seno* alla conoscenza occidentale, il razzismo che informa inconsapevolmente le metodologie di ricerca, cercando di portare nel discorso scientifico anche il punto di vista degli ultimi, dei ‘dannati della terra’.

Tale ferita epistemologica non verrà che acuita dagli emergenti studi di epistemologia sociale femminista, che negli anni Ottanta vedrà le importanti pubblicazioni di Lorraine Code, *Is the sex of the knower epistemically significant?* E di Sandra Harding, *Is gender a Variable in conceptions of Rationality: a Survey issues*. Non solo nei suoi assunti etnocentrici, il metodo scientifico viene decostruito anche nei suoi presupposti di genere: dagli anni Settanta a oggi ogni ambito disciplinare – soprattutto quelli della biomedicina e delle scienze umane – è stato obbligato a fare i conti con la scoperta della non neutralità del proprio sguardo. Scoperta mai del tutto interiorizzata, quella della “*hybris* del punto zero”⁹ che lo studioso Castro Gomez definisce come la possibilità – che si è storicamente arrogato l’occidente – di “dare il nome al mondo per la prima volta”¹⁰.

Gli inciampi anche drammatici di un metodo costruito sulla presunzione di uno sguardo non contaminato da se stesso sono stati per lo più accantonati, vissuti come un’anomalia in un sistema altrimenti funzionante, e non come la conseguenza inevitabile di una metafisica costruita sull’egemonia. La conoscenza si dipana non solo all’interno di una storia, ma anche di una geografia, a partire dalle posizioni epistemiche particolari degli attori che hanno il privilegio di contribuire al suo accrescimento. Tuttavia, sebbene questi studi stiano guadagnando progressivamente spazi accademici, nel discorso sociale e nella narrazione che la scienza presenta di se stessa questi temi sono stati per lo più rimossi.

⁹ Castro Gomez (2001, 42).

¹⁰ Ivi, 19, traduzione nostra.

2.2. Il piano economico

La crisi delle scienze si dà quindi su due piani: quello epistemico, che investe i concetti di verità, realtà, razionalità e progresso scientifico; e quello politico dell'influenza che essa ha sulla società e che la società ha sulla scienza. Questo problema, chiamato da Lyotard 'principio di reciprocità' riguarda primariamente la codipendenza istituitasi tra capitale e tecnica¹¹:

Il capitalismo offre la sua soluzione al problema scientifico del credito alla ricerca: direttamente finanziando dipartimenti di ricerca nelle imprese, dove gli imperativi di produttività e di commercializzazione orientano gli studi verso priorità 'applicative'; indirettamente, creando le fondazioni di ricerca privata, statale o mista, che accordano credito ai dipartimenti universitari dei laboratori di ricerca o di gruppi di ricercatori indipendenti senza aspettarsi un profitto immediato dal loro lavoro, ma stabilendo il principio secondo cui occorre finanziare ricerche a fondo perduto per un certo periodo per aumentare la probabilità di ottenere un'innovazione decisiva dunque altamente redditizia¹².

Emergono così quelle che Paciolla chiama 'narrazioni economiche della scienza'¹³, già prefigurate dal testo di Lukács *Storia e coscienza di classe*, che prendendo le mosse da una visione marxista della conoscenza, sottolinea il carattere storico dei 'fatti' scientifici. Dello stesso segno sarà la critica della scuola di Francoforte, che analizzerà in che modo lo scientismo si è piegato, quando non ha attivamente determinato, le tecniche contemporanee di condizionamento sociale. Nel testo *Dialettica dell'illuminismo*, Adorno e Horkheimer disegneranno un parallelo proprio tra il soggetto borghese e l'ideologia propria dell'illuminismo scienziato.

Il confine tra problema epistemologico e problema politico si assottiglia, fino a rendere la pretesa della separazione netta tra i due domini un'azione forzata e quantomeno sospetta. Questo, tuttavia, non significa che una concezione della scienza come storica e situata sia emersa a paradigma dominante: la crisi attuale delle scienze nel discorso pubblico si dà tutta in questa resistenza, tra strenui tentativi di 'salvare i fenomeni' per ricacciarli in un antro separato dalla contaminazione del soggettivo, e le emersioni più o meno patologiche dei prodotti di questa crisi. La cosa certa è che la scoperta dei limiti dello sguardo scientifico e della razionalità umana è una delle delusioni più profonde e meno gestite dello spirito contemporaneo.

¹¹ Per una pubblicazione recente su questo argomento si veda: Mirowsky (2011).

¹² Lyotard (1979, 83).

¹³ Paciolla (2017, 15).

3. La verità che parla al potere: scienza e *policy*

L'immagine della scienza che si è incrinata è, quindi, quella di matrice cartesiano-galileiana maturata nella tradizione moderna dell'Illuminismo europeo. Tradotto nel discorso pubblico, ciò che viene meno è la persuasione che la scienza informi in modo neutrale e sempre efficace la *policy*.

Negli ultimi dieci anni il rapporto tra scienza e *policy* si è imposto come questione di primaria importanza, dal momento in cui la convinzione diffusa che questo si estendesse in modo lineare tra gli esperti, custodi di una verità oggettiva e obiettiva, e un popolo passivo e fiducioso, si è manifestata in tutta la sua superficialità. Questa visione giustificava l'idea per cui la scienza *speaks truth to power*¹⁴: la scienza consegna le verità alla politica affinché questa possa prendere decisioni giuste e informate.

I sistemi moderni, tuttavia, non permettono tale linearità: le questioni si intrecciano in modo articolato, ibridando gli ambiti della scienza e delle decisioni politico-economiche. I problemi si presentano in strutture fortemente interconnesse, i cui mutamenti sono scarsamente prevedibili e – soprattutto per quanto riguarda la salute umana che i temi ambientali – i tradizionali sistemi scientifici faticano a dare risposte definitive che non mostrino l'incertezza sulla quale sono state edificate.

Complice la nuova modalità di fruizione e diffusione delle informazioni che Floridi denomina *infosfera*¹⁵, queste difficoltà, che prima sarebbero state viste come appannaggio unico degli ambienti di discussione epistemologica, emergono oggi – senza alcuna mediazione che permetta di renderle intelleggibili – nelle incerte discussioni dell'agorà pubblica, tra ricercatori, *policy makers* e cittadini. Tale incertezza e le sue manifestazioni più o meno patologiche si palesano nel fenomeno della postverità e nel prosperare di quelle che vengono definite pseudoscienze. La crisi si dà tanto sul piano politico, dei sistemi di potere-sapere che permettono la strutturazione di un certo tipo di conoscenza – in gran parte decostruito, abbiamo visto, dagli studi postcoloniali e femministi – che su quello epistemologico delle tecniche e dei metodi della scienza¹⁶. Di fronte alle spesso conflittuali certezze degli esperti e delle decisioni politiche da questi influenzate, i cittadini reagiscono in modi diversi: quelli che comprendono la complessità del lavoro scientifico e decidono di affidarsi; quelli che

¹⁴ Si veda, Collingridge, Reeve (1986).

¹⁵ Si veda, Floridi (2014).

¹⁶ Si discute sul meccanismo della *peer review*, sui vizi di un ambiente di ricerca in cui la competizione porta a fenomeni come il *publish or perish* e *p-hacking*, quindi sulla nota crisi della replicabilità degli studi scientifici. Si veda, Lancet (2005).

vi ripongono una fiducia fideistica e ne ignorano le incoerenze; e quelli che invece cercano altre autorità epistemiche, rifiutando l'ingerenza degli esperti sulle decisioni politiche.

Gli esperti, dal canto loro, si trovano per la prima volta a veder le proprie asserzioni messe in dubbio dalla massa. Non è raro, difatti, assistere a reazioni di sdegno che mostrano un'idea del rapporto tra scienza e popolo di tipo verticale. La disputa, però, non si esaurisce negli inciampi pubblici della *governance* scientificamente orientata, né nelle problematiche interne ai metodi scientifici: secondo Latour è la narrazione che le scienze fanno di se stesse a comporre un'immagine non veritiera del lavoro scientifico, immagine che contribuisce a creare quelle aspettative e quei miti che prima o poi non possono che mostrare la propria superficialità. Latour fa notare come l'immagine che si ha della scienza muti profondamente se la si osserva nel suo farsi o se la si trova già 'pronta per l'uso': gli scienziati tendono a presentare i propri risultati in termini di scoperte e definizioni, tralasciando la complessa rete di traduzioni e negoziazioni che hanno portato alla trasformazione di un processo conoscitivo in sapere cumulabile¹⁷. Nel saggio *Conoscenza tacita e discorsività*, il semiologo Fabbri, abbracciando l'esigenza latouriana di un'etnografia delle scienze, sostiene che di fronte a tale difficoltà di rendicontazione della propria pratica, all'epistemologia non resti che "interrogare questo fare"¹⁸.

Tuttavia, l'idea che la scienza possa essere interrogata anche 'dal basso' non scuote l'immaginario collettivo solo perché paventa una perdita di autorità, ma anche perché rischia di presentare il lavoro scientifico come un prodotto umano, macchiato da valori, necessità e contingenze che non combaciano con la rappresentazione 'pura' della ricerca, lavoro maieutico sulla realtà delle cose.

3.1. Scienza oracolare

L'idea che la scienza informi la società pur rimanendone totalmente distaccata e autonoma – non solo nei vincoli, ma anche negli ideali e necessità che orientano la ricerca – è una delle pietre miliari dell'ideale della scienza 'value-free', che ha predominato negli anni Sessanta.

È su questa ideale purezza d'intenti che la scienza ha strutturato la propria immagine pubblica e il suo potere epistemico. Potere particolarmente ambiguo, perché di tipo oracolare: se la scienza si pone nella società come

¹⁷ Si veda, Latour (1987).

¹⁸ Fabbri (2000, 116).

nulla più di un amplificatore delle ‘leggi’ della natura, essa è in grado di influenzare gli immaginari e le scelte politiche senza coinvolgimento o responsabilità, come sottolinea Douglas:

[T]he autonomy of science, the isolation of science from society, became a cornerstone of the value-free ideal in the 1960s. On the basis of the value-free nature of science, one could argue for the general authoritativeness of its claims. But an autonomous *and* authoritative science is intolerable. For if the values that drive inquiry, either in the selection and framing of research or in the setting of burdens of proof, are inimical to the society in which the science exists, the surrounding society is forced to accept the science and its claims, with no recourse. A fully autonomous and authoritative science is too powerful, with no attendant responsibility, or so I shall argue¹⁹.

Che si voglia percorrere la strada della critica della pretesa autoritaria – come hanno fatto molti costruttivisti sociali – o, seguendo Douglas, della presunta autonomia dalla società e dai suoi valori, qualcosa di fondamentale dell’immagine condivisa della scienza viene comunque messo in discussione.

Sebbene la posizione della scienza all’interno del contratto sociale sia divenuta un argomento particolarmente caldo all’interno degli *science studies*, il modo in cui le scienze si presentano alla società non è mutato in questi anni. Ciò è probabilmente dovuto anche alla sottovalutazione dell’importanza della comunicazione scientifica, le cui problematiche si sono rese evidenti negli ultimi dieci anni complice il mutamento repentino delle modalità di fruire le informazioni attraverso i nuovi media. Tuttavia, sempre con Douglas, “La necessità di contesti in cui i cittadini possano discutere in modo costruttivo il processo decisionale scientificamente informato non è mai stata così grande. Abbiamo bisogno di luoghi in cui i valori rilevanti per queste decisioni possano essere chiariti”²⁰.

Ci troviamo in una fase di transizione, tra posizioni che auspicano un approccio più orizzontale e olistico e un coinvolgimento maggiore dei cittadini nelle negoziazioni della scienza, e la resistenza dei vecchi ideali di una scienza neutrale e autoritaria, che trovano posto negli spazi accademici come negli immaginari collettivi. Questa fase di transizione ricorda le parole che Gramsci usò per descrivere la crisi dei suoi tempi: “la crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati”²¹.

¹⁹ Douglas (2009, 7-8).

²⁰ Douglas (2006, 167), traduzione nostra.

²¹ Gramsci (1975, §34, 311).

In gioco c'è indubbiamente la perdita di un certo potere epistemico da parte dei portavoce della scienza, ma anche un'idea di società e di contratto sociale: in che modo possono essere prese le decisioni importanti senza una garanzia di oggettività che fondi almeno parte degli enunciati conflittuali? Senza una scienza oggettiva e neutrale, sembra che agli agenti sociali rimanga solo la confusione di una materia umana indecidibile, contaminata dalle velleità e dalle passioni dei singoli. Come decidere, agire e patire senza nessuna bussola che indichi la via? Dalla filosofia greca antica a oggi, la ricerca della verità – istituzionalizzatasi nella scienza – ha raccolto questa esigenza primaria dei soggetti e delle società, esigenza che, inevasa, porta l'angoscia epistemica nel cuore della presenza collettiva.

4. Nostalgie metafisiche

In ambito accademico come nel dibattito pubblico, vediamo dunque il concetto di Postmoderno installarsi come lente di lettura privilegiata per la comprensione dei fenomeni contemporanei, dalla postverità fino alle nuove modalità di emancipazione sociale. Per abbracciare un così ampio numero di questioni, il termine ha acquisito uno statuto vago, atto spesso a richiamare per contrasto un passato indefinito, una perdita di ordine e di confini dei discorsi. Il riferimento che certamente mantiene in tutte le sue occorrenze è quello di un mutamento dell'epistemologia delle scienze, che da lenti oggettive sulla natura si sarebbero accontentate di definirsi modalità tentative e socialmente costruite di conoscere il mondo.

Non stupisce quindi che negli ultimi anni si sia riaperto il dibattito sul realismo²², e i concetti di realtà e verità siano diventati oggetto di una discussione dai toni talvolta nostalgici e difensivi. Il clima della postverità e della pandemia ha acuitizzato questi richiami all'interno di dibattiti spesso convulsi e imprecisi, e con ogni probabilità vedremo la polarizzazione contro i 'relativismi' e i 'postmodernismi' esacerbarsi negli anni a venire.

L'esigenza di un 'ritorno alla realtà' in ambito filosofico è stata percepita sia in ambito continentale che analitico, contrastando le visioni sociali e politiche della conoscenza. In ambito continentale, con la preminenza della scuola di Francoforte e del post-strutturalismo francese, la riflessione sulla realtà si era infatti basata sulla riflessione sulle condizioni materiali delle forme di vita, attivamente plasmate dalle istituzioni scientifico-tecno-

²² Che parallelamente, in ambito statunitense, si è riaperto nelle celebri *Science Wars*, che hanno visto confrontarsi il realismo scientifico e i costruttivisti sociali. Si veda, Douglas (2009, 5-8), Segerstråle (2000).

logiche. In questa ottica, pur con le dovute differenze, la realtà ontologica che precederebbe ogni possibilità conoscitiva non riveste una questione filosofica centrale. Dal punto di vista analitico, l'abbandono delle metafisiche fondazionaliste si era palesato come conseguenza teorica inevitabile dopo le aporie del neopositivismo logico e le incursioni delle teorie storico-sociologiche dei postpopperiani.

In tale contesto nasce il Nuovo Realismo, corrente filosofica così denominata da Ferraris nella quale – con le dovute differenze – si sono riconosciuti filosofi italiani e stranieri, tra i quali Eco, Putnam e Searle. Il bersaglio teorico dei nuovi realisti è la prevalenza accademica delle teorie costruttiviste²³: i teorici convergono nella persuasione che sia non solo possibile, ma necessario sposare un realismo 'minimo' che restituisca alla realtà il posto che gli è stato ingiustamente negato.

In questa sede, nel nostro intento di raccogliere e comprendere gli aspetti antropologici della crisi delle scienze, la nascita dei nuovi realismi è interessante perché mostra un certo modo di resistere agli effetti della crisi della metafisica realista. Il dibattito tra i nuovi realismi e le diverse sfumature degli antirealismi dei pensatori postmoderni rivela la necessità condivisa di ritrovare, anche in filosofia, un punto fermo:

[I] tratti fondamentali del nuovo realismo sono quattro, tutti accomunati, piuttosto che da una critica liquidatoria dell'antirealismo, dal tentativo di conservarne le istanze emancipative evitandone gli effetti indesiderati, in particolare la curva antropica che ha portato il postmoderno a dire addio alla verità, applicando in modo indiscriminato il principio secondo cui 'non ci sono fatti ma solo interpretazioni'²⁴.

Secondo i teorici del nuovo realismo il costruttivismo sociale ha portato una visione del mondo che, prendendo alla lettera l'adagio nietzscheano, provoca una proliferazione indiscriminata delle interpretazioni. Argomentano quindi che se non si postula un fondo di realtà indipendente dai soggetti diviene impossibile commensurare interpretazioni diverse del mondo, lasciando la decisione sui fatti al puro soggettivismo o peggio all'influenza dei parlanti²⁵. Dopo l'avvento del digitale e l'uso anche palesemente misti-

²³ Come diranno De Caro e Ferraris (2012, VI): "per filosofi come Rorty, Vattimo, Baudrillard, e in generale per tutto il movimento del postmoderno, parole come 'verità', 'realtà', 'oggettività' e appunto 'realismo' erano ancora meno gradite che in ambito analitico".

²⁴ De Caro, Ferraris (2012, VI-VII).

²⁵ Il filosofo antirelativista Boghossian (2006, 152) esplicita in modo eloquente questa preoccupazione: "Se il potente non può criticare l'oppresso, perché le categorie episte-

ficatorio dei media da parte di uomini politici e agenzie di comunicazione, la questione della commensurabilità delle posizioni è divenuta uno degli argomenti centrali del dibattito pubblico sull'informazione. Dopo l'assalto al campidoglio da parte dei seguaci di Donald Trump, l'editorialista del *New York Times* Timothy Snyder ha scritto:

Quando rinunciamo alla verità permettiamo al potere di coloro che hanno ricchezza e carisma di mettere lo spettacolo al posto della verità. Senza accordo su alcuni fatti elementari i cittadini non possono formare la società civile che permetterebbe loro di difendersi. Se perdiamo le istituzioni che producono fatti pertinenti, tendiamo a crogiolarci in astrazioni attraenti ma finte. [...] La post-verità consuma la legalità e apre la porta al regime del mito²⁶.

La verità, la realtà e i fatti vengono visti come un argine necessario rispetto al proliferare indifferenziato delle versioni soggettive. Ma cosa s'intende con realtà? Seguendo Ferraris, riconosciamo di esserci imbattuti nella realtà perché questa, in qualche modo, *resiste*: "È quello che chiamo 'inemendabilità', il carattere saliente del reale. Che può essere certo una limitazione ma che, al tempo stesso, ci fornisce proprio quel punto d'appoggio che permette di distinguere il sogno dalla realtà e la scienza dalla magia"²⁷. Dire che il reale è inemendabile significa sostenere che ciò che ci sta di fronte non è manipolabile da uno schema concettuale. Questo sarebbe il carattere persistente della realtà: un confine in grado di perimetrare l'ampiezza di ciò che è socialmente costruito e ciò che non lo è, perché: "in natura non esistono i granduchi, i padri padroni e gli angeli del focolare, loro sono socialmente costruiti. Ma questo non significa che tutto sia socialmente costruito o che la verità sia un male"²⁸. Ci sono oggetti che possono dirsi al di fuori del soggetto, e che attraverso le proprie proprietà intrinseche significano – seppur passivamente – la conoscenza che il soggetto ne trae.

Indugiare nel postmoderno significa quindi disancorarsi dalla materia, demandando gli arbitri a una moltitudine di soggetti senzienti che interpretano e vogliono il mondo in modi diversi, contraddittori e spesso inconciliabili. Ecco perché dalle questioni particolari e accademiche il dibattito tracima nel dibattito pubblico: l'idea che il soggetto possa almeno

mologiche fondamentali sono inesorabilmente connesse alle rispettive prospettive, ne segue che anche l'oppresso non può criticare il potente".

²⁶ Snyder (2021).

²⁷ Ferraris (2012, 30).

²⁸ De Caro, Ferraris (2012, VII).

in parte conoscere la realtà per come questa è (per *aedequatio*) sembra fondamentale per il contratto sociale.

In questo senso è importante sottolineare – anche se l'ampiezza del tema meriterebbe un'analisi a parte – che la disputa sui confini di ciò che è socialmente costruito e ciò che non lo è sottende in modo considerevole i dibattiti sugli ideali progressisti e conservatori, in particolare per quanto riguarda le rivendicazioni emancipative delle minoranze sociali, che hanno trovato nella critica allo sguardo scientifico universale e neutrale una nuova consapevolezza delle proprie condizioni e della direzione da dare alle rivendicazioni. Il pensiero postmoderno, nelle sue pieghe decostruzioniste e antiessenzialiste, ha sempre avuto una genuina spinta emancipativa, dalle catene epistemiche a quelle sociali, viste come due tipologie analoghe di dominio. Il rifiuto del postmoderno è anche, talvolta, rifiuto – consapevole o inconsapevole – di un'istanza di emancipazione verso una condizione dominio pragmatica o epistemica, come quella delle metafisiche universaliste.

D'altronde, il richiamo che sia Ferraris che Snyder fanno ai concetti di mito e di magia indica un itinerario antropologico messo sotto scacco: sono le nostre origini primitive, caldamente rifiutate dal pensiero illuminista e scienziato, a fare capolino dalle macerie delle teorie postmoderne. Salvare la realtà significa dunque dare di nuovo allo sguardo occidentale la possibilità di cogliere un'essenza, anche minima, di un'ontologia che precedendo le esistenze conflittuali possa mettere un argine al proliferare indiscriminato delle interpretazioni.

I detrattori del pensiero postmoderno sembrano persuasi che tale istanza sia necessaria all'interno delle negoziazioni sociali, mostrando di non credere che possa esistere dialettica tra le parti in grado di commensurare le diverse posizioni senza fare riferimento a un fondamento veritativo trascendente. Il 'proliferare delle interpretazioni' non è, inoltre, mai *veramente* indiscriminato: in primo luogo, per una questione di *provenienza* delle interpretazioni, che permette loro di raggiungere auditori più o meno ampi, e in secondo luogo perché un enunciato può essere misurato non solo in base alla propria veridicità, ma anche giustificabilità, accuratezza, appropriatezza rispetto al contesto e ai parlanti. Non bisogna confondere la mancanza di un discrimine chiaro e concordato tra le parti con l'impossibilità dello stesso: quotidianamente vengono prese decisioni, sia in ambito privato che pubblico, sulla base di criteri diversi da quello della certezza assoluta, privilegio di ben poche negoziazioni. Piuttosto, il problema sembra la compartimentazione del discorso pubblico, che comporta l'adozione di criteri di messa alla prova diversi all'interno di ogni *ecochamber*, provo-

cando dissidi ogniqualvolta una controversia raggiunge la generalizzazione di una decisione collettiva o istituzionale.

Analizzando i modi in cui la verità viene discussa nel discorso pubblico attuale, la semiologa Lorusso sostiene che il concetto di verità, soprattutto per quanto riguarda le asserzioni afferenti al discorso pubblico, non sia più adeguato a dirimere i contrasti dell'infosfera, e che serva piuttosto un accordo rispetto ai criteri di legittimità (*legitimacy*) degli enunciati²⁹.

Trovare un accordo significa portare il discorso nel magma del confronto sociale, invece che potersi affidare a un'entità esterna che regoli i discorsi soggettivi. D'altro canto, il discorso dei nuovi realisti riduce tali entità a minori e passive resistenze che permetterebbero, su un piano ontologico, di definire livelli di realtà molto semplici, di primo ordine, poco utili per dirimere gli intrecci di questioni complesse che animano i conflitti sociali attuali.

5. Sull'argine

Quella che abbiamo cercato di descrivere è una crisi di confini. I confini di ciò che può essere enunciato e dei luoghi dove può essere enunciato; i confini di ciò che può esser creduto. Il rapporto tra il soggetto occidentale e la verità è talmente profondo che la sua crisi si snoda sino al confine archetipico che divide il soggetto dall'oggetto, l'uomo dalla natura, lo scienziato dall'oggetto di studio.

Conformemente alle dinamiche di alienazione dell'economia contemporanea, è anche una crisi di solitudine, che vede il soggetto sentirsi incapace di un rapporto con il mondo che non sia mediato dal suo sguardo, capacità cognitive o categorie kantiane che dir si voglia³⁰. Dove inizia e dove finisce un soggetto che non conosce che attraverso se stesso? Che tipo di rapporto può avere con le cose del mondo che lo circondano?

Crisi dei confini sentita tanto più intensamente perché l'uomo si muove – e pensa – all'interno di confini culturali che non vede e non sente: la cultura, come sostiene Bordieu, si deve fare natura nell' *habitus* per permetterci di agire all'interno di essa. Così come per l'antropologo Remot-

²⁹ Si veda, Lorusso (2020).

³⁰ Non a caso è proprio la teoria della conoscenza kantiana uno dei maggiori bersagli dei critici del postmoderno, accusata di aver chiuso il soggetto in quello che sembra un mondo di proiezioni e rappresentazioni delle proprie capacità e possibilità conoscitive. Si veda, Ferraris (2012, 24).

ti³¹, l'identità di un popolo deve occultare ogni scelta attraverso cui viene definita, ogni principio attraverso cui si plasma deve diventare universale e privo di storia.

La crisi delle scienze e dell'idea della natura come soggetto passivo di conoscenza mette in crisi l'idea che esista un fondamento, uno *hypokeime-non* dal quale tutto origina e acquisisce senso. Questa frattura è tanto più profonda perché non è propria dei soli contesti accademici, ma si è insediata anche nel discorso pubblico, manifestandosi in un generalizzato senso di sfiducia e angoscia. Il fondamento riveste pertanto una funzione antropologicamente fondamentale, è un *confine* agli arbitri del pensiero. Segna il punto dove il soggetto cessa di agire sulle cose e le conosce. Venendo meno questo fondamentale cominciamento, diviene impossibile pensare la realtà come una natura passiva da conquistare, tutto sembra verosimile, qualsiasi volontà giustificabile.

Dal momento che la crisi delle scienze e della razionalità porta sul tavolo delle negoziazioni sociali i concetti di limite e di arbitrio, è chiaro perché questa abbia delle conseguenze tali nella società, per cui l'idea di una scissione tra natura – il limite – e cultura – l'arbitrio – fonda l'ordinamento stesso dei rapporti tra gli uomini e degli uomini con gli oggetti non umani. Pensiamo alla legge, forse limite per eccellenza della nostra costituzione culturale, un limite deciso e imposto che si naturalizza come principio di giustizia. Non è un caso che uno dei dibattiti epistemologici del nostro secolo verta sullo statuto delle *leggi* di natura, né che una parte cospicua della filosofia di matrice psicoanalitica e della sociologia s'interroghi sulle conseguenze della 'scomparsa' della figura del padre, altro simulacro della legge e del limite. La legge è fondamentale nella costellazione simbolica occidentale perché, sin dai tempi dell'Antica Roma, da cui provengono i fondamenti del nostro diritto, permette un ancoraggio sicuro al passato nello stesso momento in cui permette di operare nel presente.

Dal discorso sulla scienza e sulla conoscenza ci aspettiamo molto di più di un ancoraggio alla verità delle cose in sé, necessitiamo che naturalizzi i costumi, deresponsabilizzi le scelte e limiti gli arbitri. Che ancori a una tradizione, a un buon senso archetipico, ma che destoricizzi le motivazioni che portano ad agire e decidere. Che aiuti a gestire quello che Remotti, rileggendo antropologicamente il concetto deweyano di 'camuffamento delle scelte' descrive come:

³¹ Si veda, Remotti (1996, 2010).

‘[D]isagio nella cultura’, ciò che provoca il camuffamento della scelta, il suo occultamento o la sua negazione. Camuffare le scelte significa nascondere il momento cruciale e sorgivo della decisione/deviazione: significa velare, compiere un’operazione di opacizzazione e di ottundimento. Significa anche ‘reificare’, rendere cioè autonomo il risultato o il prodotto delle scelte, staccandolo dalla sua base decisionale, confutabile, revocabile. Valori, significati, idee, tutto ciò che è incorporato nelle istituzioni, nei costumi e nella cultura non è più considerato come l’esito di scelte, ma come se avesse una realtà a sé stante, come se fosse una *res*, una ‘cosa’ a parte rispetto alle possibilità di scelta degli individui³².

“L’interregno, la crisi di cui si impedisce così la soluzione storicamente normale, si risolverà necessariamente a favore di una restaurazione del vecchio?”³³ si chiede Gramsci. Se la vita in questo interregno è terribile, non significa che la soluzione sia un improbabile ritorno agli arbitri del passato. Non potrebbe essere l’incontro e la negoziazione tra i soggetti a fungere da resistenza naturale alle diverse pretese conoscitive e passionali? Così come la conoscenza, invece di essere il risultato di un rapporto di passiva estrapolazione dalla natura, è un gioco di incontri, opposizioni e traduzioni che si danno tra le comunità dei conoscitori e gli oggetti che questi manipolano e assemblano. Non una verità in cielo o una realtà nella terra, ma uno scambio attivo e responsabile tra i diversi attori in campo che sia in grado di mettere alla prova, vedere se il pensiero tiene. Con le parole di Haraway: “L’idea che la realtà sia una faccenda di credo (*belief*) è un’eredità appena secolarizzata delle guerre di religione. In effetti, la realtà è una questione di mondo e di abitare (*wordling*). Si tratta di testare la tenuta delle cose. Le cose tengono o no?”³⁴.

Questo interregno può essere l’occasione per interrogare le radici del nostro richiedere alla natura delle garanzie esistenziali che non può dare, investigare dove affonda la necessità di questa garanzia, il disagio che comporta pensare di muoversi all’interno di assemblaggi – tra cui noi stessi – di porzioni più o meno astratte, più o meno ordinate e costruite della materia del reale. Come sostiene Foucault nella sua riflessione sull’illuminismo:

Si tratta, insomma, di trasformare la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica pratica nella forma del superamento possibile. Il che, come si vede, implica che la critica venga esercitata non più nella ricerca

³² In questo stralcio Remotti (2010, 29) si riferisce al concetto di identità, ciò non è in conflitto con la nostra analisi, per cui la scienza, in quanto modalità precipua di intendere la conoscenza nella cultura occidentale, riveste per la società una funzione profondamente identitaria.

³³ Gramsci (1975, §34, 311).

³⁴ Si veda, Weigel (2019).

delle strutture formali che hanno valore universale, ma come indagine storica attraverso gli eventi che ci hanno condotto a costituirci e a riconoscerci come soggetti di ciò che facciamo, pensiamo e diciamo. In questo senso, tale critica non è trascendentale e non si propone di rendere possibile una metafisica: è genealogica nella sua finalità e archeologica nel suo metodo. [...] Essa non cerca di rendere possibile la metafisica divenuta, infine, scienza; cerca di rilanciare il più lontano e il più diffusamente possibile il lavoro indefinito della libertà³⁵.

Un'occasione, quindi, per costruire un rapporto diverso con il 'reale', basato sulle sue forme di emergenza e influenza, non su un'essenzializzazione reificante che possa porre fine, – in fondo solo grazie al consenso condiviso circa la sua definitività – ai dibattiti della vita sociale. Riscattandoci dall'idea che solo in un limite trascendente risieda la possibilità della libertà, che non è semplice possibilità di essere e agire secondo volontà particolari, ma esercizio – anche questo, tentativo e negoziato – di un volere aperto alla relazione, co-costruito tra i rizomi di tutte le forme di vita.

Bibliografia

- Barone F. (1953), *Il neopositivismo logico*, Bari: Laterza.
- Bloor D. (1994), *Knowledge and Social Imagery*, Chicago: University of Chicago; tr. it. *La dimensione sociale della conoscenza*, Milano: Raffaello Cortina.
- Boghossian P. A. (2006), *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford: Oxford University Press; tr. it. *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*. Roma: Carocci, 2006.
- Castro Gómez S. (2010), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Code L. (1981), *Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant?*, in "Metaphilosophy", 12 (3-4) : 267-276.
- Collingridge, D., Reeve, C. (1986), *Science Speaks Truth to Power: The Role of Experts in Policy Making*. London: Frances Pinter.
- De Caro M., Ferraris M. (2012), *Bentornata realtà*, Torino: Einaudi.
- De Martino E. (2007), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Douglas H. (2006), *Inserting the Public Into Science*, in Maasen S., Weingart P. (eds.), *Democratization of Expertise? Exploring Novel Forms of*

³⁵ Foucault (2012, 228).

- Scientific Advice in Political Decision-Making—Sociology of the Sciences*, Dordrecht : Springer, 153-169.
- (2009), *Science, policy, and the value-free ideal*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Fabbri P. (2000), *Elogio di Babele*. Roma: Meltemi.
- Fanon F. (1961), *Les Damnés de la terre*, Paris: François Maspero, Paris; tr. it. *I dannati della terra*, Milano: Einaudi, 2000.
- Feyerabend P. (1975), *Against Method*, London: New Left.
- Ferraris M. (2012), *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari: Laterza.
- Floridi L. (2014), *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi.
- Gross P., Levitt. N. (1994), *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1969), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass. Inc. 1944, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH; tr.it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi 2010.
- Irwin A. (1995), *Citizen Science*, London: Routledge.
- Ioannidis J.P.A. (2005), *Why Most Published Pesarcher Findings are Wrong*, in "PLoS medicine", 2, 8: 696-701.
- Harding S. (1982), *Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality: A Survey of Issues*, in "Dialectica", 36, 2-3: 225-24.
- Hart R. (1996), *The Flight from Reason: Higher Superstition and the Refutation of Science studies*, in Ross A. (ed.), *Science Wars*, Durham, NC: Duke University Press, 259-292.
- Kant, I., Foucault M. (2012), *Che cos'è l'illuminismo?*, Milano: Mimesis.
- Kuhn, T. S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Second edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakatos I. (1978), *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge: Cambridge University Press; tr. it. *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*; Milano: Il Saggiatore, 2001.
- Lancet (2005), *Rewarding True Inquiry and Diligence*, in "Research", 385: 2121. <https://wcrif.org/2015-news/24-rewarding-true-inquiry-and-diligence-in-research>, [consultato 20/03/2022].
- Latour B. (1987), *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Cambridge (Ma): Harvard University Press; tr.it. *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Torino: Einaudi, 1998.

- (1991), *Nous avons jamais été modernes*, Paris: Editions la Découverte; tr. it. *Non siamo mai stati moderni*, Milano: Elèuthera, 2009.
- Lyotard J. F. (1979), *La condition postmoderne*, Paris: Les éditions de minuit; tr. it. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano: Feltrinelli, 2015.
- Lorusso A.M. (2020), *Between Truth, Legitimacy, and Legality in the Post-Truth Era*, in “Int J Semiot Law”, 33: 1005-1017.
- Lukács G. (1922), *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin: Luchterhand Berlin und Neuwied; tr. it., *Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista*, Milano: Mondadori Editore, 1973.
- Mirowski P. (2011), *Science-Mart. Privatizing American Science*, Cambridge (Ma): Harvard University press.
- Paciolla C. (2017), *Dal feticcio al fatticcio. Natura e cultura tra condizione post-moderna e antropologia simmetrica*, in Latour B. (2017) *Il culto moderno dei fatticci*, tr. it. Milano: Meltemi, 2017.
- Popper K. (2002), *The logic of scientific discovery*, London: Routledge.
- Ravetz J. (1971), *Scientific Knowledge and its Social Problems*, Oxford: Oxford University Press.
- (1999), *What is post-normal science?*, in “Futures”, 31: 647-653.
- Remotti F. (2010), *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari: Laterza.
- (1996), *Contro l'identità*, Roma-Bari: Laterza.
- Said E. (1979), *Orientalism*, New York: Vintage.
- Segerstråle U. (2000), *Science and Science Studies: Enemies or Allies?*, in Segerstråle U. (ed.), *Beyond the Science Wars: The Missing Discourse about Science and Society*, Albany, NY: SUNY Press, 1- 40.
- Snyder T. (2021), *The American Abyss*, *The New York Times Magazine*, <https://www.nytimes.com/2021/01/09/magazine/trump-coup.html/>, [consultato il 20/03/2022].
- Weigel M. (2019), *Feminist cyborg scholar Donna Haraway: ‘The disorder of our era isn’t necessary’*, *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2019/jun/20/donna-haraway-interview-cyborgmanifesto-post-truth?/>, [consultato 20/03/2022].

La natura giuridica della cosa secondo il giovane Marx. Casualità, necessità e libertà negli articoli del 1842-1843

Guido Alimena

The Legal Nature of the Thing according to the Young Marx. Casualty, Necessity and Freedom in the Articles of 1842-1843

Abstract: The concept of the nature of things is at the heart of the young Marx's philosophy of law. In his articles of 1842-1843, the expression *juristische Natur der Sache* alludes to an ontological and rational structure of law from which the legislator cannot deviate. The law will concretely be a universal and rational form when it reflects the nature of the thing, its essence, that is, man's freedom in each of its particular spheres. But for this to happen it is not enough to observe the development of the thing. Its inner essence must be realised in social life through the co-operation of men. And it is always the things nature that points this way. The concept under consideration can therefore be considered a central theme in the study of Marx's early thought.

Keywords: Nature of Things; Universal Form; Rational Form; Freedom; Species-being.

1. Il momento particolare e privilegiato della libertà

Dopo la dissertazione di laurea, Karl Marx torna a occuparsi del rapporto tra *materia e forma*, tra *particolare e universale*, negli articoli giornalistici del 1842-1843. Scritti polemici in cui egli muove una serrata critica alle forme irrazionali della libertà nel diritto e nell'ordinamento prussiani del suo tempo¹, oltre che, indirettamente, al concetto hegeliano di *Formbe-*

* Dipartimento di Scienze Politiche, Università di Teramo (guidoalimena@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7966-2979).

¹ Si tratta degli articoli pubblicati nella "Gazzetta renana", oltre a quello scritto tra il 15 gennaio e il 10 febbraio 1842 per gli "Annali tedeschi" di Arnold Ruge, che per ragioni di censura uscirà solo l'anno dopo, negli "Inediti per la più recente filosofia e pubblicistica tedesca" (I, 1843). In tali scritti – che saranno citati nelle pagine seguenti – Marx affronta questioni giuridiche e filosofiche implicate da disposizioni e dibattiti sulla censura e sulla libertà di stampa, sui furti di legna, sul divorzio e sul metodo della Scuola storica del diritto. Il nocciolo della critica marxiana è questo: lo Stato prussiano è privo dell'universale natura etico-razionale che uno Stato moderno deve avere. In quello prevale il diritto della forza arbitraria e degli interessi particolari, e come

stimmung, acquisito durante il periodo universitario berlinese per superare il formalismo post-kantiano dominante nella prima fase dei suoi studi in giurisprudenza (1836-1837): *nello sviluppo filosofico del diritto, forma e materia si presuppongono reciprocamente*. Questa, in estrema sintesi, è la svolta hegeliana di Marx risalente a quel periodo, dopo essere incorso nell'errore di assimilare la forma a un casellario vuoto pronto ad accogliere qualunque oggetto dato, qualunque istituto giuridico, persino quello ingiusto e irrazionale².

Nel Marx del 1842, la *determinazione formale* ammessa da Hegel, cioè la forma che identifica il determinato ma rapportandolo all'altro da sé, non può essere principio di organizzazione e sintesi del molteplice empirico³, se non in modo irrazionale o parziale, perché limitato o ai privilegi dei ceti sociali abbienti, contrapposti agli interessi *materiali* della povera gente, o all'arbitrio dei governanti, contrapposto alla *vera* libertà⁴. La legge prussiana sui furti di legna, per esempio, agli occhi del Nostro non possiede alcuna forma universale razionale, essendo una legge che traduce arbitrariamente in totalità le *parzialità egemoni* di provenienza borghese (cfr. infra)⁵.

Nel suo significato hegeliano, la *formelle Bestimmung* "è un principio di universalizzazione immanente e non esteriore alla materia. Ovvero è la stessa materia, o determinazione materiale (*materielle Bestimmung*), che in sé medesima è animata da un vettore di realtà che la obbliga a superare le sue finitudini e le sue particolarità, seguendo un percorso di trasformazioni

tale è un nemico del tutto. Così Merker (2011, 31, 33). Si veda anche Finelli (1982, 132), il quale rileva che il tema dominante negli articoli "è quello della libertà. Ma il concetto di libertà qui, prima di essere valore e fine politico, dover-essere, è categoria strutturale dell'essere: è principio dell'ontologia prima che dell'etica e della politica. *La libertà è il modo d'essere costitutivo, l'essenza necessaria dell'uomo*". Cfr. in tal senso Marx (1842c, 154).

² Cfr. Marx (1837, 11). Sul formalismo post-kantiano del periodo universitario berlinese di Marx, cfr. nel dettaglio Alimena (2020).

³ Cfr. in questi termini Finelli (2018a, 15).

⁴ Cfr. Finelli (2020a, 9): "era stato già il Marx della "Rheinische Zeitung" (ottobre 1842 - marzo 1843) a lasciar cadere la centralità della *Formbestimmung* come fattore fondamentale di costruzione e di universalizzazione di realtà, perché, sollecitato dall'urgenza della battaglia pubblicistica e del dibattito politico, aveva trovato, con un passaggio troppo rapido e poco meditato, il sostituto dell'*Idea* hegeliana nella *Gattung/Genere* di Feuerbach, traducendolo dapprima nella soggettività collettiva del *Volk*, e poi, con gli scritti della prima maturità, nella collettività del proletariato e della classe. Ma con il limite pesantissimo, va detto, di dover accogliere, in questo transito da Hegel a Feuerbach, la *presupposizione di una soggettività storica, intrinsecamente organica e unitaria*, la cui essenza di umanità 'comune' implicava la risoluzione *immediata* della determinazione formale nella determinazione materiale, dell'universale nel particolare, del collettivo nell'individuale".

⁵ Cfr. in generale Lefebvre (1976, 45).

e progressive universalizzazioni. *Forma è insomma la materia che si universalizza da sé medesima*, non potendo coincidere e identificarsi con nessun ente particolare e finito, perché in ogni finitudine e determinazione particolare non può trovare autenticità di senso e coincidenza con sé⁶. Ma è proprio qui che la nozione hegeliana di *Form* diventa insoddisfacente per il giovane Marx. Per quanto distinta dall'universale astratto tipico della filosofia trascendentale, anch'essa si rivela astratta e separata dalla concretezza della realtà⁷.

Nel caso dell'attuazione (*Verwirklichung*) del diritto in legge – del materiale finito in forma universale determinata – si verifica, secondo Hegel, un *restringimento* dell'universale sia verso il particolare, sia verso il caso singolo, non potendo l'universalità della legge coincidere con la contingenza di ogni contenuto particolare o accidentale⁸. Dunque, se da un lato sussiste il bisogno permanente di nuove determinazioni legali – ciò è richiesto dalla natura della materia finita –, dall'altro l'ambito delle leggi deve essere una *totalità chiusa*, stante la preminenza dell'interesse della realizzazione e della certezza formale, attuabile con la decisione del monarca⁹.

Ebbene, per Marx un simile restringimento altro non è che un *ritrarsi sullo sfondo* della legge di fronte alla *natura della cosa*, quale è, per esempio, la vita dell'uomo, in quanto *vita della libertà*. La razionale incompiutezza delle leggi, sostenuta da Hegel, diventa, negli scritti polemici del 1842-1843, una irrazionale e contraddittoria *limitazione illimitata*, poiché posta non dalla necessità della cosa ma dalla casualità dell'arbitrio e dall'unila-

⁶ Finelli (2020a, 7). Cfr. Papoulias (2019, 124): “La forma, nella sua attività determinante, giunge alla sua identità con sé, ma in questa identità si scopre necessariamente come forma di una materia. La forma, cioè, per essere tale, dev'essere la forma del suo altro, della materia. In ciò consiste la contraddizione della forma che fa sì che la propria attività sia nello stesso tempo il movimento della materia stessa. Per entrambe vale la stessa cosa: il riferimento a sé è insieme riferimento a sé come tolto (*als Aufgehobenes*), ossia come riferimento al proprio altro”.

⁷ Cfr. in questi termini Finelli (2014, 141-142), sulla critica di Marx alla filosofia hegeliana del diritto pubblico (1843). Circa l'universale astratto della filosofia trascendentale, si veda Fazioni (2015, 98): esso “è il frutto dell'operare dirimente dell'intelletto che, mosso dalla logica della *riflessione estrinseca*, separa l'ambito della forma da quello dei contenuti: il concetto viene inteso come un vuoto universale e contrapposto alla particolarità dei contenuti, intesi come materiali del tutto indipendenti ed estrinseci”.

⁸ Cfr. Hegel (1821, § 214, 172-173), nonché Valagussa (2019, 112): secondo Hegel, “è segno di un'astratta concezione del diritto – di una vanità dell'intelletto – pretendere compiutezza in una disciplina come ad esempio il diritto privato, dove ‘la cosiddetta perfezione è la *perennità dell'approssimazione*’: non esiste il codice completo e perfetto, in grado di prescrivere la decisione corretta rispetto a tutti i casi e le situazioni possibili – riuscendo a tenere conto dei loro intrecci, conflitti e ambiguità”.

⁹ Cfr. Valagussa (2019, 113-114), insieme a Hegel (1821, § 216, 174-175).

teralità dell'intelletto legislatore: esso rende unilaterale il mondo quando "forma ed estrae il particolare dall'inorganica nebulosa del tutto"¹⁰.

La componente decisionale della legge, mentre in Hegel si concilia con la forma della determinatezza universale grazie all'*Idea* – volontà e pensiero consentono di superare l'interesse di parte (del singolo)¹¹ –, in Marx resta un fattore difficilmente conciliabile con l'idea di una forma razionale. Dal suo punto di vista critico, a essere obliterati, in certe leggi prussiane, sono soltanto i bisogni dei poveri e la vera libertà umana, ad appannaggio dei privilegi nobiliari e delle prepotenze irrazionali¹². In definitiva, l'*unità ideale* verso cui tende la dialettica di Hegel viene da Marx problematizzata sotto il profilo etico-giuridico-politico:

La sola dialettica, insomma, che può soddisfare l'istanza della positività originaria dell'oggetto (ed eliminare pertanto il rischio della sua surrezione acritica riscontrata da Marx nella filosofia speculativa) è una dialettica che costruisce il rapporto idea-realtà come rapporto di unità-distinzione, come rapporto che non si risolve nel primo termine annullando così l'autonomia del reale. A tal fine, appunto, il pilone portante di quel rapporto *unitario* non deve essere l'unità ideale e, comunque, una teoria unitaria à la Hegel, ma invece proprio il riconoscimento della stabile eterogeneità dei due termini e, dunque, la definitiva ricompressione

¹⁰ Marx (1842c, 162). Cfr. Id. (1842i, 231-232), circa la legge contro i furti di legna. Quest'ultimo articolo può essere riassunto così: "Da tempo immemorabile, si era diffusa in Renania la consuetudine, da parte degli strati più poveri della popolazione, di raccogliere della legna secca caduta spontaneamente dagli alberi, come delle bacche e dei frutti selvatici. Si tratta di una presa di possesso che, per consuetudine, si trasformava in proprietà dei raccoglitori. La possibilità di una tale appropriazione era garantita dalla natura consuetudinaria di una parte del diritto, e al contempo – come Marx non manca di sottolineare – dalla natura equivoca della concezione della proprietà all'interno del diritto comune [...]. Il tentativo dei rappresentanti della dieta renana è quello di richiamare il diritto alla proprietà esclusiva del suolo per eliminare questa pratica consuetudinaria, che, nelle nuove condizioni economiche di gestione del suolo, risulta essere un fastidioso impiccio. Il mezzo che la dieta provinciale intende utilizzare è molto chiaro: definire la raccolta di legna, o di qualsiasi altra cosa, una violazione di proprietà privata, quindi un furto" (Basso 2020, 16).

¹¹ Cfr. Valagussa (2019, 113), in relazione a Hegel (1821, § 211, 170).

¹² Cfr. Marx (1842c, 161-162) e Id. (1842i, 230-231). Per riassumere il primo articolo, si veda McLellan (1970, 98): "La legge sulla censura ha solo l'apparenza di una legge, mentre quella sulla stampa lo è realmente. Tale è perché rappresenta l'esistenza positiva della libertà; considera la libertà la condizione normale della stampa e la stampa una forma di esistenza della libertà'. Marx trae quindi le conclusioni sulla natura generale del diritto: 'Le leggi non sono misure repressive contro la libertà, allo stesso modo che la legge di gravità non è una misura repressiva contro il moto, in quanto come legge di gravitazione promuove i moti eterni dei corpi celesti, ma come legge della caduta mi uccide, se io l'infrango pretendendo di danzare nell'aria. Le leggi sono piuttosto le norme positive, chiare e universali, nelle quali la libertà ha acquistato un'esistenza impersonale, teoretica, indipendente dall'arbitrio del singolo'".

dell'ideale nel reale, la costante conservazione dell'idea come "non prevaricante" l'oggetto, la sua *ipotesicità verificabile* sull'oggetto, la sua sperimentalità. Ma ciò comporta, inequivocabilmente, che, per non essere posto ed esaurito dal pensiero seppur da esso conosciuto, l'oggetto ha da essere un oggetto materialmente determinato o specifico, poiché la determinatezza discrimina il reale, lo tiene fermo, impedisce che dilegui¹³.

Già nella dissertazione di laurea su Democrito ed Epicuro (1841) lo studente di Treviri dimostra "una completa indipendenza da Hegel proprio nel suo modo di applicare la dialettica hegeliana". A differenza del filosofo di Stoccarda, Marx comprende "la vera dialettica del sistema di Epicuro, pur senza idealizzarlo, anzi mostrando la sua povertà di contenuto in confronto al sistema di Aristotele"¹⁴:

[Nella dissertazione di laurea] la posizione di Marx rispetto alla dialettica [...] è in sostanza la seguente: accettazione di massima della dialettica hegeliana, della natura e dell'autocoscienza e tentativo di dare rilievo, nel suo contesto, al motivo dell'affermazione dell'astratta autocoscienza individuale sia come principio di negazione della religione, sia come criterio ispiratore della metafisica naturalistica epicurea. E poiché questo è propriamente un tentativo di uscire dal ritmo dialettico, per fissarne un momento, si può dire che l'atteggiamento complessivo di Marx sia sospeso fra l'accettazione integrale della dialettica hegeliana e la sua risoluzione nella dialettica di un *momento particolare e privilegiato*. [...] Marx non si adagia quietamente nel sistema hegeliano e sembra alla ricerca di un punto fermo sul quale far leva per aprire un processo dialettico più parziale, ma più costruttivo di quello hegeliano¹⁵.

Negli articoli del 1842-1843, sia ben chiaro, Marx condivide la dimensione epistemica generale della filosofia hegeliana, la cui forza normativa, com'è noto, sta nella sua "aderenza originaria all'oggetto": il *dato* non può essere separato all'origine dall'attività conoscitiva del soggetto, come accade invece nelle teorie epistemologiche che professano l'inconoscibilità della *cosa in sé*. Anche il Nostro "rifiuta che il criterio di verità della conoscenza risieda unilateralmente in una 'cosa in sé' aldilà del pensiero o, altrettanto unilateralmente, nelle relazioni interne stabilite da un pensiero soggettivo che perde così il riferimento all'esteriorità"¹⁶: l'interesse esclusivo o premi-

¹³ Cerroni (1972, 25), sulla critica di Marx alla filosofia hegeliana del diritto pubblico (1843).

¹⁴ Enzensberger (1998, 409).

¹⁵ Dal Pra (1964, 286, 288 – corsivo mio).

¹⁶ Sanguinetti (2015, 169-170), con riferimento alla posizione di Hegel, da me estesa al giovane Marx per la convergenza dei due sul problema della cosa in sé. Cfr. Alimena (2020, 185 ss.), insieme a Sanguinetti (2015, 170), che richiama la prima parte

nente per la forma astratta di un concetto fa sì che il suo contenuto venga lasciato a sé stesso e riempito di finitezza. La forma astratta finisce così per essere il recipiente della materia *non mediata* dal concetto, perché conservata, grazie all'astrazione, nella sua immediatezza, nel suo mero *Dasein*¹⁷.

L'esteriorità, pertanto, non possiede di per sé validità. Ben può accadere, secondo lo stesso Hegel, che una determinazione giuridica si lasci mostrare come perfettamente fondata e conseguente sulla base delle *circostanze* e delle *sussistenti* istituzioni giuridiche e, ciò malgrado, essere in sé e per sé ingiusta e irrazionale – egli porta come esempi le determinazioni del diritto privato romano derivanti, in modo del tutto conseguente, dalla *patria potestas* e dallo *status* matrimoniale. Il significato di un istituto giuridico secondo la sua origine storica si differenzia dal significato (filosofico) che gli è proprio secondo il concetto della cosa: “lo sviluppo da fondamenti storici non confonde se stesso con lo sviluppo del concetto”¹⁸, così come quest'ultimo, in quanto *movimento del finito stesso*, non si confonde con la riflessione astratta dell'intelletto¹⁹.

Tornando agli articoli, si può dire che la distinzione appena delineata ricorre senz'altro in essi. Qui Marx ritiene che tanto il diritto quanto la consuetudine siano razionali nella misura in cui possano desumersi solo dalla *Natur der Sache*, intendendo con tale espressione non un dato fondamento storico (-autoritario), né un arbitrario concetto *a priori*²⁰. Al contempo, gli stessi articoli danno modo di scorgere nella sua critica (alla censura prussiana, alla Scuola storica del diritto, alla legge contro i furti di legna, ecc.) un interesse speculativo catalizzato ancora più sul momento *soggettivo* della dialettica che su quello *oggettivo*, “più sulla *contraddizione* che sulla *conciliazione* come motivo centrale del movimento dialettico; e ciò in contrasto con l'indirizzo generale del pensiero hegeliano, preoccupato sempre di risolvere le opposizioni piuttosto che di fissarle”²¹.

dell'*Enciclopedia* (§ 192, *Zusatz*): qui il filosofo di Stoccarda “asserisce chiaramente come il ‘concetto’ (così come il ‘giudizio’ e il ‘sillogismo’ quali sue esplicitazioni più concrete) non sia da riguardarsi in un senso unilateralmente soggettivo, come una forma vuota che si applichi ad oggetti dati”.

¹⁷ In ciò consiste il difetto dell'idealismo soggettivo kantiano e fichtiano secondo Hegel. Cfr. in generale Fabro (1973, XLVIII), anche circa gli effetti della forma astratta sul contenuto appena descritti nel testo.

¹⁸ Cfr. su tutto Hegel (1821, § 3, 22).

¹⁹ Cfr. Bosio (1964, 76).

²⁰ “Una regola razionale può essere desunta solo dalla natura della cosa” (Marx 1842c, 162).

²¹ Dal Pra (1964, 284), sulla dissertazione di laurea del giovane Marx. Guastini sostiene che la sintesi hegeliana di reale e razionale può considerarsi condivisa dal giovane Marx in sede critica. In sede costruttiva, invece, la sua soluzione metodologica sem-

Sia detto subito, a conferma di quell'interesse, che nel rapporto *natura-ragione* delineato da Marx nel 1842 spicca un particolare naturale che porta in sé una forma universale razionale e che, in linea di principio, può adeguarsi contenutisticamente a una forma universale ulteriore, senza però smettere di essere particolare razionale (cfr. infra)²². Anche stavolta il momento particolare viene isolato nella sua portata e sottolineato nel suo significato positivo²³. C'è un duplice diritto privato, secondo Marx: quello del proprietario e quello del nullatenente, che in forza della sua *essenza naturale, elementare e accidentale* non avrà mai il carattere della proprietà privata borghese, cioè spogliata delle determinazioni naturali ritenute contraddittorie rispetto al suo schema classico di origine romanistica²⁴.

2. La casualità razionale della consuetudine

L'opposizione del giovane Marx alla filosofia puramente speculativa, nel periodo che va dal 1837 al 1843, si svolge lungo due versanti: l'idealismo soggettivo post-kantiano, ove la forma è il recipiente della materia reale, e l'idealismo oggettivo hegeliano, in cui è invece la materia reale a essere il recipiente della forma, rappresentata dalle categorie logico-astratte²⁵. Per esempio, nella critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico, contro la generica dipendenza dell'ideale dal reale – esaltata nella lettera al padre del 10 novembre 1837 quale principio anti-formalistico –, Marx “avanza

bra avvicinarsi alla filosofia illuministica, risolvendosi “nella contrapposizione di una deontologia razionale, astratta, a ciò che positivamente esiste come tale”. Guastini (1974, 70).

²² Esiste perciò, in seno al particolare, un *primo livello* di universalità giuridica. Il che permette di cogliere meglio quanto spiega Zambon (2018, 12): “La consuetudine, scrive [Marx nell'articolo sui furti di legna], può esistere al di fuori della legge ed essere quindi solamente consuetudine, oppure può costituirsi in legge, ossia essere riconosciuta e sancita dal legislatore, senza cessare, per questo, di essere consuetudine. Solo un certo tipo di consuetudine dovrebbe però essere riconosciuta dalla legge e smettere così di essere solo consuetudine, cioè la consuetudine razionale. Si tratta della consuetudine dotata di un contenuto che si adatta alla forma del diritto razionale, forma che deve essere universale. Solo il diritto caratterizzato dall'universalità, infatti, può dirsi razionale e, di conseguenza, razionale è solo la consuetudine contenutisticamente adeguata alla forma universale di tale diritto. La legge contro i furti di legna è perciò criticabile poiché tutela dei diritti consuetudinari nobiliari, il cui contenuto, garantendo dei vantaggi a una classe particolare, contrasta con il concetto di diritto razionale, cioè con la forma universale che ogni legge di un diritto razionale deve avere”.

²³ Cfr. Dal Pra (1964, 288), sempre con riferimento alla dissertazione di laurea.

²⁴ Cfr. Marx (1842i, 232).

²⁵ Su quest'ultimo punto, cfr. Cerroni (1972, 126), con riferimento alla *Critica* del 1843. Sul primo punto, si rimanda ad Alimena (2020) e a Marx (1837, 10-11).

l'istanza di una assunzione del reale come effettivamente *diverso* dall'ideale e cioè proprio come *determinatezza* da mediare". Egli vuole "spezzare l'impianto stesso della dialettica puramente logico-astratta" e "aprire il processo della conoscenza scientifica del *particolare*, nella sua struttura positiva di elemento eteronomo rispetto all'universale, all'ideale":

Mentre – come egli dice – “ciò che solo importa a Hegel è di trovare, per le singole determinazioni concrete, le corrispondenti determinazioni astratte” sicché “il soggetto”, cioè “le distinzioni reali”, si fa predicato e quelle “restano delle determinazioni inconcepite”, perché non concepite nella loro specifica essenza; per Marx il problema costruttivo si prospetta come problema di comprensione proprio delle “determinazioni reali” come eterogenee al mondo ideale, come esistenti, cioè, fuori del soggetto e dunque *materialmente determinate*²⁶.

Questo non significa che Marx non nutra più alcun interesse verso la forma universale del diritto razionale. La sua riflessione tende a escludere che tale forma possa derivare – hegelianamente – da predicati astratti dal loro soggetto reale, per essere poi obiettivati e reincarnati in un soggetto individuale che apparirà, di conseguenza, come il loro risultato: una *mistica sostanza*, di cui il soggetto reale è solo un momento²⁷.

I predicati astratti presi di mira dal Nostro, in modo più o meno esplicito, sono quelli di *autorità* e *legalità*. La forma universale razionale, di fatto, non può promanare dall'autorità storica del diritto, come quella incarnata nel savignyano *Volksgeist*, né dalla legalità di un codice giuridico, come quello auspicato da Thibaut nella sua nota polemica contro Savigny sulla necessità di una codificazione²⁸. Se pensato in termini del genere, il diritto positivo o non ha valore in quanto razionale, perché il criterio dell'autorità storica lo fa ritenere esistente non per mezzo della ragione ma *nonostante* la

²⁶ Cerroni (1972, 123). In Hegel le “categorie della logica, nel loro movimento, costituiscono l'esperienza della coscienza logica che supera la sua considerazione limitata e intellettualistica del finito, e perviene a una visione omnicomprensiva dell'intero” (Bosio 1964, 76).

²⁷ Cfr. in questi termini Marx (1843b, 26).

²⁸ In Marx, dice Finelli, il concetto di *Volksgeist* non è quello di ispirazione romantica, che “rimane inattuabile e indeterminato nella sua originarietà”, ma “è risultato, termine di un processo di elaborazione e di educazione, di un processo di cultura, che significa acquisizione di una prospettiva universalizzante ed integrante (processo, cioè, di esplicitazione e chiarificazione razionale, le cui configurazioni più esaustive non possono non apparire secondo il modo della più identificabile e nitida determinazione)” (Finelli 1982, 139).

ragione²⁹, o non rispetta la *particolarità*, all'insegna dell'universalità statica e astratta del codice (cfr. infra).

In opposizione al capo della Scuola storica, Thibaut osserva che in molteplici casi di adeguamento del diritto al particolare spirito del popolo, ovvero al tempo, al luogo e alle diverse circostanze, la *località* non può avere alcun influsso decisivo e la *diversità giuridica* è una conseguenza di isolamento sconsiderato e di arbitrio irriflessivo, non di rapporti geografici e disposizioni naturali³⁰. Affinché il diritto consuetudinario abbia forza di legge è necessario, secondo Thibaut, che vi siano istanze positive ritenute vincolanti almeno dalla maggioranza di una certa classe di persone³¹. Il che sembra accordarsi con la nozione di *Gewohnheitsrecht* formulata da Marx, là dove egli afferma che per natura esso non è un diritto locale ma è il diritto della povera gente in tutti i paesi³².

Invero, anche la distanza da Thibaut è notevole. Il diritto consuetudinario di cui egli parla, benché non abbia bisogno dell'approvazione del reggente e della convalida del tribunale per essere riconosciuto *gesetzlich*, è irrazionale se contrario alla legge³³. In tal caso, direbbe Marx, il contenuto della consuetudine viene *anticipato* nella legge, nel senso che il diritto non dipende più dal *caso fortuito* che la consuetudine sia razionale, bensì essa diventa razionale perché il diritto è legale: una "consuetudine di Stato". Esito di un processo che non tocca la raccolta della legna caduta dagli alberi da parte della classe povera della società, vuoi perché trattasi di consuetudine che non trova un posto adeguato nell'articolazione cosciente dello Stato, vuoi perché il diritto consuetudinario, come *sfera privilegiata*, è razionale solo quando esiste *a fianco e al di fuori* della legge, cioè quando

²⁹ Cfr. Marx (1842g, 207). Marx dedica il *manifesto* al padre fondatore della Scuola storica del diritto, Gustav Hugo, in occasione della nomina di Savigny a ministro della giustizia di Prussia nel febbraio del 1842. "Perpetuando un '*culto storicizzante delle reliquie*', gli storici del diritto adottano secondo Marx un approccio acritico all'interno del quale 'ogni esistenza ha valore di autorità' e 'ogni autorità ha valore di fondamento' senza possibilità di identificare criteri universali. Un tale atteggiamento, che Marx qualifica di 'insolente nei confronti delle idee' e 'devotissimo verso le cose immediatamente tangibili', mira a liberarsi 'di tutti gli intralci della ragione e della morale' allo scopo di dimostrare, contro Hegel, che il positivo non è razionale, che è piuttosto 'malgrado la ragione' e che l'irrazionale è positivo" (Mascot 2020, 159).

³⁰ Cfr. Thibaut (1814, 54-55). Su questo punto e sul nesso *diritto-vita del popolo* nella Scuola storica, cfr. Marini (1978, 99, 106-107, 120-121, 137).

³¹ Thibaut (1828, I, 14).

³² Così Marx (1842h, 228).

³³ Cfr. in questi termini Thibaut (1828, I, 14-16).

rappresenta l'anticipazione di un diritto legale: *la natura giuridica delle cose non può prendere a norma la legge, dovendo questa attenersi a quella*³⁴.

Come sottolinea Schefold, secondo Marx il diritto non smette di essere consuetudine per il fatto di essersi costituito come legge: questa implica “solo una modificazione della *forma* della consuetudine giuridica”³⁵. Egli è quindi contrario al formalismo insito nella Scuola storica di Savigny, nella Scuola filosofica di Thibaut e nel diritto naturale di Hugo. Anche in essi la forma non ha alcun valore, perché non è forma del contenuto *reale*³⁶.

Inevitabile anche un ulteriore distanziamento da Hegel, soprattutto nell'articolo sui furti di legna, per la preminenza lì assegnata al diritto consuetudinario rispetto alla legge. Nel pensiero del filosofo di Stoccarda, ciò che è diritto, soltanto perché diviene legge, ottiene la forma della sua universalità e la sua verace determinatezza. Il fatto poi che quest'ultima abbia in sé qualcosa di incompiuto o irrazionale, bisognoso come tale di nuove determinazioni legali – la natura del materiale finito porta a una continua determinazione verso il meglio, senza fine –, non diminuisce il diritto a un codice chiuso, né la sua universalità determinata, dal momento che questi semplici principi universali si distinguono dalla loro *specializzazione*³⁷:

Hegel rigetta i diritti consuetudinari in quanto “oggetti di un sapere oggettivo, accidentale, oscuro, in opposizione a un vero codice”. Inoltre, egli respinge risolutamente l'illusione secondo cui le consuetudini sarebbero principi vitali, di contro alle leggi positive [che sarebbero invece] istanze morte e pietrificate. Secondo Hegel, in realtà, è proprio la mancanza di “forma” e di compenetrazione da parte del razionale a rendere i diritti consuetudinari “più morti” e meno vitali³⁸.

La ragione, scrive Hegel, riconosce che l'accidentalità, la contraddizione e l'apparenza hanno la propria cerchia e il proprio diritto, ma in modo *limitato*. Essa non si affatica a comporre conflitti o ambiguità. L'interesse per l'attuazione del diritto in legge, cioè l'interesse per il suo divenire reale,

³⁴ Così Marx (1842h, 225, e 1842i, 230, 233).

³⁵ Schefold (1970, 118).

³⁶ Cfr. Marx (1842l, 262), con riguardo alle decisioni della dieta renana criticate dal Nostro.

³⁷ Cfr. su tutto Hegel (1821, § 216, 174-175). Il problema della specializzazione dei principi universali contenuti in un codice viene approfondito dal giurista hegeliano Eduard Gans, di cui Marx seguì i corsi di diritto penale e diritto prussiano all'università di Berlino. Gans “chiarisce ciò che nel discorso hegeliano rimaneva nell'ombra, ovvero che la specificazione delle leggi spetta in primo luogo ai giuristi, costituendo anzi un aspetto essenziale per il definirsi della loro disciplina. La conclusione di Gans è importante: ‘L'uso dei tribunali ha la sua origine nella scienza, come la stessa legislazione’” (Bertani 2004, 318).

³⁸ Mascot (2020, 161).

per il suo esistere, appartiene alla *soggettività astratta* del sovrano, la quale, entro un certo limite, tronca e stabilisce soltanto per stabilire, per dare certezza nella contingenza, non verità eterna. L'antinomia tra determinatezza (*Bestimmtheit*) e decisione (*Entschiedensein*), tra forma e arbitrio, tra l'universalità determinata della legge e la componente decisionale, diventa perciò *armonia* nel culmine individuale del monarca³⁹.

Per Marx, al contrario, la legge “non si riduce più alla forma pura dell'universalità”: “allontanandosi dal suo concetto, [essa] si presta alla ratifica contingente di contenuti parziali e non necessariamente razionali”⁴⁰. Ciò a causa dell'incapacità di positivizzare le regole consuetudinarie razionali. L'intelletto del legislatore “svolge una funzione di astrazione e stabilisce in modo rigido le proprie rappresentazioni, attraverso l'applicazione del principio di non contraddizione alla realtà”:

Le consuetudini che consentivano alla classe povera l'utilizzo dei terreni altrui generavano contraddizioni, poiché impedivano di considerare i terreni in questione come una vera e propria proprietà privata. Perciò, quando l'intelletto ha interpretato tali consuetudini, ha spinto a rimuovere gli obblighi che esse imponevano in capo ai proprietari terrieri, in modo da poter applicare senza più equivoci la categoria della proprietà privata ai loro fondi. In questo modo, però, si sono trascurate le *essenze di alcune entità*, come quella della legna secca, che rendono dubbia la proprietà privata legittimando un diritto di occupazione in capo ai più poveri⁴¹.

L'essenza concepita da Marx, vale a dire la *Natur der Sache* da cui dipende la razionalità del diritto consuetudinario, non possiede una matrice intellettualistica: il carattere delle cose non è un prodotto dell'intelletto, il quale isola e fissa unilateralmente ogni contenuto del mondo in una solida determinazione, ovvero pietrifica l'essere mutevole. Emblematico, per il Nostro, è il caso della proprietà privata. Qui l'intelletto (del) legislatore, applicando le preesistenti categorie del diritto privato astratto (romano), ha soppresso le formazioni della proprietà ritenute ibride ed equivoche, miste di diritto privato e diritto pubblico, come quelle medievali su cui si basavano i diritti consuetudinari della povera gente⁴²:

Nella misura in cui permettono di sfruttare “il carattere equivoco” della proprietà così come esisteva nel Medioevo all'interno delle società feudali – con la sua

³⁹ Valagussa (2019, 112-114, 116), con riferimento a Hegel (1821 § 212, § 214, § 279, 171-173, 225).

⁴⁰ Mascot (2020, 162).

⁴¹ Zambon (2018, 13 – corsivo mio).

⁴² Cfr. Marx (1842i, 232).

“essenza incerta, dualistica e discordante”, a metà strada tra “diritto privato” e “diritto pubblico” – i diritti consuetudinari dei poveri dimostrano l’origine storicamente e giuridicamente convenzionale del concetto di proprietà privata quale sussiste nel diritto borghese. Opponendo la consuetudine al diritto borghese, Marx contesta così la naturalizzazione della proprietà operata dalle legislazioni moderne che fanno di questa istituzione la manifestazione esteriore, l’incarnazione stessa della libertà individuale⁴³.

A differenza di Hegel, osserva Schefold, Marx ritiene decisiva la *ragione pratica del presente*. Da una parte egli pone la legge naturale del diritto e il contenuto giuridico (secondo la propria essenza) delle forme di libertà date, e dall’altra pone l’intelletto che positivizza in modo razionale e adeguato: “Il significato del diritto consuetudinario, per lui, non è equiparato semplicemente a quello legale (come nella Scuola storica del diritto) e neppure subordinato completamente alla legge (come in Hegel [...])”. La *Gesetzform*, “in quanto *forma*, è senza dubbio la più universale e necessaria. Se ci fosse soltanto essa, tuttavia, la legge positiva sarebbe meramente *formale*. Per stabilire invece se sia superiore una determinata legge oppure una consuetudine, ci si basa unicamente sui criteri formali e contenutistici della *ragione* giuridica nella loro situazione concreta”⁴⁴.

Sulla base di ciò, l’essenza del diritto consuetudinario viene da Marx ricondotta a un’*attività umana naturale* come la raccolta della legna caduta dagli alberi. In questo raccogliere “la classe elementare della società umana si pone di fronte ai prodotti delle forze elementari della natura con un atteggiamento che ad essi dà un *ordine*. Lo stesso si ha coi prodotti che nel loro crescere allo stato selvaggio rappresentano un *accidente* del tutto *casuale* della proprietà, e inoltre, per il loro scarso valore, non costituiscono oggetto di attività per il vero proprietario; e lo stesso col racimolare, con lo spigolare e coll’esercitare simili diritti consuetudinari”⁴⁵. Per natura della cosa, dunque, Marx intende qui l’*impulso legittimo* dei poveri a soddisfare un *bisogno naturale*. Un istintivo senso del diritto caratterizzato dalla casualità degli elementi e, come tale, contrapposto al diritto legale che riflette l’arbitrio dei privilegiati e i loro interessi particolari, anch’essi casuali, ma di per sé *isolati*⁴⁶:

Pertanto è la realtà stessa che possiede originariamente, e *prima* di ogni atto legislativo una natura giuridica, una struttura ordinata cioè, necessariamente, in

⁴³ Masciat (2020, 158), in relazione a Marx (1842i, 232).

⁴⁴ Schefold (1970, 118-119).

⁴⁵ Marx (1842i, 233 – corsivo mio).

⁴⁶ Cfr. *ivi* (232-233).

base a principi e leggi. E quale il fondamento di questo intrinseco statuto se non quello dell'essenza unitaria quale genere [umano], della totalità organicamente concepita! Il criterio di misura di ogni esperienza umana è così implicito nella sua oggettiva determinazione rispetto e all'interno di una vita e di una realtà complessiva, la cui nota costitutiva è l'organicità⁴⁷.

3. L'organicismo razionale della libertà particolare

È giusto affermare che il carattere polemico degli scritti in questione dipende da istanze politiche, specialmente nell'articolo sulla legge contro i furti di legna. L'argomento sviluppato in esso, nota Mascacat, non è assimilabile a un tentativo di riforma dell'ordine giuridico vigente nel 1842:

Si tratta piuttosto di un esercizio di metodo in cui si mobilitano, l'una contro l'altra, diverse accezioni del diritto che rinviano a epoche diverse e opposte prospettive di classe, per dimostrare la natura irrazionale del diritto razionale [*recitius*: legale], il carattere parziale degli universali giuridici – le leggi –, dominati da interessi particolari, e le ripercussioni concrete del diritto astratto. Lo scopo di un simile esercizio attiene più alla volontà di revocare la necessità logica della forma borghese della proprietà che all'intenzione di riformarla⁴⁸.

È anche vero, però, che tale esercizio di metodo trova sostegno e alimento in principi giuridici, filosofici e teologici, che Marx, in ragione della finalità eminentemente politica delle proprie analisi, si limita a lasciare sullo sfondo, per poi servirsene all'occorrenza qua e là. Senza dubbio, alcuni di questi principi sono da lui utilizzati a mo' di provocazione, al fine di rafforzare indirettamente la sua critica politica⁴⁹. Ma ciò non toglie la possibilità di scorgere, alle spalle di questa critica, una teoria giusfilosofica dotata di una precisa logica interna, benché poco pronunciata. Il principio di libertà che egli promuove, se da un lato è talmente pervasivo

⁴⁷ Finelli (1982, 143). Se non è gravida della pienezza d'esistenza, la naturalità "è solo apparenza, esistenza frammentata ed astratta: natura il cui principio non è il genere umano (natura, cioè, la cui più profonda natura è lo spirito umano), ma natura non-umana, bestiale (la cui natura è solo la materialità casuale e meccanica)" (ivi, 145). Cfr. Marx (1842h, 229): "Quando i privilegiati del *diritto legale* si appellano al proprio *diritto consuetudinario*, essi vogliono imporre, in luogo del contenuto umano, la configurazione bestiale del diritto, che è ora degradata a mera maschera animalesca".

⁴⁸ Mascacat (2020, 164).

⁴⁹ Cfr. per es. Marx (1842c, 161): "Un codice di leggi è la Bibbia della libertà d'un popolo. La *legge sulla stampa* è dunque il *riconoscimento legale della libertà di stampa*. È *diritto* in quanto è l'esistenza positiva della libertà. Quindi deve esistere anche se non viene mai applicata, come avviene nel Nord America, mentre la censura, come la schiavitù, non può mai diventare legale, anche se esistesse mille volte come legge".

da infrangere i limiti della speculazione giuridica dominanti nel primo Ottocento, dall'altro rimane pur sempre un elemento centralissimo, molto più di quanto non sia dato rinvenire all'interno dei sistemi della libertà risalenti alla stessa epoca.

Si soffermi l'attenzione sul concetto di *juristische Natur der Sache*, accennato da Marx nell'articolo sui furti di legna. Questa formula terminologica non è molto diffusa nella prima metà del secolo XIX, contrariamente alla più nota *Natur der Sache*. Proprio nel 1842, comunque, della prima espressione si avvale il giurista tedesco Carl Georg von Wächter (1797-1880), allo scopo di spiegare il collegamento *organico* tra una cosa e la sua qualità rappresentata dal c.d. *Realrecht*: “per es., quando un feudo viene completamente frazionato, la particella [che ne risulta] smette di essere feudo e svaniscono i privilegi che ne facevano parte”⁵⁰, così come svanisce, secondo Marx, il privilegio della proprietà sui rami di un albero non appena questi si separano dalla vita organica cui appartenevano. La legna caduta “è tanto poco in rapporto organico con l'albero vivente, quanto la pelle caduta col serpente”⁵¹.

Anche in Wächter il diritto consuetudinario è fondato su una natura della cosa che non si confonde col diritto naturale o di ragione. Sotto il profilo giuridico, *Natur der Sache* significa, nella sua dottrina, spirito (*Geist*) e principi generali del diritto positivo, rapporti e istituti dati o esistenti per natura, con le loro conseguenze. Il diritto consuetudinario è quindi valido di per sé, a prescindere dal consenso del governo e dei ceti. Quel che importa è che esso non sia limitato a singole comunità e non contrasti la religione, i buoni costumi, la ragione, i principi fondamentali del diritto e i fondamenti dell'ordinamento civile⁵².

⁵⁰ Wächter (1839-1842, II, 328). In senso soggettivo, spiega Wächter, il termine *Realrecht* contrassegna “il diritto collegato a una cosa attivamente” ovvero “il diritto spettante a una cosa”. Quella espressione, infatti, “si riferisce al modo in cui l'avente diritto viene qualificato e determinato, nonché al modo in cui il diritto è collegato al titolare”. Molti giuristi tedeschi, di conseguenza, vedevano nel *Realrecht* “il diritto corrispondente all'onere reale” (*Reallast*): nel primo “la cosa è in certo qual modo soggetto del diritto”, mentre nel secondo la cosa “è in certo qual modo soggetto dell'obbligazione” (Id. 1845-1846, I, 113, 119).

⁵¹ Marx (1842i, 232). Cfr. Finelli (1982, 144): “Mondo naturale e mondo umano [nell'articolo sui furti di legna] sono sfere omogenee e commensurabili, in quanto universi coesenziali e riducibili ad un unico principio: quello della totalità organica. Il diritto consuetudinario della plebe non contraddice il diritto razionale, formulato e codificato in legge, in quanto entrambi attingono la loro validità all'unica, oggettuale realtà”.

⁵² Cfr. Wächter (1839-1842, I, 1111, II, 32-35). Anche per Marx “l'appello alla natura non è sufficiente a rivendicare i diritti consuetudinari della povertà che, in ultima

Wächter, in tal modo, può ammettere che il diritto consuetudinario *prevale* incondizionatamente sul diritto comune (*gemeines Recht*), così come il diritto consuetudinario locale prevale sul diritto consuetudinario territoriale generale. Il principio ivi applicato è quello (positivo-naturale) secondo cui il particolare prevale sull'universale (*das Besondere vorgeht dem Allgemeinen*), nel senso che lo anticipa (*vorgeht*)⁵³. Il che è incompatibile con l'idea di una natura della cosa dedotta attraverso la sola attività dell'intelletto: per esso l'universale precede il particolare, mentre l'inverso accade per l'*esistenza oggettiva*⁵⁴.

Nella concezione di tale *Existenz*, dominante nel 1842, si annida però l'irrazionalità del diritto legale contro cui Marx rivolge gli articoli risalenti a quell'anno. Per esistenza si intendeva, fondamentalmente, un insieme di fatti (*Tatsachen*) comprendenti "l'intero *essere* (l'intera 'vita') della Germania, il puro *spirituale* (lo stato di cultura e il carattere nazionale), il *politico* (la Costituzione), il *giuridico* (l'intero diritto positivo), il *fisico* (gli impulsi, i fini, i bisogni, gli interessi del commercio e tutto ciò che appartiene alla *necessità della natura*)"⁵⁵. Wächter, non a caso, dichiara che sui fatti poggia tanto il diritto consuetudinario quanto la legge, consistendo in un fatto anche la promulgazione di essa⁵⁶.

Si configura così una deduzione del diritto dalla natura della cosa equivalente alla ragione hegeliana di ciò che è, alla ragione della cosa reale, in quanto pensiero o idea che deve guidare non solo la volontà del popolo nei diritti consuetudinari ma anche il legislatore nelle leggi. Stando ai contenuti dell'*esistenza* appena illustrati, la *coscienza* del potere legislativo assume, unitamente a quella del popolo, il valore di elemento costitutivo della *Natur (-Vernunft) der Sache*⁵⁷.

istanza, necessitano di criteri di razionalità e di universalità per essere giustificati. Le consuetudini non hanno dunque lo stesso statuto in Marx e in Savigny e questo proprio grazie alla 'funzione politica' che Marx accorda al concetto di 'natura delle cose'. È questa politicizzazione dell'appello alla consuetudine che permette a Marx di inscrivere la propria difesa dei diritti consuetudinari nel quadro di un discorso di contestazione dell'ordine borghese esistente" (Mascot 2020, 164).

⁵³ Cfr. Wächter (1839-1842, I, 1111, II, 32-35, 51).

⁵⁴ Così Buhle (1796-1804, II, 538).

⁵⁵ Maurenbrecher (1840, I, 104).

⁵⁶ Cfr. Wächter (1839-1842, II, 40).

⁵⁷ Cfr. su tutto Maurenbrecher (1840, I, 104). Romeo Maurenbrecher (1803-1843) si richiama ai concetti di realtà, razionalità e storia della filosofia hegeliana del diritto: "l'espressione di Hegel *tutto ciò che è reale è razionale* deve essere il motto dei giuristi"; "la vera visione *storica* è considerare la legislazione non come isolata e astratta, ma piuttosto come momento dipendente di un'*unica* totalità, in connessione con tutte le altre determinazioni che costituiscono il carattere di una *nazione* e di un *tempo*"

La ripercussione di una simile teoria sul rapporto gerarchico tra le fonti del diritto tedesco è alquanto prevedibile: “*la legge nativa, sia essa anteriore o posteriore, prevale incondizionatamente sul diritto consuetudinario*”. Quest’ultimo non può entrare in conflitto con la legge territoriale (*Landesgesetz*), dal momento che non può anticiparne il contenuto: “Da una consuetudine che si trova in contrasto con la legge territoriale non può scaturire un valido diritto consuetudinario”. Il particolare, precisa Wächter, prevale sull’universale *nella propria sfera*. Per avere efficacia in ambiti diversi dal proprio, il diritto consuetudinario ha bisogno del riconoscimento da parte dello Stato⁵⁸. Detto altrimenti: il *Gewohnheitsrecht* è assoggettato alla *Staatswille* empirica, essendo questa “la vera fonte di tutto il diritto positivo”⁵⁹. E siccome la legge si pone come principale forma di manifestazione di tale volontà, la consuetudine va pensata inevitabilmente come “parte della legislazione”, non come “potenza distruttiva in seno al diritto positivo”⁶⁰. Una consuetudine contraria al diritto di proprietà – predeterminato dalla legge – sarà perciò irrazionale: il governo non sbaglia mai nella legge, a differenza del popolo e dei giuristi nel diritto non scritto⁶¹.

Per natura della cosa si intende qui non una *fonte reale*, bensì una fonte di conoscenza (*Erkenntnisquelle*) per la fonte reale, che è il legislatore. La natura della cosa, nel 1842, consiste per lo più in “momenti” che si trovano nei concetti giuridici o nell’essenza di un rapporto o di un istituto, sicché le norme che ne derivano “sono già date con essa”⁶². La consuetudine, coe-

(ivi, 103, 106). Cfr. Slongo (2016, 278): “La mossa strategica di Hegel consiste nel mostrare una inevitabile aporia del pensiero giusnaturalistico e contrattualistico. Il problema è, hegelianamente, quello dell’unità della volontà dello Stato. Come nota Duso, il processo che dallo stato di natura porta attraverso un atto consensuale alla nascita dello stato civile non assume solo, come *prius* logico, il concetto di individuo, ma presuppone anche l’idea – si potrebbe dire *l’a priori* – della rappresentanza e della sovranità. Solo in tal modo è possibile giungere concettualmente all’unità della volontà del corpo politico, unità che nessun individuo, e nessun agglomerato di individui, può costituire da solo: in questo senso, è necessaria la presupposizione concettuale dell’alterità e dell’esteriorità dello Stato, la quale, attraverso la forma della rappresentanza, è la chiave per ricondurre ad unità le singole volontà coinvolte nel patto sociale. L’aporia del giusnaturalismo contrattualistico sta nel porre tale dicotomia senza risolverla, mantenendo cioè in tensione i due opposti”.

⁵⁸ Cfr. Wächter (1839-1842, II, 36, 51-52).

⁵⁹ Maurenbrecher (1840, I, 101). Le forme in cui si manifesta la volontà dello Stato sono tre: legge, consuetudine del popolo e parola dei giuristi. Cfr. *ibidem*.

⁶⁰ Klötzer (1813, 130). Cfr. ivi (129-130): “la consuetudine, in quanto tipo di legislazione, deve possedere le proprietà generali della legge. Giustamente, quindi, si pretenderà dalla consuetudine, nel suo complesso, ciò che la legge stessa pretende dalle leggi”.

⁶¹ Così Maurenbrecher (1840, I, 75).

⁶² Cfr. su tutto Brachenhoeft (1842, 48).

rentemente, possiede forza di legge non *an sich* ma solo nella misura in cui la riceva dal legislatore: “può considerarsi *in jure*, per legge, *soltanto* quella consuetudine che è qualificata conforme al diritto”⁶³. Come direbbe Marx, con disappunto, la razionalità del diritto consuetudinario proviene dalla sua legalità positiva, anziché da un momento anteriore al diritto legale, esistente al di fuori della legge (cfr. sopra, § 2).

Uno spazio di razionalità non propriamente legale è ammesso anche nelle dottrine in esame. Si allude ai *principi politici universali dello Stato*, i quali, secondo uno degli indirizzi più autorevoli dell’epoca, diventano un mezzo di deduzione quando non sono di aiuto le altre *forme giuridiche* del pensiero, cioè la natura della cosa e l’equità (*Billigkeit*). Principi sussidiari, dunque, contenenti le regole per ogni fatto futuro. Essi segnano i confini oltre i quali non può andare la libertà esterna degli individui ed entro i quali essa è limitata dalla volontà generale: libertà della persona e della proprietà, libertà di commercio, di lavoro, di emigrazione, uguaglianza davanti alla legge, indipendenza della giustizia, libertà di religione, di coscienza e pensiero. Il problema, però, è che anche in tal caso si parla di principi *dello Stato*. La razionalità di essi dipende dal loro accordo con la Costituzione. Gli unici principi naturali utilizzabili dai giuristi sono infatti quelli recepiti dallo Stato⁶⁴.

Ma il giovane Marx capovolge il tutto, intervenendo, inconsapevolmente, su una teoria giurifilosofica minoritaria del suo tempo, riassumibile così: la natura giuridica della cosa corrisponde alla visione (*Ansicht*) di uno *stato determinato della società* che rende necessaria l’esistenza di un istituto giuridico piuttosto che di un altro, senza bisogno che i relativi principi confluiscono in una legge scritta. Quest’ultima non trova applicazione quando entra in contrasto con quella *necessità*⁶⁵: “qui la natura della cosa sovrasta le leggi positive. Queste non solo scaturiscono da essa, ma sono così poco un prodotto dell’arbitrio che in generale, là dove esse si sono allontanate dalla natura della cosa, la prassi si è ingarbugliata in difficoltà irrisolvibili”⁶⁶.

Se non fosse per il suo fondamento metafisico e per l’unità ideale di forma e contenuto che ne deriva, la nozione di *Natur der Sache* proposta da Ludwig Harscher von Almendingen (1766-1827) meriterebbe un con-

⁶³ Klötzer (1813, 127).

⁶⁴ Cfr. su tutto Maurenbrecher (1840, I, 108-109).

⁶⁵ Cfr. Almendingen (1821, 6-7).

⁶⁶ Ivi (7). Cfr. Höpfner (1801, 164): “Una consuetudine deve essere razionale, cioè tale da poter essere sancita espressamente come valida dalla ragione e dal legislatore stesso. Una consuetudine irrazionale, anche se legge scritta, non potrà mai ottenere validità e obbligare”.

fronto più approfondito con quella marxiana. Anche il giurista tedesco pone la natura della cosa su un piano più alto rispetto alla legge positiva, fino al punto di sancire che quest'ultima deve scaturire dalla prima. Senonché egli, contemporaneamente, non vede altro nella *Natur der Sache* che un'opinione giuridica (*Rechtsansicht*) avente il valore di *spirito dominante e ordinante* ogni rapporto civile nella società, essendo proteso a risolvere le questioni di diritto in armonia con l'intera Costituzione⁶⁷.

Ansicht, senza dubbio, è la parola chiave in questa dottrina metafisica, oltre che nelle coeve dottrine storicistiche: "Nella ricerca dei principi degli istituti tedeschi è massimamente importante la natura della cosa, vale a dire la *Rechtsansicht* rintracciata per mezzo della storia"⁶⁸. La natura della cosa, scrive Mittermaier, è "la quintessenza delle caratteristiche che fanno di un rapporto ciò che deve essere, innanzitutto secondo l'*opinione* degli uomini che lo istituiscono, secondo i motivi della sua nascita e secondo ogni fattore esterno circostante che vi agisce"⁶⁹.

Ma il bersaglio della contestazione di Marx è proprio la riduzione della natura della cosa a *opinio iuris* dominante. L'opinione spirituale, come per esempio quella del censore, rappresenta un'opinione individuale, un *fatto singolare*, che in quel caso specifico proviene dal governo per essere spacciato come necessità, come volontà del popolo: un singolare sussunto arbitrariamente sotto un universale; un arbitrio posto sullo stesso piano della legge⁷⁰. Al concetto di *legge preventiva*, sostenuto dai difensori della censura grazie all'autorità della *Rechtsansicht*, si contrappone perciò il concetto di *legge reale*, quale norma positiva, chiara e universale in cui la libertà acquista un'esistenza impersonale, teoretica, indipendente dall'arbitrio del singolo: "Là dove la legge è legge reale, vale a dire esistenza della libertà,

⁶⁷ Cfr. in questi termini Almendingen (1821, 6).

⁶⁸ Mittermaier (1837-1838, I, 128). Nella sesta edizione di quest'opera (1842-1843, I, 136-137), Carl J.A. Mittermaier (1787-1867) precisa che la natura della cosa non corrisponde al diritto razionale ottenuto per astrazione filosofica, ma è l'*idea guida*, la *regola suprema*, ricavata da fonti storiche. Conformemente a ciò, l'universalità della consuetudine era ammessa solo nel caso di concordanza tra diritti consuetudinari risalente a un'origine comune e dimostrabile attraverso un'opinione giuridica tratta dalla natura dell'istituto, cioè *spirituale*, nel senso di opinione consolidatasi in modo esteso nei territori tedeschi. Così Fürstenthal (1827, I, 602).

⁶⁹ Mittermaier (1815, 13 – corsivo mio). Nella prima metà del secolo XIX, sulla nozione di *Natur der Sache* si fronteggiano due scuole: quella *storica moderna* dei germanisti – divisa al suo interno tra coloro che privilegiano le fonti storiche e coloro che privilegiano i diritti particolari – e quella *razionalistica*, che assume come fondamento del coevo diritto tedesco la *ratio* in generale (*Vernunft*), oltre alla *ratio iuris positivi*, che sarebbe la natura della cosa in senso proprio. Cfr. Maurenbrecher (1840, I, 252).

⁷⁰ Cfr. Marx (1842d, 164-167).

essa è la vera esistenza della libertà umana. Le leggi non possono quindi prevenire le azioni degli uomini, in quanto sono anzi leggi vitali interne del suo stesso agire, proiezioni consapevoli della sua vita⁷¹.

È intuibile che simili proiezioni non siano realizzabili nell'epoca del Nostro, se non in una misura assai limitata. Nella migliore delle ipotesi, come le dottrine che rivendicano, contro l'astrazione filosofica, l'importanza della vita sociale e della natura sensibile-razionale dell'uomo per la c.d. *deduzione dalla natura della cosa*, tale operazione finisce per consistere nello *sciogliere* gli istituti giuridici particolari nelle forme del diritto privato naturale generale. I tratti distintivi degli istituti (i particolari) vengono sussunti sotto principi generali (universali) determinati storicamente⁷². La solita autorità (-fondamento) scesa dall'alto, insomma. I tedeschi, dice Marx, poiché devoti al mondo delle *idee*, fanno della sfera minore di una libertà la misura della sfera maggiore. Trasformano le leggi della prima, "che sono razionali all'interno dei loro confini", in leggi della seconda. La libertà di stampa è divenuta così una categoria della libertà di mestiere, e ciò "equivale a difenderla uccidendola prima della difesa". Tale *generalizzazione della singolarità* riduce infatti la libertà di stampa a un mezzo materiale ed esteriore, sopprimendone l'esistenza spirituale⁷³:

il legislatore, secondo Marx, non deve rivolgersi a una libertà solo astratta, ma accanto alla libertà universale, di principio, deve prendere come norma anche la libertà particolare della sfera che egli dovrà disciplinare. Se si rivolge anche alla natura giuridica propria di una sfera particolare, egli non solo fonda la sua legge sul *dover essere* razionale della libertà giuridica in quanto principio, ma accoglie, nello stesso tempo, il *senso* determinato di una particolare figura di libertà⁷⁴.

È del tutto erroneo, secondo il Nostro, dimenticare la *differenza* in nome dell'*unità* e fare di un aspetto particolare la norma, la sfera degli altri aspetti particolari, dal momento che ogni determinata sfera della libertà "è la libertà di quella determinata sfera, come ogni specie particolare della vita è la specie vitale di una natura determinata". Egli rivendica la difesa della libertà di una sfera nel suo carattere essenziale, non in relazioni esteriori: "Lo spirito umano deve potersi sviluppare liberamente *secondo le sue leggi*"

⁷¹ Marx (1842c, 161-162).

⁷² Cfr. Schmid (1833, 1161-1162).

⁷³ Cfr. Marx (1842e, 172-176, 180-181). Marx ritiene che la stampa sia "la maniera più universale con cui gli individui partecipano la propria esistenza spirituale. Essa non conosce considerazioni di persona, ma solo d'intelligenza" (ivi, 178).

⁷⁴ Schefold (1970, 76).

innate e comunicare i risultati raggiunti; diversamente da un fiume limpido e vivificante si avrà una pestifera palude⁷⁵.

Sia chiaro che le varie sfere del particolare non sono pensate come isolate. Marx ravvisa tra esse un vincolo *organico*, senza il quale la vita sarebbe una mera *apparenza*:

Ogni forma di libertà presuppone le altre, come ogni membro del corpo presuppone gli altri. Ogniqualvolta vien posta in discussione una determinata libertà, è la libertà stessa che viene posta in discussione. Ogni qualvolta viene respinta una forma particolare di libertà, è respinta la libertà stessa, ed essa può condurre solo una vita apparente, in quanto diventa poi puramente casuale la scelta del soggetto su cui la mancanza di libertà esercita la sua violenza⁷⁶.

4. L'ente generico (di Reinhard e Feuerbach) come universale nel particolare

La natura giuridica della cosa concepita da Marx nel 1842 è il risultato di una drastica sottrazione. Dopo averne condiviso il contenuto per un breve periodo universitario, egli svuota l'ampio concetto di *Leben* incontrato nel § 3 da tutto ciò che non sia la necessità della *natura fisica e spirituale* dell'uomo, cioè impulsi, fini, bisogni, libertà. I limiti oltre i quali non può andare la libertà individuale, fissati dai principi politici universali *dello Stato*, all'epoca utilizzati come criteri di deduzione sussidiari (cfr. sopra, § 3), diventano in Marx una proprietà *della cosa*: "La legge dà certamente alle condizioni di vita la sua misura positiva pubblica, ma prima *prende* la

⁷⁵ Cfr. su tutto Marx (1842e, 173, 180-181). L'ultima frase tra virgolette proviene da un membro del ceto dei contadini, intervenuto nei dibattiti della sesta Dieta renana con un discorso che Marx reputa eccellente. All'infuori di esso e di altri discorsi simili, i dibattiti sono però caratterizzati da una continua oscillazione "tra l'intenzionale ostinazione del privilegio e l'impotenza naturale di un semiliberalismo", quindi da una "generale mancanza di punti di vista ampi e universali" (ivi, 181).

⁷⁶ Ivi (181-182). Una volta rievocata la qualifica di *maschera animalesca* attribuita da Marx al diritto consuetudinario dei privilegiati (cfr. sopra, § 2), il brano appena proposto darà modo di scorgervi una dialettica tra *essenza* e *parvenza* non molto lontana da quella che Finelli ha individuato nella produzione teorica del Marx maturo, "dove *parvenza*, nel senso più propriamente hegeliano, non è *apparenza*, ossia ciò che non esiste nella realtà e che viene travisato e pensato per errore dalla mente di un individuo, bensì è il *superficializzarsi della realtà medesima*: ossia, paradossalmente, è la realtà stessa che attraverso un particolare dispositivo occulta e deforma sé medesima, facendo comparire alla sua superficie esattamente il contrario della sua natura più immanente e delle sue funzioni più profonde e determinanti quanto a costruzione di realtà" (Finelli 2020b, 20).

sua misura, la sua regola specifica dalla natura di una condizione di vita di libertà concreta”⁷⁷.

Richiamando Feuerbach, si potrebbe dire che il limite della libertà è la sua essenza, la sua natura, e che perciò esso è insieme negazione e negazione della negazione, *infinità*⁷⁸. Com'è noto, secondo Feuerbach la coscienza dell'uomo in senso stretto “ha ad oggetto il suo *genere*, la sua *essenzialità*”. È dunque una scienza del proprio genere (*Gattung*), cioè dell'infinito: “una coscienza limitata non è in alcun modo coscienza; la coscienza è essenzialmente di natura onnicomprensiva, infinita. La coscienza dell'infinito non è nient'altro che la coscienza dell'*infinità della coscienza*. Oppure: nella coscienza dell'infinito, a colui che ha coscienza è *oggetto l'infinità della propria essenza*”⁷⁹.

In linea con ciò – parzialmente –, Marx scrive che la libertà non è una *questione particolare*, ma è invece una *questione generale entro una sfera particolare*: “La libertà rimane libertà, sia ch'essa si esprima nell'inchiostro tipografico, o nella proprietà terriera, o nella coscienza, o in un'assemblea politica”. Nella materia specifica si manifesta la libertà, *nella specie si manifesta il genere*⁸⁰. L'esistenza effettiva del singolo uomo, quale esistenza imperfetta, non è quindi solo qualcosa di negativo:

il giovane Marx, a differenza dell'ultimo Hegel, concepisce le sfere di vita particolari, relativamente imperfette, come vero *principiato* della libertà razionale, invece di contrapporle a questa, intesa come libertà generale e infinita. Per esempio, quando Marx dice che la stessa libertà di stampa non è perfetta, egli non la sta contrapponendo alla perfezione della libertà. La tendenza hegeliana di interpretare la *carentia* di perfezione, nel finito come tale, anche quale *corruptio* di esso non è rinvenibile nella filosofia del diritto giovanile di Marx. Qui l'imperfezione dell'uomo è vista dal fatto che egli si *sviluppa*⁸¹.

⁷⁷ Schefold (1970, 105).

⁷⁸ Cfr. Tomasoni (1982, 11): “Per Feuerbach al contrario [di Hegel] la stessa volontà di oltrepassare il finito risponde a una visione semplicemente negativa del finito. Il vero superamento del finito sta nel comprendere che il ‘il suo limite è la sua essenza, la sua natura, il suo io e il suo sé’, che perciò esso è insieme negazione e negazione della negazione, infinità. Non si tratta dunque di *trascendere* il finito, ma di penetrare la sua vera natura. La dialettica del finito, fondato non sul suo essere limitato, ma sul suo essere determinato, lo spinge non *al di là*, verso la sua fine, ma *al di dentro*, verso la sua realizzazione”.

⁷⁹ Feuerbach (1843, 65-66). Cfr. Marx (1932, 138): “L'espressione ‘essere generico’ (*Gattungswesen*), nella terminologia del tempo, indicava il carattere di universalità proprio dell'uomo, la sua essenza di uomo distinto dall'animale per la capacità di sollevarsi al di sopra dell'esistenza individuale e particolare”.

⁸⁰ Marx (1842e, 182).

⁸¹ Schefold (1970, 128).

La vita che ha in mente il Nostro è la *vita umana concreta*, non quella dell'intera Germania, totalità astratta disseminata di parzialità egemoni consacrate dalla storia (cfr. sopra, § 3): "già nella propria *attività* i poveri trovano il proprio diritto". La povertà umana sente di avere un'affinità con la povertà rappresentata in natura dai rami secchi e caduti, separati dalla ricchezza della vita organica degli alberi ben radicati, ricchi di linfa. E da tale *sentimento* essa "deduce il proprio diritto di proprietà": "mentre riconosce la ricchezza fisico-organica al proprietario legittimo, rivendica la miseria fisica al *bisogno* e alla *casualità* che gli è connessa"⁸², che di quel diritto sono il contenuto *umano*. All'uguaglianza della *specie* nel mondo animale e nel feudalesimo in senso lato, dove le differenti caratteristiche stanno l'una contro l'altra, Marx oppone l'uguaglianza del *genere*, in cui la differenza, al contrario, non significa disgiunzione⁸³. Il diritto di essere liberi si erge quindi a regola naturale-razionale perché spetta al *singolo* uomo come ente generico (*Gattungswesen*). Se fosse prerogativa soltanto di uno o più uomini (isolati), anziché dell'*intero*, quel diritto sarebbe un privilegio, un torto, non un *genere dell'intera esistenza spirituale*⁸⁴.

La natura qui sottintesa non è qualcosa di comune al mero individuo. *Gemeint* è la natura dell'uomo in quanto ente generico, la natura della società umana: un'*idea dell'intero*, come dice Marx, il quale vede in ciò un'essenza delle cose *ideale* e insieme *reale*, posto che essa deve *svilupparsi* dalla ragione e dall'esperienza, o meglio dalla razionalità dei rapporti umani⁸⁵: "Dobbiamo dunque accostare all'esistenza delle cose la misura dell'*essenza dell'idea interna*, e non farci traviare dalle istanze d'una esperienza unilaterale e triviale, dato che, accogliendo questa, ogni esperienza cade, ogni giudizio è soppresso, tutte le vacche sono nere"⁸⁶. Il particolare non è necessariamente unilaterale: nell'individualità si sviluppa l'*uomo ideale* che abita e primeggia in ogni uomo⁸⁷.

⁸² Marx (1842i, 232-233 – corsivo mio).

⁸³ Cfr. Id. (1842h, 228-229).

⁸⁴ Cfr. Schefold (1970, 134), insieme a Marx (1842c, 157): "Per giustificare veramente la censura, l'oratore [del ceto dei cavalieri] avrebbe dovuto dimostrare che essa fa parte della natura della libertà di stampa; invece dimostra che la libertà non fa parte della natura dell'uomo. Egli respinge l'intero genere per ottenere una buona specie, perché la libertà è ben l'essenza del genere dell'intera esistenza spirituale, quindi anche della stampa".

⁸⁵ Così Schefold (1970, 136), con riferimento a Marx (1842f, 203-204).

⁸⁶ Marx (1842b, 153 – corsivo mio).

⁸⁷ Così Reuss (1844-1846, I, 124-125). Cfr. infra.

Esperienza e attuazione (*Verwirklichung*) sono concetti fondamentali per il filosofo di Treviri: lo Stato deve realizzare la natura umana sia idealmente, secondo la regola razionale della libertà, sia realmente, secondo i rapporti concreti della società. L'ideale giuspubblicistico di un diritto positivo che garantisca l'esistenza della libertà, malgrado la sua tangibile imperfezione e il pericolo che essa diventi arbitrio, si completa nell'*ideale dell'educazione*, il quale esige di scuotere il singolo – in un modo rispettoso della sua libertà – a una condotta che corrisponda, anche nell'attitudine, alla giuridicità della libertà di tutti⁸⁸:

L'organismo del vero Stato è attuazione della natura dell'uomo. Su questo fondamento esso realizza anche la natura specifica delle sfere particolari della libertà umana. Ma se tutte queste sono sfere della libertà intesa come loro genere [*Gattung*], esse debbono necessariamente portare in sé anche la sua essenza di principio. Sebbene siano tra loro separate, debbono quindi essere anche conformi l'una all'altra. Si spiega così perché l'ideale marxiano di educazione pubblica, in quanto ideale della vera esistenza dello Stato, si trovi analogamente, in certo qual modo, anche nell'effettiva *stampa* libera. [...] Il vero intero, nella concezione del 1842, non è solo un ordinamento morale o una società che vive legalmente o uno Stato politico, ma è un unico grande organismo in cui tutti e tre gli aspetti sono riuniti. Se, però, questo intero si osserva nella sua distinzione dal singolo, il concetto centrale marxiano di libertà diventa il più adeguato per caratterizzare i due versanti nella loro unità. La vera effettiva libertà dell'uomo, cioè quella che adempie la sua legge naturale razionale, è libertà del singolo nell'intero reale dello Stato e, insieme, libertà dell'intero ideale del sentimento di Stato nel singolo reale. In esse consiste l'ideale morale, giuridico e politico del giovane Marx⁸⁹.

Si può notare che già nel 1842 il concetto marxiano di *Gattungswesen* si discosta da quello illustrato ne *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach: in quest'opera ciascun individuo è considerato sufficiente a sé stesso, in virtù dell'essenza di genere⁹⁰, mentre per il giovane Marx il singolo uomo deve

⁸⁸ Cfr. su tutto e in questi termini Schefold (1970, 136, 139). Come già rilevato (nt. 28), in Marx "il *Volksgeist* è risultato, termine di un processo di elaborazione e di educazione, di un processo di cultura". Finelli (1982, 139).

⁸⁹ Schefold (1970, 139-140).

⁹⁰ Per Feuerbach, si ricordi, "ogni limitazione della ragione o dell'essenza dell'uomo in genere si basa su un inganno, su un errore. Certamente l'*individuo* umano può e addirittura deve sentire e conoscere se stesso come limitato – e in ciò consiste la sua differenza dall'animale. Può, però, prendere coscienza dei suoi limiti, della sua finitezza, soltanto perché la perfezione, l'infinità del genere gli è oggetto, indipendentemente dal fatto che sia oggetto del sentimento, o della coscienza morale, o della coscienza pensante. Se, tuttavia, fa dei *suoi* limiti i *limiti del genere*, ciò è dovuto all'inganno di sentirsi una cosa sola con il genere. [...] Ma è follia, follia ridicola e nello stesso tempo scellerata, determinare come finito, limitato, ciò che costituisce la natura dell'uomo,

essere *educato* alla vera essenza, a causa della propria esistenza imperfetta⁹¹. L'uomo cui egli si riferisce è già l'uomo realmente esistente e operante, un'*attività sensibile vivente*, non l'oggetto sensibile di Feuerbach, astratto dagli uomini nella loro effettiva connessione sociale⁹². Risalendo alle origini tardo-illuministiche del concetto di *Gattungswesen*, si può dire che "l'uomo reale o in divenire è necessariamente un *uomo individuale* nella e secondo la propria individualità, ma tendente all'uomo ideale, all'essere umano puro"⁹³.

La riflessione del Nostro si inserisce nella corrente di pensiero avviata dal filosofo tedesco Philipp Christian Reinhard (1764-1812): "io sono ente generico tra determinazioni individuali" (*ich bin Gattungswesen unter individuellen Bestimmungen*). Così viene riassunta, nella sua opera più importante, la coscienza dell'uomo di essere ente generico senza smettere di essere individuo reale. Il genere è solo un'*idea*, che per diventare concreta richiede l'esistenza degli individui. La vita umana nel suo complesso, di conseguenza, poiché reca in sé la *forma del genere*, è l'organo universale della libertà⁹⁴.

l'essenza del genere, che è l'essenza assoluta dell'individuo. *Ogni essenza è sufficiente a se stessa*" (Feuerbach 1843, 69-70).

⁹¹ Cfr. Schefold (1970, 129), insieme a Marx (1842b, 152-153).

⁹² Cfr. Marx (1867, 17-18). Quanto detto induce a cogliere nel concetto marxiano di *essenza dell'idea interna*, quale misura dell'esistenza (cfr. sopra), diverse assonanze con la dottrina del canonico e botanico Leopold Reuss (1775-1850). Nel 1844, senza alcun richiamo a Feuerbach o a Marx, egli afferma che la vita dell'uomo appare come un insieme di attività del corpo e dell'anima, nonché di attività puramente spirituali e morali, quindi come un'interazione di *natura e libertà*, in virtù della quale finito e infinito, essere e agire, coincidono in un ente. Ma proprio questa *meta finale*, questo *universale* è un *infinito* che deve necessariamente realizzarsi nei singoli enti finiti in modo diverso. Al di sopra dell'individualità c'è la *ragione*. In essa riposa proprio l'universale che abita nell'uomo come *Gattungswesen* e che deve tendere a realizzarlo nella vita empirica, ora in un modo ora in un altro, pur essendo una destinazione uguale per tutti. Nell'individualità, in definitiva, si sviluppa l'*Idealmensch* che vive e primeggia in ogni uomo, fermo restando che non tutto ciò che giace nel perimetro e negli scopi del genere umano è capace di sviluppare il singolo. Ma la cosa importante è che ognuno possa e debba rappresentarsi un massimo, ossia l'*idea del tutto* da cui dipende l'autentico sviluppo umano. Cfr. Reuss (1844-1846, I, 122-125), che sottolinea, inoltre, l'importanza dell'*educazione* nel senso più ampio. Anch'essa contribuisce alla "continua interazione tra interno ed esterno" da cui si genera "la *personalità determinata*, la particolare forma di *ipseità* dell'uomo".

⁹³ Reuss (1844-1846, I, 122).

⁹⁴ Cfr. Reinhard (1797, 178-179, 211). In quest'opera, contenente "molte informazioni sorprendenti" per la sua epoca, l'uomo è concepito anche come prodotto della convivenza sociale: esso è un ente *individuale, generico e sociale*, e a ognuna di tali qualità corrisponde una sfera di diritti. Cfr. Cunow (1920-1921, I, 186-187). Un confronto

Il problema epocale del dualismo *pensiero-essere* sembra qui risolto nel modo segnalato da Marx nel 1842, ossia facendo della libertà una *questione generale entro una sfera particolare* (cfr. sopra)⁹⁵. La vita, dice Reinhard, perviene alla forma che è propria dell'individuo: *die Form der Gattung*, rappresentata dalla totalità degli individui. Ognuno di essi è un membro della totalità che, al contempo, costituisce di per sé (nell'idea) un *intero perfetto sussistente*, portando in sé e su di sé, sia pure a proprio modo, il carattere del genere, in quanto carattere essenziale dell'umanità, cioè *libertà e vita organica*, la quale è capace di essere organo di libertà. La *Gattungsform* è quindi un'idea che circoscrive, aprioristicamente, il perimetro di ogni esperienza, facendone un'armonia perfetta: un ordinamento in cui lo Stato sarebbe un individuo organizzato in modo perfetto e conforme all'idea della ragione⁹⁶.

Significativamente, il giovane Marx comprende la natura giuridica della cosa non dal punto di vista della bassa empiria, ma come idea interna all'esistenza. La natura come idea, "e non una natura nel senso naturalistico o relativistico di fatticità indifferente", deve essere il fondamento del diritto positivo. Il legislatore non fa le leggi, né le trova, ma esprime in leggi positive quelle interne dei rapporti spirituali, le quali, essendo leggi di libertà, ubbidiscono alla legge di natura e devono essere riconosciute anche nelle leggi dello Stato: "che la legge debba dirigersi alla natura giuridica della

tra Reinhard e Marx, sul concetto di *Gattungswesen*, è stato tentato anche da Toepfer (2019, 75), limitatamente ai *Manoscritti* del 1844.

⁹⁵ Un simile approccio al tema della conoscenza si trova anche in Wilhelm von Humboldt, relativamente al metodo della ricerca storica. Lo evidenzierà Heymann Steinthal nel 1848: "Come si concilia l'universale del pensiero con il particolare dell'esperienza? La priori con l'a posteriori? Come far sì che il primo sia universale concreto e il secondo non vada smarrito nel gioco dialettico dei concetti? Poiché si può dubitare che noi si possedga nel nostro pensiero immediatamente l'universalità nella sua pienezza di singolarità come dote originaria, dobbiamo allora chiederci se non procederemmo più sicuri se noi, anziché trovare con Hegel *il singolare nella universalità*, cercassimo piuttosto con Humboldt *l'universale nel singolare*. Perché Hegel vuol separare l'idea e il fenomeno così unilateralmente che solo alla prima spetti un carattere di verità, e all'altro solo accidentalità e arbitrio? La nostra conoscenza non vuol far uscire il finito dal nostro pensiero infinito, ciò che non avviene mai senza autoilludersi, ma consiste 'nel riconoscere l'infinito nel finito come suo disvelamento e realtà'. Era quanto aveva prospettato Humboldt nel saggio sul compito dello storico" (Steinthal 1848, 18-19 – corsivo mio). In realtà, avverte Maschiari, Steinthal non esce ancora dal dualismo pensiero-essere e propone un *metodo genetico* in cui si sta a osservare la cosa così come essa è e si svolge. Ivi (18). Cfr. Humboldt (1822, 18): "Ogni individualità umana è un'idea che si radica nel fenomeno e da alcune di loro l'idea riluce in modo così radioso che essa sembra aver assunto la forma dell'individuo soltanto per rivelarvi se stessa".

⁹⁶ Reinhard (1797, 176-178, 444).

cosa significa perciò, innanzitutto, che essa deve orientarsi alla natura giuridica della *libertà*⁹⁷.

Ma l'armonia perfetta, precisa Reinhard, è un cerchio che nella realtà effettuale è talmente difficile da raggiungere che ci si può solo rappresentare un *ideale imperfetto*, senza però che venga meno il compito dell'uomo di tendere il più possibile alla realizzazione della *Vernunftidee*: "l'uomo sarebbe come un animale, se fosse interessato solamente dalla materia grezza e non dalla sua forma, che gli deriva dall'interno"⁹⁸. Il fine della legge giuridica (*Rechtsgesetz*) è infatti quello di palesare il sommo carattere dell'uomo nell'esistenza sensibile, e l'uomo deve vivere secondo questa legge. Egli vive secondo la legge razionale (*Vernunftgesetz*) quando si *sottomette* a quella giuridica, e allo stesso tempo vive con gli altri secondo leggi naturali, posto che il contenuto materiale della legge giuridica viene accordato con i fini universali della natura: "La natura è ciò che determina questa direzione, così come, in generale, gli oggetti e i mezzi attraverso cui possiamo seguire le regole della ragione"⁹⁹.

Non è detto, tuttavia, che tra i due tipi di legge ci sia accordo. Anzi, "spesso all'individuo libero è concesso ciò che è vietato al libero ente generico". Esiste perciò un rapporto giuridico tra gli individui e la totalità diverso da quello che intercorre tra gli individui soltanto, chiamato da Reinhard *Recht der Gattung*. Un rapporto, il primo, che si costituisce in seno alla famiglia, alla società civile, allo Stato, quali condizioni di coesistenza dei liberi individui e dei liberi enti generici. Senza dubbio, anche al di fuori di tali condizioni l'individuo può conservare sé stesso, agire rettamente e impiegare le proprie forze per scopi comuni. Ma le pretese della ragione non saranno adempiute e i fini dell'umanità non saranno raggiunti fintantoché l'agire per le finalità proprie e del genere sarà determinato dal solo *istinto*: "se la ragione dice: 'ognuno abbia una sfera in cui domini come individuo conformemente al diritto', essa dice anche: 'ognuno abbia una sfera

⁹⁷ Cfr. su tutto Schefold (1970, 75-76).

⁹⁸ Reinhard (1797, 444-445, 453). Il filosofo è consapevole del fatto che può esservi un conflitto di classe: "lo Stato è una *persona* ideale, la sua pretesa è universale, ed essa può determinare il modo *individuale* di soddisfare tale pretesa tanto poco quanto la legge giuridica può determinare i beni individuali di ciascuno. Se perciò una classe sopravanza l'altra, trattandola come propria subalterna e volendo addossarle una parte eccessiva di oneri statali [...], la necessità di difendere la propria autonomia e il senso di oppressione della propria indipendenza condurranno a una guerra – non tra lo Stato e suoi membri, tra i sudditi e il capo supremo o i suoi rappresentanti, ma *tra le due classi* di cittadini autonomi, e questa guerra potrà terminare o con una nuova totale repressione della classe oppressa o con la parificazione tra le due classi" (ivi, 451).

⁹⁹ Ivi (118-119, 245).

in cui si impegni a promuovere i fini del genere” . La regola deve essere perciò vivere nello Stato e nel matrimonio, poiché al di fuori di essi le pretese razionali dei fini del genere non sono garantiti¹⁰⁰.

Il principio logico che guida l'intera riflessione di Reinhard, rendendola in fin dei conti astratta, è quello del *particolare sussunto sotto l'universale*, che per lui significa pensare o agire razionalmente. Anch'egli ritiene che risponda a una legge fondamentale sottomettere il particolare, costituito dall'*esistenza* di ognuno come ente generico umano, all'universale, costituito dalla *possibilità* di esistenza di tutti come enti generici. Si tratta di una imprescindibile astrazione da ogni particolare, oltre che di una coscienza della libertà data *a priori*. Dalla sola conoscenza del particolare, secondo Reinhard, non si otterrà mai l'idea di un genere libero¹⁰¹.

Egli giunge così a un compromesso: al pari della legge giuridica, che non pretende di sostituire le disuguaglianze reali tra gli uomini con l'uguaglianza ideale data *a priori*, il precetto dell'*umanità* non esige che ogni esistenza particolare, con le sue inclinazioni e avversioni, cessi o venga soppressa. Quel precetto vuole soltanto che il particolare, in quanto accidentale e sensibile, sottostia alla vita universale data *a priori*, al necessario, al carattere della ragione. Il che significa, dalla prospettiva di Reinhard, che i fini universali del genere, e quindi l'esistenza della società umana secondo leggi naturali e razionali, sono resi possibili dalla *cooperazione* di ognuno per l'applicazione del diritto, vale a dire entrando nello Stato e nel matrimonio. Le pretese del genere, d'altronde, non sono diritti coercitivi, avendo un fondamento nella *coscienza*, non nel diritto (legale). Esse, poiché determinate solo secondo la *materia*, sono imperfette, al contrario delle norme giuridiche in senso stretto, determinate anche secondo la *forma*¹⁰².

5. Dall'universale soggettivo all'universale oggettivo

Mi sono dilungato sulla teoria di Reinhard soprattutto allo scopo di mostrarne l'aspetto che più di ogni altro si rivela inconciliabile con la posizione di Marx: il *possibile*, rappresentato dal principio assoluto e necessario della totalità degli uomini come genere di esseri liberi, astratto da ogni partico-

¹⁰⁰ Ivi (225-226, 237, 239-242). Sulla scia della filosofia sociale del proprio tempo, anche Reinhard non distingue tra Stato e società. Lo Stato, per lui, è solo una particolare forma di società. Cfr. Cunow (1920-1921, I, 187).

¹⁰¹ Reinhard (1797, 207-208).

¹⁰² Ivi (213-214, 219, 233-234, 250).

lare¹⁰³, precede e sovrasta l'*effettuale* – da ciò deriva, in sostanza, l'universale compromissorio (relativo) di cui si è parlato nel § 4. Una volta richiamata la Tesi n. 6 su Feuerbach, anche l'ente generico di Reinhard potrà essere letto come un'*astrazione immanente* agli individui, un'universalità interna che stabilisce fra loro un legame puramente naturale, lasciando così fuori di sé la realtà dei rapporti sociali¹⁰⁴.

L'attenzione di Marx, invece, è focalizzata sul *sensu* determinato di una forma particolare di libertà, che il legislatore può soddisfare solo rivolgendosi tanto alla libertà universale, come principio, quanto alla natura giuridica propria di una sfera particolare (cfr. sopra, § 3). Nel 1842, il concetto marxiano di *Gattung* rimanda a un carattere essenziale *interno* all'uomo che deve realizzarsi nella realtà empirica attraverso l'*attività pratica*: alla verità, dice Marx nel primo articolo di quell'anno, appartiene non solo il risultato ma anche la *via*, la cui forma dipende dal carattere dell'oggetto. La vera ricerca sarà quindi la verità *dispiegata*, non quella astratta¹⁰⁵:

Il genere in quanto popolo è il soggetto che ha origine dalla coesistenza di questi due criteri: quello dell'organicità e quello del divenire. Solo esso è per Marx l'universale che si fa veramente soggettivo, l'*universale soggettivo*, che, pur permanendo in sé, è principio d'individuazione: principio che *genera* differenze da sé, fino a giungere a quella predicazione definitiva, in cui l'universale si riguarda compiutamente a sé attraverso l'autoriflessione. Nel divenire Stato da parte del popolo, si conchiude così per Marx l'intero sviluppo del reale. [...] Ma se lo Stato è la realizzazione per antonomasia, analoghe anzi coesenziali ad esso sono tutte quelle manifestazioni della vita popolare, caratterizzate parimenti dalla nota dell'autocoscienza e, in quanto tali, anch'esse strutture direttive e mete del divenire reale. Stampa, cultura e spirito pubblico, diritto, Stato sono le forme predicative per eccellenza, che costituiscono, infatti, al di là degli argomenti occasionali, proprio in quanto articolazioni dell'ontologia del 'genere', l'effettivo oggetto della riflessione marxiana nella «Rheinische»¹⁰⁶.

Nessun compromesso, dunque, tra la libertà, tanto ideale quanto reale, e il suo contrario, cioè l'arbitrio senza legge: il fine ultimo può essere "o la vera realtà della libertà o la realtà illusoria e contraria dell'arbitrio, o la realtà che corrisponde, in linea di principio, al proprio dover essere o la fatticità che gli si contrappone"¹⁰⁷. Si noti che nel 1842 parte del mondo filosofico tende a subordinare la mera universalità, nel senso di pensiero

¹⁰³ Ivi (208).

¹⁰⁴ Cfr. in questi termini Ponzio (1975, 12-13), sul confronto tra Marx e Feuerbach.

¹⁰⁵ Così Marx (1843c, 109).

¹⁰⁶ Finelli (1982, 137).

¹⁰⁷ Schefold (1970, 76).

universale privo di articolazione e dettagli, all'essere reale dell'individualità e alla sua attività¹⁰⁸. È l'epoca in cui il concetto hegeliano di *absolute Notwendigkeit* viene sottoposto a un'importante revisione. Se in Hegel "la necessità accoglie, rielabora e media la contingenza, e solo così dimostra di avere un ruolo specifico nella costituzione della *libertà effettuale*"¹⁰⁹, in alcuni dei suoi interpreti, come il filosofo austriaco Anton Günther (1783-1863), è invece il momento della contingenza ad accogliere l'universale, la legalità (*Gesetzlichkeit*), che però è anche il presupposto della contingenza. Quest'ultima diviene così *necessità reale*, da non confondere con quella relativa o effettuale (*wirklich*), tant'è che grazie alla prima, secondo Günther, il caso smette di essere *puro caso*¹¹⁰:

*In Feuerbach l'universale pone l'individuale ma questo non lo riproduce, in una dialettica di trasformazione intrinseca di se stesso come individualità, [per]ché lo possiede in una immediata identità. In Marx, al contrario, il particolare non coincide immediatamente con la sua vera soggettività, ma la deve produrre: il posto deve riprodurre il presupposto, nel senso che il genere da certezza meramente soggettiva in sé deve diventare verità oggettiva, essere in sé e per sé, dove la mediazione individuale-universale si traduca dall'immediatezza di natura all'effettualità e alla veridicità obiettiva della storia*¹¹¹.

L'immediata identità tra l'universale (l'ente generico) e il particolare (l'individualità), che Marx cerca di superare, risponde a un preciso dogma teologico, ribadito nell'epoca in esame dal teologo cattolico Franz Anton Staudenmaier (1800-1856): la *procreazione* dell'individuo è insieme (*zugleich*) la *riproduzione* del genere, cosa che non sarebbe possibile se l'individuo non fosse il genere stesso. Anche Staudenmaier, a dire il vero, esclude che il genere esista *per sé*: nella natura delle cose non c'è l'uomo come

¹⁰⁸ Così Reidel (1842, 134). Il diritto, per esempio, dovendo determinare le azioni dell'uomo, è definito anche come qualcosa di *determinato*, di *esistente*, poiché connesso alla soggettività, all'individuo: "In ogni possibile fare dell'uomo è racchiuso qualcosa di *singolare* come scopo. Il suo stesso fare è un fare *particolare* [...]. Ma la grande distinzione, nel sentire, riposa tra l'agente che fissa nel proprio pensiero il particolare come tale, cioè pensa solo in sé stesso e nel suo fine isolato, e l'agente che ha la forza di fissare l'universale in questo particolare". Il vero e proprio Stato razionale, dunque, è quello in cui tutti i momenti dell'idea di Stato si sviluppano come stati determinati e perciò ben distinti fra loro. Una intera sostanza morale divisa in masse delimitate caratteristiche e quindi determinate, similmente al nostro corpo, pensato come un intero diviso in organi determinati, i quali insieme costituiscono *una* vita. Ogni organo di questa vita, naturalmente, continua a lavorare nella determinatezza che lo contraddistingue. Ivi (130, 134, 169).

¹⁰⁹ Fazioni (2015, 132).

¹¹⁰ Così Günther (1838, 80-82).

¹¹¹ Finelli (1982, 135).

Gattungswesen, perché l'uomo è sempre *in questo uomo*, cioè nell'individuo umano. Ma egli aggiunge subito che il singolo è un *intero*, al quale corrisponde tanto una *organicità* quanto un *concetto* reale-organico, che è la sua idea: “*Come il genere e la specie sono sempre e soltanto nell'individuo, così anche l'individuo ha il genere e la specie immediatamente già in sé*”¹¹².

L'ente generico di cui parla il teologo tedesco possiede l'organicità ma non il *divenire concreto*, al posto del quale troviamo l'*idea*. Egli ammette che il riconoscersi come membro nell'intero rende possibile all'uomo intervenire in esso come membro vivente, attraverso il suo *operare* e il suo *agire*¹¹³. Tuttavia, non sembra che Staudenmaier prospetti un'autocoscienza diversa da quella che il giovane Marx vede impegnata “solo nell'atto e nell'immediata energia dello sviluppo”, e che, di conseguenza, non è ancora andata al di là del sistema filosofico e, in particolare, al di là dell'opposizione tra il momento del concetto e il momento della realtà. Non è infatti sufficiente che lo *spirito teorico* si trasformi in *energia pratica*, se si vuole superare quel dualismo, tipico di una prassi filosofica teoretica¹¹⁴. Ciò dovrebbe spiegare perché Marx non apprezzò del tutto l'opera del filosofo tedesco Karl Bayer (1806-1883) recensita da Feuerbach nel 1840¹¹⁵.

Per Bayer non è possibile che gli assiomi della politica siano molteplici. Non esiste la politica di un determinato popolo o di una determinata epoca da cui possano ricavarci principi politici particolari. Piuttosto, c'è una sola politica possibile, quella basata sui principi dell'umanità: “*I principi dell'umanità sono le idee della ragione etica*”¹¹⁶. Come sottolinea Feuerbach nella recensione del 1840, Bayer pone tra pensiero e moralità un *vincolo sostanziale*. La moralità è l'*energia* del pensiero inteso come attività del sentimento, quindi *azione*, spirito che si attiva da sé, *Verwirklichung* di idee elevate, fini sublimi e postulati razionali: se il vero pensare è un'attività

¹¹² Staudenmaier (1840, 898-901).

¹¹³ Ivi (906).

¹¹⁴ Cfr. Marx (1841, 79-80).

¹¹⁵ Cfr. Id. (1842a, 399), ove si accenna all'opera di Bayer intitolata *Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend* (1839), insieme alla critica che le mosse Feuerbach con la recensione pubblicata negli “Annali di Halle” (1840). Cfr. infra e Tilley (2007, I, 17-18), il quale osserva che sul piano politico Bayer fu un sostenitore del liberalismo, interessato specialmente al rispetto degli interessi dell'individuo da parte dello Stato, mentre sul piano filosofico egli si distingue per le sue divergenze da Hegel – soprattutto in merito ai rapporti libertà/pensiero e comunità/moralità –, di cui subì comunque l'influenza.

¹¹⁶ Bayer (1837, 189). Anche quest'opera fu recensita da Feuerbach negli “Annali di Halle” (1838).

morale, la vera virtù è il pensare che si determina da sé all'azione. Il vincolo sostanziale tra pensiero e moralità consiste perciò nella libertà¹¹⁷.

Di qui l'altro principio fondamentale diffuso nella stessa epoca, in particolare nel mondo accademico vicino a Hegel e a Schopenhauer, dove l'idea di libertà proposta da Bayer sembra aver riscosso molto consenso: “la vera necessità non è diversa dalla libertà. Libertà e necessità si appartengono in modo inseparabile. Senza necessità non si dà alcuna libertà, così come senza libertà non si dà alcuna necessità”, se non in modo relativo, casuale, fittizio, fermo restando che l'*universale concreto* “esclude non il particolare ma un particolare”¹¹⁸, e per l'esattezza la necessità priva di ragione e libertà, che Bayer denomina *materielle Notwendigkeit*¹¹⁹.

Tale indirizzo filosofico sembra opporsi a ciò che Marx chiama, nel 1842, *abietto materialismo*, vale a dire il “peccato contro lo spirito santo dei popoli e dell'umanità”, perpetrato dalla dottrina secondo cui nel caso di una legge forestale si deve “pensare esclusivamente alla legna e al bosco e non risolvere i singoli problemi concreti *politicamente*, ossia in relazione alla complessiva *ragione e morale* dello Stato”¹²⁰. La speculazione di Bayer, del resto, vuole superare tanto il criticismo kantiano, che nega la libertà intellettuale, quanto lo spinozismo, che non spiega la libertà morale¹²¹.

Nella definizione n. 7 dell'*Ethica* di Spinoza (prima parte) “si dice libera quella cosa che esiste in virtù della sola necessità della sua natura e che è determinata ad agire soltanto da se stessa” (*causa sui*)¹²². Ciò malgrado, il filosofo olandese distingue nettamente le leggi dipendenti dalla necessità di natura, che riflettono l'ordine naturale, dalle leggi dipendenti dalla decisione umana, che sono quindi opera degli uomini:

‘la legge che dipende dalla necessità di natura è quella che procede necessariamente dalla natura stessa della cosa o dalla sua definizione’. Si tratta cioè di una necessità che non può riflettersi nelle leggi umane; in esse si può identificare una *necessità relativa*, valida per gli uomini, non quella assoluta della ‘Natura’¹²³.

¹¹⁷ Feuerbach (1840a, 685).

¹¹⁸ Frauenstädt (1838, 4, 35). Nello spiegare il vincolo tra libertà e necessità, l'autore richiama, elogiandola, l'opera di Bayer *Die Idee der Freiheit* (1837), in cui l'idea di libertà e il concetto di pensiero si presuppongono. Cfr. *ivi* (v-vi). Julius Frauenstädt (1813-1879) studiò filosofia all'università di Berlino, dove seguì le lezioni del membro della destra hegeliana Georg Andreas Gabler (1786-1853), come fece Marx nel 1838.

¹¹⁹ Bayer (1837, 9).

¹²⁰ Marx (1842l, 263 – ultimi corsivi miei).

¹²¹ Così Bayer (1837, 9).

¹²² Cfr. Morfino (2016, 178).

¹²³ Corsi (1978, 21).

Questa conclusione, nell'ottica di Bayer e dei suoi seguaci, non permette di conseguire una vittoria totale su quella necessità materiale da molti identificata con la ragione ma di fatto contrapposta alla libertà reale: solo il concetto di libertà *interna* comporta l'effettiva liberazione dello spirito dalla natura carente in sé di vita¹²⁴. La necessità relativa spinoziana viene insomma bandita come contraddittoria¹²⁵ – Marx, in modo significativo, considera la ragione (pratica) della libertà come il fondamento, nel senso di *necessità razionale*, attraverso cui l'ordine naturale della libertà dei rapporti giuridico-sociali, da un lato, e anche la legge positiva, dall'altro, sono veri e reali¹²⁶.

Può dirsi chiaro che la cooperazione utopica proposta da Reinhard, al pari della conciliazione nell'unità ideale cui è preordinata la dialettica hegeliana, non persuade affatto il giovane Marx: “solo la lotta può convincere tanto il governo come il popolo, come pure la stampa stessa, della reale e necessaria legittimità della stampa. Essa sola può mostrare se la stampa è una concessione o una necessità, un'illusione o una verità”¹²⁷. Rievocando il concetto kantiano di *lotta morale*, si può dire che la libertà – similmente alla moralità – “è una lotta perché il sensibile deve essere determinato attraverso qualcosa di universale”¹²⁸. *Kampf*, nel significato assunto da Marx

¹²⁴ Così Bayer (1837, 9).

¹²⁵ Cfr. in tal senso Frauenstädt (1838, 4).

¹²⁶ Cfr. in questi termini Schefold (1970, 99). Com'è noto, Marx lesse intensamente le opere di Spinoza nei primi mesi del 1841, durante la stesura della dissertazione di laurea. Si può quindi ipotizzare che negli articoli del 1842-1843 abbia fatto ingresso lo spinozismo. Mi riferisco, in primo luogo, al fatto che nell'*Ethica* (1677) la contingenza dell'essere umano, in quanto determinazione causale del suo agire, “non esclude la possibilità di una vera libertà umana” (Wiehl 1983-1984, 110). All'epoca del giovane Marx, non a caso, il sistema spinoziano si presenta come sistema della libertà, non della necessità, secondo l'idea che in esso sarebbe rimasto irrisolto il problema della mediazione tra sostanza e cose finite (Bayer 1837, 184). Proprio quest'ultimo punto, tuttavia, impone una certa cautela nell'assunzione dell'ipotesi appena formulata. Si rammenti la critica di Hegel a Spinoza: “Se, infatti, la *sostanza* è il principio primo e affermativo, e gli *attributi* e i *modi* sono una sua negazione, il percorso esposto nell'*Etica* è quello di uno slittamento discendente, nel quale la perfezione e la potenza iniziali vengono lentamente disperse” (Fazioni 2015, 46). Cfr. infra.

¹²⁷ Marx (1843a, 321).

¹²⁸ Reidel (1842, 196), con riferimento alla moralità. In Kant la lotta implicata dal *dover essere della ragione* “rimane inesauribile finché persiste il condizionamento della nostra sensibilità”. Si tratta di un “progresso all'infinito dai gradi inferiori ai gradi superiori della perfezione morale” dell'uomo, pensato però non come *Gesellschaftswesen*. Kant diffida della *lotta sociale*, essendo “profondamente convinto che l'insurrezione di uomini immaturi, cioè con una limitata e insufficiente consapevolezza di ciò che significa la libertà e che costituisce la dignità umana, finirebbe per scatenare l'esplosione degli egoismi individuali rendendo caotica la lotta per i diritti umani” (Jacobelli Isoldi, 2003, 219-220, 225).

nel 1842, non è semplicemente la lotta politica o sociale. Anch'essa risponde a una legge di natura, trattandosi di lotta *interiore all'ente generico*: "la lotta contro un'esistenza è la *prima forma* del suo riconoscimento, della sua realtà, della sua potenza". E infatti, secondo il Nostro, "la stampa non può diventare reale senza passare attraverso gli *stadi di sviluppo* necessari e fondati sulla sua stessa natura"¹²⁹.

Il concetto di libertà qui presupposto appartiene a una totalità umana dotata di *razionalità organica*, quale è la razionalità dell'ente generico. È in questi termini che Marx pensa la soggettività del popolo negli articoli del 1842-1843 (cfr. sopra, nt. 4). In essa opera il meccanismo naturale che Reinhard considera interno al singolo uomo: la *lotta dell'istinto* contro gli ostacoli che si frappongono tra i fini dell'attività umana e la loro graduale realizzazione ideale, infinita. L'umanità non deve risolversi nell'animalità, ma deve essere una lotta con la natura in cui si palesa la libertà, senza però che venga meno il carattere particolare dell'animalità. Esso, insieme al carattere universale dell'essere sensibile, costituisce il concetto di uomo come *Gattungsbegriff*, come rappresentazione di sé stesso e degli altri sotto il concetto universale del genere¹³⁰. Una singolarità, in altri termini, che non si scioglie nell'universalità. Tra l'una e l'altra non vi è *unità* (nello spirito), nel senso hegeliano di universale che include in sé il particolare¹³¹.

Marx respinge l'idea che l'individualità sussistente, caratterizzata da distinzioni e determinatezze reali, debba dissolversi nell'universalità del genere per poi emergere dialetticamente secondo il suo *concetto*, in quanto conservazione del genere¹³². Un simile processo (di superamento della contraddizione) equivale a sopprimere le distinzioni naturali e spirituali con "l'astrazione immorale, assurda e senza cuore di una determinata materia e di una determinata coscienza"¹³³. Marx, piuttosto, sostiene che l'universale deve essere riconosciuto nel singolare sia per mezzo dell'intelletto e della ragione teoretica, sia per mezzo della ragione etico-pratica e del suo senso del diritto (*Rechtsgefühl*)¹³⁴. Diversamente, il contenuto dell'universalità

¹²⁹ Marx (1843a, 321 – ultimo corsivo mio).

¹³⁰ Cfr. in questi termini Reinhard (1797, 19, 61, 170).

¹³¹ Nella scuola hegeliana la sostanzialità, pensata come astratta determinatezza per sé, si trasforma nel concetto (*Begriff*). Così tutti gli Io particolari svaniscono nel puro Io universale: "Il puro Io della ragione è soltanto Uno. Al di fuori di esso non c'è alcun Tu e alcun Egli. Questo Io è lo stesso in ogni individuo, così come, in generale, c'è solo Una ragione e Una verità razionale, Un contenuto razionale e Una conoscenza del razionale" (Gabler 1838 cit. Frauenstädt 1838, XII-XIV).

¹³² In ciò consiste il *processo del genere* secondo Gabler (1827, 277-278).

¹³³ Marx (1842l, 263).

¹³⁴ Cfr. in questi termini Schefold (1970, 150).

del diritto altro non sarebbe che una singolarità fissata unilateralmente dal pensiero astratto, come tale morta e distaccata dal contenuto reale¹³⁵.

Il *sensu del diritto* cui si riferisce il Nostro richiama l'*istintivo* senso del diritto da lui posto alla radice delle consuetudini razionali della povera gente (cfr. sopra, § 2). E anche in tal caso la mente va alla dottrina di Bayer, che annovera il *Rechtsgefühl* tra le virtù socievoli costitutive della giustizia civile e politica, espressione del carattere morale della *societas hominum*. Egli, in particolare, stabilisce un vincolo indissolubile tra *Gefühl*, cioè lo spirito come potenza della vita, e *Vernunft*, anch'essa spirito ma come potenza della libertà¹³⁶. Il principio fondamentale del filosofo, osserva Feuerbach, è "la libertà nella sua unità con la vita". Questa, oltre a essere sentimento (*Gesinnung*), cioè movimento dell'animo e del cuore, è anche libertà e razionalità¹³⁷. Il concetto di libertà, nel significato di legge spirituale universale, si pone quindi come *necessità intrinseca ed essenziale*¹³⁸ – qualcosa di simile alla vita della libertà che Marx identifica con la natura della cosa (cfr. sopra, § 1).

Così concepita, la vita, secondo Bayer, porta in sé "la capacità di onorare nell'uomo l'umanità, nell'individuo il genere e nel genere la determinazione dell'umanità", anche da parte della giustizia giuridica: essa è il *sentimento* che, riconoscendo a ciascuno il suo, permette di riconoscere negli uomini la natura umana¹³⁹. Ed è qui che la posizione di Bayer si discosta maggiormente da quella di Hegel. Quest'ultimo, avverte Feuerbach, coglie la vita nello Stato come finalità della vita dei singoli, mentre il primo "subordina il fine dello Stato 'ai fini dello spirito e della moralità'"¹⁴⁰.

Tale impostazione confluisce nel pensiero del giovane Marx insieme all'approfondimento compiuto da Feuerbach nella sua recensione del 1840, riassumibile così: avendo distinto, in modo dogmatico, tra *empirico* e *speculativo*, Bayer ha escluso il concetto empirico di bisogno (*Bedürfniss*) dall'idea di libertà e vita. Egli ha commesso perciò l'errore di non considerare il bisogno come espressione di illimitatezza e libertà. L'unico contrasto che può esservi tra bisogno e libertà ricorre quando il primo è di basso livello e inessenziale, come tale contrario all'idea di moralità. Quando ciò accade, l'essere che per natura è oggetto di impulsi e bisogni di rango elevato si degrada a oggetto di un bisogno infido: "È proprio il concetto di

¹³⁵ Cfr. Reidel (1842, 121-122).

¹³⁶ Bayer (1839, 423).

¹³⁷ Feuerbach (1840b, 691-692).

¹³⁸ K. Bayer (1839, 353).

¹³⁹ Ivi (171, 208, 352).

¹⁴⁰ Feuerbach (1840a, 686).

bisogno che fa innalzare un ente al di sopra dei confini della sua soggettività”¹⁴¹. E infatti la stampa, in Marx, “sottrae l’umano dalla sfera dei bisogni individuali, dalla parzialità naturale, dipendente da ciò che è estrinseco e finito, e lo innalza al piano del vero, della considerazione oggettiva”¹⁴²:

Ciò che appunto fa della stampa la più potente leva della cultura e dell’educazione spirituale del popolo, è ch’essa trasforma la lotta materiale in lotta ideale, la lotta della carne e del sangue in lotta spirituale, la lotta del bisogno, della brama, dell’empirico, in lotta della teoria, dell’intelletto, della forma¹⁴³.

6. La natura della cosa come unità produttiva di lotta dell’intero per la libertà

L’opposizione marxiana tra diritto legale borghese e diritto consuetudinario dei poveri sottintende quella tra arbitrio unilaterale e impulsi naturali legittimi, la cui immediatezza è già intessuta dalla dimensione dell’universalità – come in Feuerbach¹⁴⁴ –, ovvero dalla libertà innata dell’individuo pensato come parte del grande intero del genere, che è l’intero *dei singoli* in quanto enti generici¹⁴⁵. La legge statale, di conseguenza, non può essere contraria ad alcuna libertà individuale fondata nelle leggi razionali della natura umana:

necessario [per Marx] è che queste primarie leggi perfette dominino anche come leggi dello Stato. Ma nella loro esistenza positiva come *diritto* effettivo [...] le ultime non possono mai *reprimere* [...] la libertà reale del singolo, che certamente è imperfetta di fatto, ma perfetta nel principio. [...] L’organismo del vero Stato è attuazione della natura dell’uomo. Su questo fondamento esso realizza la *specificata* natura delle sfere particolari della libertà umana¹⁴⁶.

Nella *particolarizzazione* dell’universale riposa il tratto distintivo del concetto marxiano di *juristische Natur der Sache*, che Schefold definisce giustamente come essenza giuridica dei rapporti della vita politico-sociale. L’interesse del giovane Marx è rivolto alla ragione giuridica dei rapporti umani esistenti, invece che a una essenza isolata dalla cosa, ipostatizzata.

¹⁴¹ Feuerbach (1840b, 696).

¹⁴² Finelli (1982, 138).

¹⁴³ Marx (1842n, 298).

¹⁴⁴ Cfr. Finelli (2018b, 227).

¹⁴⁵ Cfr. in generale Schefold (1970, 232), con riferimento al saggio di Marx *Sulla questione ebraica* (1843).

¹⁴⁶ Schefold (1970, 138, 139 – ultimo corsivo mio).

L'esperienza vera, riferendosi all'essenza necessaria della cosa, non può ridursi a una semplice raccolta di fatti guidata dal criterio dell'induzione, dove tutte le distinzioni sono livellate e ogni esperienza vale come autorità, che a sua volta vale come fondamento¹⁴⁷.

Conformemente a ciò, la necessità di cui si discorre non è meccanicistica. Già nella dissertazione di laurea Marx disapprova il *determinismo* di Democrito, in cui "la natura con la sua *necessità* incombeva sull'uomo e finiva col negargli ogni libertà ed autonomia"¹⁴⁸. Negli articoli del 1842-1843, inoltre, la categoria della necessità non ha una priorità logica rispetto alla differenza e alla contingenza. Marx non intende dare valore e verità al caso (*Zufall*) sciogliendolo nella libertà astratta, nella necessità assoluta, secondo il rapporto tra particolare e universale delineato nel mondo accademico berlinese del suo tempo¹⁴⁹. Nelle *Vorarbeiten* del 1839-1840 egli riconosce la necessità "non più come qualcosa di oscuro e misterioso, che sfugga all'umana comprensione, ma come l'*intima razionalità* del tutto, il che permette all'uomo di utilizzare coscientemente quella necessità e di affermare in tal modo la propria libertà":

'In quanto *riconosciamo* la natura come razionale – scrive Marx nelle *Vorarbeiten* –, cessa la nostra dipendenza dalla stessa. Essa non è più il terrore della nostra coscienza, e appunto Epicuro fa della forma della coscienza nella sua immediatezza dell'esser-per-sé la forma della natura. Solo in quanto viene lasciata libera dalla ragione cosciente, in quanto viene considerata in se stessa, la natura è in tutto proprietà della ragione. Ogni rapporto con essa in quanto tale è, insieme, un'alienazione della medesima¹⁵⁰.

Come dimostra la casualità razionale del diritto consuetudinario dei poveri, Marx ritiene che l'unità reale-ideale sia attuabile come necessità di *realizzazione concreta*, secondo le leggi innate del mondo oggettivo, che sono il *disegno* riposto nella cosa stessa. Non può esservi separazione tra il mondo del diritto e il mondo dello spirito, tra giurisprudenza e filosofia¹⁵¹. Fin dagli anni berlinesi, nota Sabetti, l'identità reale-ideale che Marx cerca di attuare non è più intesa idealisticamente, "come reversione cioè di tutto il reale nel razionale". Un simile processo lo porterebbe "ad un puro e semplice ritorno ad Hegel, all'accoglimento *tout court* della sua dialettica

¹⁴⁷ Cfr. in questi termini ivi (1970, 24-25), insieme a Marx (1842g, 206-207).

¹⁴⁸ Sabetti (1962, 86). Cfr. Marx (1841, 48).

¹⁴⁹ Cfr. per es. Frauenstädt (1838, 5).

¹⁵⁰ Sabetti (1962, 90-91 – primo corsivo mio).

¹⁵¹ Cfr. Marx (1842m, 281).

mistificata¹⁵², e quindi a un sistema della necessità in cui la libertà viene assorbita¹⁵³. Quell'unità, pertanto, è "postulata già come necessità per l'uomo di realizzarsi nel mondo"¹⁵⁴. Si pensi alla più profonda qualità concettuale ravvisata da Marx nell'atomo: la *contraddizione*, ovvero "il suo essere materia e forma in una sintesi non dialettica, e quindi il suo mantenere l'esteriorità di un altro che pure è se stesso"¹⁵⁵.

Nel 1842, gli esponenti del tardo idealismo come Christian Hermann Weisse (1801-1866) ritengono insensata la dissoluzione hegeliana della dicotomia tra necessità logica e realtà effettuale – la vera libertà – mediante l'identificazione dell'una con l'altra, quindi senza alcuna considerazione per il *caso* e la *pura possibilità*. L'unità dell'esserci reale non è un essente e un reale concreto immediatamente *come tale* (metafisicamente), ma è solo un *dover essere*, un *poter essere*, poiché questo è l'esserci stesso, in quanto riempito di spazio e tempo. In tale esserci, però, l'unità deve porsi *immediatamente* nel tempo, non come risultato di un processo che scorre in esso¹⁵⁶.

Al di là della sua matrice teologica, lo schema teorico appena illustrato si rivela importante per l'indagine in corso, perché promuove un concetto di unità reale-ideale nel senso di *unità creativa* (produttiva) non dogmatica: l'unica forma possibile per tutto l'esserci reale è la forma della pienezza dello spazio e del tempo, ovvero della materia posta come unità, la quale significa *continua attività* (che riempie spazio e tempo) dell'istanza creativa di figure corporee e insieme, nella loro corporeità, anche spirituali. L'unità, cioè l'Idea, ricorre soltanto nella misura in cui essa si dimostri

¹⁵² Sabetti (1962, 144).

¹⁵³ Il sistema filosofico della necessità *logica* è dato dalla coscienza speculativa. In essa il concetto di necessità (assoluta, incondizionata) si identifica con quello di verità. Possibilità e realtà effettuale sono quindi assorbite completamente dalla necessità. Certo, anche la necessità *reale* esiste perché *toglie* la realtà effettuale, riconducendola alla sua sostanza, cioè alla sua possibilità, che per mezzo dell'*Aufhebung* si afferma come *impossibilità di essere altro*. Ma qui permane la distinzione del necessario dal reale (concreto) e dal possibile. La legge, quale momento di questa necessità, non esclude la possibilità di essere altro, e il caso, cioè l'altro momento, è questa stessa possibilità: "possibilità dell'altro e realtà effettuale, dunque, mentre sono tolte sono anche, nello stesso tempo, presupposte esplicitamente". Cfr. su tutto Weisse (1835, 458-459).

¹⁵⁴ Sabetti (1962, 144). Cfr. ivi (90): "A differenza di Epicuro e in opposizione, anche se non dichiarata, con la *filosofia critica* del Bauer, Marx sostiene che il problema della libertà non può essere risolto se non nelle sue relazioni con la necessità. L'uomo esce così dall'isolamento ed entra in relazione col mondo, la qual cosa da un lato implica la limitazione della sua autonomia, ma dall'altro comporta la possibilità dell'esercizio effettivo della sua azione sul mondo stesso".

¹⁵⁵ Trincia (1982, 71), sul concetto di atomo nella dissertazione di laurea. Cfr. Marx (1841, 47-48).

¹⁵⁶ Weisse (1842, 157, 243-244).

creativamente, altrimenti non sarebbe pensabile né per noi né in sé. Il suo non-produrre sarebbe il suo “essere come semplice potenza metafisica del reale”, equivalente al non-essere e alla non-realtà¹⁵⁷. Si cerca di promuovere, in definitiva, la dialettica interna all’*universale concreto*, inteso come unità produttiva che si determina da sé, in cui i momenti del determinante e del determinato, dell’universale e del particolare, sono *distinti in sé*, non esternamente: “L’unità posta deve essere un’unità che si autopone, il particolare deve essere in sé universale, autodeterminantesi. Da ciò dipende la sua forma di *Realität*. Quell’unità originaria, dunque, sarà realmente produttiva quando si *realizzerà* come unità nella sua reale particolarizzazione”, che però non può essere separata dal *prius* creativo: nel movimento del *presupposto* (della condizione) il *prius* non si distingue dal *risultato*. Diversamente, l’unità creativa si trasformerebbe in astrazione euristica e in teismo unilaterale¹⁵⁸.

Su questo versante teorico si inserisce la critica condotta da Marx negli articoli del 1842-1843, con una radicale revisione in chiave antropologica e sociale: l’unità reale-ideale – quella primordiale dell’esserci reale – non si conserva dialetticamente nell’unità ideale (finale) grazie all’autocoscienza, a seguito di un processo dello spirito che muove, hegelianamente, dalla *coscienza* sensibile, dal *sapere* dell’oggetto, non dal *qualcosa* sensibile¹⁵⁹. Come l’atomo epicureo, la natura della cosa su cui Marx misura la razionalità del diritto non attinge al processo spirituale appena descritto. La natura dell’atomo che Marx condivide è sintesi di *immediatezze* estreme fra loro opposte, che si implicano reciprocamente *senza conciliarsi*: da un lato, l’immediatezza del *caso*, che è una determinazione materiale possibile (non necessaria), e dall’altro l’immediatezza della *libertà astratta* da quella materia, che rappresenta invece una determinazione formale, raffigurata nella dissertazione di laurea come *declinazione* dalla linea retta¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Ivi (244-245).

¹⁵⁸ Fischer (1848, 185).

¹⁵⁹ In senso contrario, cfr. ivi (203). Sul processo dello spirito in Hegel appena descritto, cfr. Maurizi (2004, 68). Si veda anche Weisse (1842, 244), il quale considera la “primordiale unità ideale-reale” come un concetto che, da Schelling in poi, “è sostanzialmente *creativo*, nella forma fondamentale dello spazio-tempo”.

¹⁶⁰ Cfr. Trincia (1982, 86-87), ove è anche svolto un confronto tra la logica della *Dissertazione* e la logica della *Kritik*: “Marx legge nella *Kritik* il rapporto Stato-società civile esattamente attraverso lo stesso filtro logico con cui legge la natura interna dell’atomo. Entrambe le situazioni sono caratterizzate dall’opposizione di estremi astratti, che si implicano reciprocamente, rinviandosi senza conciliazione l’uno all’altro, in virtù della loro uguale astrazione. [...] Nel passaggio dalla *Dissertazione* alla *Kritik* si consuma il passaggio – guidato dall’assimilazione di Feuerbach e già riscontrabile negli articoli della «Rheinische» – da una logica della mediazione dialettica ad una logica della

Quest'ultimo estremo è l'espressione di un movimento sì libero ma ancora incapace di superare l'*altra* esistenza che gli si contrappone: "La 'verità' della singolarità che è immediatamente' è di riferirsi ad una uguale esistenza immediata". L'uomo "non è più prodotto naturale solo quando l'altro a cui si riferisce non è un *diverso* rispetto a lui, ma è come lui un singolo uomo. Singolo uomo che si rapporta a singolo uomo: ciò comporta la rottura dell'esistenza dipendente dalla *materialità* dell'altro; un primo parziale dissolvimento del condizionamento materiale che su di lui esercita 'la potenza dei desideri e della pura natura'". L'idealità del superamento della natura, quindi, non include l'idealità del superamento del *finito-singolo*: l'alterità non scompare, ma si mantiene all'interno dell'idealità dell'esser per uno "come non mediata". L'astratta singolarità (la forma) "per superare veramente l'altro [la materia] dovrebbe 'idealizzarlo', ciò che può compiere l'*universale spirituale*'¹⁶¹. Ma non è questo l'universale che interessa al giovane Marx nel 1842, almeno nella sua accezione hegeliana sopra ricordata. Negli articoli in esame, l'universale dominante nella natura delle cose è *immediato, naturale, di per sé produttivo*, ossia è il *genere*:

È ancora la condizione feuerbachiana dell'immediatezza naturalistica (l'immediata generazione, l'immediata insidenza dell'universale nell'individuale e con ciò l'immediata unità di tutte le individualità) che definisce e caratterizza l'originaria coerenza del *Volk* marxiano¹⁶².

Finelli spiega che questo *Volk*, in quanto genere, è "soggetto già compiuto e predisposto, totalità assoluta e conclusa nella sua organicità":

La libertà è l'autonomia dell'intero: ma l'intero presuppone omogeneità di costituzione e questa è l'unità del genere. L'essenza umana trova dunque solo nella sua unitaria totalità, nella sua natura *assoluta* le leggi e i modi della sua esistenza. Ecco perché la legge è 'razionale' e 'umana': solo in quanto espressione dell'originaria naturale libertà (e perciò anche espressione di eguaglianza)¹⁶³.

Bisogna però sottolineare, nuovamente, che già negli articoli del 1842-1843 Marx intende per uomo non l'*oggetto* sensibile di Feuerbach, ma l'uomo realmente esistente e operante, un'*attività* sensibile¹⁶⁴. Se non si

immediatezza adialettica, che gli consente di opporre alla mediazione tra società civile e Stato, da lui tradotta nella non verità della scissione inconciliabile e dell'astrazione reciproca, la verità di una originaria, universale, società-Stato".

¹⁶¹ Ivi (72-73 – ultimo corsivo mio).

¹⁶² Finelli (1982, 155).

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Finelli (2014, 111), con riguardo a *L'ideologia tedesca* (1845-1846).

tiene ben saldo questo dato, l'essenza umana in discorso rischia di non essere colta nel suo valore di determinazione reale eterogenea al mondo ideale e perciò *da mediare nella sua specificità* (cfr. sopra, § 2). Eloquentemente in tal senso è il fatto che la libertà, in quegli articoli, rimane libertà sia ch'essa si esprima nell'inchiostro tipografico o nella proprietà terriera o nella coscienza o in un'assemblea politica. Ciò su cui è catalizzata l'attenzione del giovane Marx è chiaramente l'*essenza specifica*, la sfera particolare dell'umanità nella quale si manifesta la libertà innata del genere, non trasvalutata immediatamente a universale *assoluto*¹⁶⁵. L'essenza dell'uomo deve allora realizzarsi concretamente nella società. Si ricordi che Marx riconduce l'*ordine* dei prodotti delle forze elementari della natura all'*atteggiamento* con cui la classe povera della società umana si pone di fronte a essi (cfr. sopra, § 4).

Degna di nota è la critica mossa al *concetto di genere* dal teologo evangelico Carl Schwarz (1812-1885):

La vita non è un prodotto della natura, ma è *superamento di sé, espansione di sé* e negazione interiore. Ma come accade ciò? La risposta è: elevandosi all'universalità, all'umanità universale. Sì, elevandosi all'universalità effettiva, vivente, creativa, all'universo che trasforma e penetra [le cose], non al concetto di umanità, dal momento che questo non è innalzamento, e perciò non è espansione dell'io-punto. Se il concetto di genere dell'umanità non fosse altro che un collettivo, in questa universalità non trapasserebbe la singolarità e la prima sarebbe una formale astrazione comprensiva di molti singoli. E con l'astrazione i singoli non possono espandere la propria singolarità, superare il proprio egoismo. Se invece il concetto di genere fosse, anziché un collettivo, la singolarità che trapassa nell'universalità, allora essa avrebbe il suo fondamento ultimo e necessario nell'universalità omnicomprensiva, nel principio universale del mondo. Il concetto di genere è il *confine* dell'essenza in cui sono esiliati gli esseri umani. Essi non possono superare il proprio confine, perché sono come devono essere. Ma con la *coscienza di sé* questo confine viene oltrepassato, poiché con essa sono dati, nello stesso tempo, la coscienza dell'altro e l'agire sull'altro, cioè *l'uomo si apre al mondo: il concetto di genere significa superare il confine dell'umanità; l'umanità dell'uomo significa espandersi all'universalità assoluta; l'essenza dell'uomo trova il suo adempimento nell'essenza dell'essenza umana*¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Cfr. Cerroni (1972, 125-126), sulla *Kritik*: in Hegel, “il passaggio [dalla società allo Stato] non è dunque derivato dall'essenza *specifica* della famiglia ecc., e dall'essenza *specifica* dello Stato, ma dall'*universale* rapporto di *necessità e libertà*'. Il particolare è immediatamente trasvalutato a universale. Per ciò stesso, però, questo ha per suo contenuto proprio nient'altro che il particolare nella sua rozzezza mai aggredita e mediata”.

¹⁶⁶ Schwarz (1847, 129-130).

Kuno Fischer dirà che queste osservazioni, per essere accettabili, vanno rivolte contro l'umanesimo *acritico*, che innalza il confine dell'essenza umana a principio della scienza e dell'etica. L'essenza umana è infatti universale, assoluta, non limitata e non distinta astrattamente dalla natura: "*Das absolute Wesen ist das wahre menschliche Wesen*". Le leggi su cui si basa lo Stato, ad esempio, sono per Fischer il risultato di singoli atti di volontà che, tuttavia, non hanno come presupposto l'immediatezza elementare degli individui in senso *atomistico*. Lo Stato – al pari della società – non è concepibile come opera di singoli in quanto singoli, altrimenti la sua realizzazione sarebbe impossibile. Oltre a presupporre gli individui, lo Stato si presuppone contemporaneamente negli individui, nel senso che esso stesso è la propria *possibilità*, cioè gli individui come *sittliche Wesen*¹⁶⁷.

Muovendosi tra una teoria e l'altra, Marx approfondisce la centralità dell'ente generico (del soggetto popolo) come necessità di superamento dell'*ideale imperfetto* del genere e dello *spirito teorico* della legge (cfr. sopra, §§ 4-5)¹⁶⁸. Egli concepisce un movimento libero dell'uomo non assimilabile all'esistenza relativa e puramente materiale, come quella che deriva dal movimento in linea retta dell'atomo, né alla sintesi superiore della dialettica hegeliana, in quanto Idea assoluta già scontata nel principio iniziale¹⁶⁹. Per Marx non sono affatto scontati gli sviluppi del *presupposto*. Come già detto, alla verità appartiene non solo il risultato – l'*Erhebung* all'essenza dell'essenza umana di Schwarz¹⁷⁰ – ma anche la *via* (cfr. sopra, § 5), da intendere, dopo quanto rilevato fin qui, come via dell'ente generico (del *Volk*), piuttosto che del concetto:

la tensione problematica di Marx è tutta nel tentativo di legittimare l'organizzarsi dell'intero nelle *forme razionali* come intrinseca e progressiva matu-

¹⁶⁷ Fischer (1848, 191-192, 194-195).

¹⁶⁸ Sulla centralità dell'uomo rispetto alla natura, cfr. Sabetti (1962, 92), con riferimento alla *Dissertazione*.

¹⁶⁹ Cfr. *ibidem*. Con l'ausilio delle immagini proposte da Fazioni nel suo raffronto tra Hegel e Spinoza, si può esemplificare il tutto dicendo che Marx non accetta né la *circularità* della struttura logica del concetto hegeliano, determinata dalla categoria dialettica della negazione della negazione, né la *linea retta* spinoziana, "univocamente diretta verso la decrescita della perfezione iniziale" della sostanza. In Spinoza la negazione di secondo grado, quella dei modi finiti della sostanza, anziché negare la negazione di primo grado, prodotta dagli attributi della sostanza, "finisce per approfondirla". In Hegel, al contrario, la seconda negazione "imprime una torsione alla linea retta prodotta dalla prima negazione, piegandola fino a formare un *circolo* o un'*ellissi*": "Il circolo dialettico sostituisce, infatti, la retta spinoziana, permettendo di evitare qualsiasi dispersione o depotenziamento della perfezione sostanziale". Fazioni (2015, 46, 49).

¹⁷⁰ Schwarz (1847, 130).

razione del principio d'organicità, tale che la distinzione (tra *natura* e *legge*) sia autoriflessione nella continuità di sé e non lacerante e infondata scissione, sia cioè necessità ed esplicitazione dell'essere e non illuministico progetto del dover essere. Fondamento del diritto è l'essenza spontanea: il genere, il popolo come totalità autonoma, la natura, se si vuole, ma solo in quanto implicita nella sua destinazione spirituale e dunque natura già tutta intessuta dell'universalità organica e non natura dell'individualità e della molteplicità irrelata¹⁷¹.

Nel Marx del 1842, *Natur der Sache* non significa *fatto del concetto che si realizza nel mondo autocreativamente* – questo è il significato hegeliano colto da Immanuel Hermann Fichte (1796-1879)¹⁷². L'attività soggettiva del conoscere, che in Hegel è il movimento pensante della natura della cosa¹⁷³, può diventare riconoscimento oggettivo di essa solo attraverso la *lotta contro l'esistenza*, da parte dell'uomo *non isolato*. Il movimento (produttivo) che Marx ascrive alla natura della cosa, anche nella sua declinazione giuridica, è innanzitutto lotta dell'ente generico (cfr. sopra, § 5). Questa è la principale nota definitoria dell'*organicismo storico* che in Marx, dice Finelli, ha il compito di condurre a manifestazione quella primigenia ma oscura sostanza¹⁷⁴.

L'ipotesi avanzata dal filosofo italiano, secondo cui la riflessione del Nostro, negli anni della "Rheinische Zeitung", ha un'ispirazione teologica, anziché materialistica, è senz'altro condivisibile. Sono numerose le fonti che la sostengono, a partire dalla concezione di *Gattungswesen* nella *Dogmatica cristiana* di Staudemaier, il quale scrive: "L'unità dell'umanità posta nel genere rende possibile un'unità della vita dell'umanità, che a sua volta rende possibile un'unità della storia"¹⁷⁵, come quella, per esempio, del diritto consuetudinario, che per Marx è il diritto della povera gente *in tutti i paesi* (cfr. sopra, § 2). Ma non passi in secondo piano l'aspetto della *Verwirklichung* dell'essenza dell'uomo o del diritto fin qui discusso: la realizzazione non può prescindere dalla lotta sociale dell'*intero*. Il concetto di *Kampf* appartiene ontologicamente ai concetti di *Gattung* e *Geschichte*, che a loro volta appartengono, nello stesso vincolo, a quello di *Natur*.

In definitiva, contro l'indirizzo giuridico dominante nel 1842, il filosofo di Treviri non pensa che le norme positive siano già date con la natura della cosa e che questa, di conseguenza, debba essere semplicemente *osservata* nel suo svolgimento. Allo spirito teorico deve seguire molto di più

¹⁷¹ Finelli (1982, 148).

¹⁷² Cfr. Fichte (1841, 1021).

¹⁷³ Cfr. Hegel (1827, § 577, 439).

¹⁷⁴ Finelli (1982, 155-156).

¹⁷⁵ Staudenmaier (1844-1852, III, 411).

che l'energia pratica. Alla coscienza degli individui deve seguire la lotta del *Volk* (cfr. sopra, §§ 3, 5). Solo così le coordinate naturali di spazio e tempo diventeranno spazio sociale e tempo storico di vera libertà¹⁷⁶.

Lascio alle parole di Moses Hess il compito di avvalorare le conclusioni appena raggiunte:

L'idealismo soggettivo *non* ha reso l'uomo *libero sostanzialmente*, ma lo ha *liberato dalla propria essenza*. L'essenza dell'uomo è "l'ente generico", come si esprime Feuerbach misticamente, o meglio è la *cooperazione* degli individui, come *dobbiamo* definirlo per l'esattezza. Finché questa cooperazione non esiste, tanto nello spirito quanto nel mondo materiale, nel pensiero come nei traffici; finché gli uomini non riconoscono che essi possono vivere solo come uomini *riuniti* e agire effettivamente in modo conforme a ciò; finché essi, al contrario, vivono e operano sempre *separati* gli uni dagli altri, la loro vita non sarà sostanzialmente umana, ma sarà sostanzialmente egoistica, animalesca¹⁷⁷;

il mondo dello spirito, l'umanità come genere *autocosciente*, non è ancora organizzato. Il *suo* sviluppo *non* è ancora sviluppo di sé, né produzione di sé, né *azione del genere*, ma piuttosto è ancora il *processo di nascita* in cui si trova l'umanità. La nota caratteristica di questo processo è l'opposizione interna all'essenza, la lotta dei suoi elementi. Come nella storia della nascita della terra si sono verificate rivoluzioni naturali, così anche nella storia del genere cosciente, nell'umanità, si verificano battaglie e rivoluzioni. Qui come lì le forze e gli elementi ancora non ordinati e connessi lottano per la loro esistenza nel genere. Le battaglie durante la nascita di un'essenza sono battaglie per l'esistenza dell'essenza medesima. [...] Le battaglie durante la nascita del nostro genere sono, in parte, battaglie tra popolazioni e Stati, in parte, all'interno degli ultimi, tra individui, classi, partiti¹⁷⁸.

Bibliografia

¹⁷⁶ Cfr. Sgrò (2019, 32), sui *Manoscritti* del 1844: "Le coordinate fondamentali della natura non sono quindi semplicemente le categorie neutrali, anodine e asettiche di spazio e di tempo, perché queste coordinate, in quanto espressione della natura *umana*, della natura divenuta uomo, si colarano e si sostanziano di connotati *umani*, diventando così spazio *sociale* e tempo *storico*".

¹⁷⁷ Hess (1845a, 193). La *cooperazione* di cui parla Hess rimanda ai diritti consuetudinari del racimolare e dello spigolare discussi da Marx nell'articolo sulla legge contro i furti di legna (cfr. sopra, § 2). Cfr. Hess (1845b, 120-121), ove la cooperazione consiste nell'"*organizzazione del lavoro*", finalizzata a realizzare l'"ente generico teorico, cioè la coscienza umana", come "libera attività spontanea". In merito all'influenza di Hess sul giovane Marx, cfr. Thier (1957).

¹⁷⁸ Hess (1845b, 118-119).

- Alimena G. (2020), *L'idealismo illiberale del giovane Marx: Il sistema del 1837 e la parte nascosta*, Roma: Castelveccchi.
- Almendingen L.H. v. (1821), *Metaphysik des Civil-Processes*, Giessen: Müller.
- Bayer K. (1837), *Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens*, Nürnberg: Bauer u. Raspe.
- (1839), *Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend*, Erlangen: Palm.
- Basso M. (2020), *In fatto di possesso: Marx, Gans e il diritto*, in Battistini et al. (a cura di), *Global Marx: Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, Milano: Meltemi.
- Bertani C. (2004), *Eduard Gans (1797-1839) e la cultura del suo tempo*, Napoli: Guida.
- Bosio F. (1964), *Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel*, in “Il Pensiero”, 1-3: 37-86.
- Brachenhoeft T. (1842), *Erörterungen über die Materien des allgemeinen Theils von Linde's Lehrbuch des deutschen gemeinen Civilprozesses*, Leipzig: Wigand.
- Buhle J.G. (1796-1804), *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 8 Bde, Göttingen: Vandenhöck u. Ruprecht.
- Cerroni U. (1972³), *Marx e il diritto moderno*, Roma: Editori Riuniti.
- Corsi M. (1978), *Politica e saggezza in Spinoza*, Napoli: Guida.
- Cunow H. (1920-1921), *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, 2 Bde, Berlin: Vorwärts.
- Dal Pra M. (1964), *Il conflitto di autocoscienza e dialettica nella tesi di dottorato di Marx*, in “Rivista Critica di Storia della Filosofia”, 3: 271-294.
- Enzensberger H.M. (a cura di) (1998), *Gespräche mit Marx und Engels*; tr. it., *Colloqui con Marx ed Engels*, Milano: Feltrinelli, 2019.
- Fabro C. (a cura di) (1973³), *Giorgio G. Hegel. La dialettica*, Brescia: La Scuola.
- Fazioni N. (2015), *Il problema della contingenza: Logica e politica in Hegel*, Milano: Franco Angeli.
- Feuerbach L. (1840a), *Dr. K. Bayer, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend*, in “Hallische Jahrbücher”, 86, 9 aprile: 681-688.
- (1840b), *Dr. K. Bayer, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend*, in “Hallische Jahrbücher”, 87, 10 aprile: 689-696.
- (1843), *Das Wesen des Christenthums*; tr. it., *L'essenza del cristianesimo*, Firenze: Ponte Alle Grazie, 1994.

- Fichte I.H. (1841²), *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, Sulzbach: Seidel.
- Finelli R. (1982), *Il Marx della «Rheinische Zeitung»*, in Trincia F.S, Finelli R. (a cura di), *Critica del soggetto e aporie della alienazione*, Milano: Franco Angeli.
- (2014), *Un parricidio compiuto: Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- (2018a): *Interpretazione di Marx: Alle radici di un'antropologia mancata*, in “www.filosofia.it”, https://documen.site/download/interpretazione-di-marx_pdf, [23 marzo 2022].
- (2018b), *Karl Marx: Uno e bino*, Milano: Jaca Book.
- (2020a), *L'idealismo di Karl Marx e la “determinazione formale”*, in Alimena G., *L'idealismo illiberale del giovane Marx*, Roma: Castelvecchi.
- (2020b), *La soggettività complicata di Karl Marx*, in Gatto M. (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Fischer K. (1848), *Das Wesen der Religion von Carl Schwarz*, in “Epigonen”, V: 177-208.
- Frauenstädt J. (1838), *Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes*, Berlin: Hirschwald.
- Fürstenthal J.A.L. (1827), *Real-Encyclopädie des gesammten in Deutschland geltenden gemeinen Rechts*, 3 Bde, Berlin: Rucker.
- Gabler G.A. (1827), *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft*, Abt. I (*Die Kritik des Bewusstseyns*); tr. it., *Critica della coscienza*, Napoli: Prismi, 1986.
- Guastini R. (1974), *Marx: dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, Bologna: Il Mulino.
- Günther A. (1838), *Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit*, Wien: Beck.
- Hegel G.W.F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari: Laterza, 1994⁴.
- (1827²), *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; tr. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte III (*Filosofia dello spirito*), Torino: Utet, 2005.
- Hess M. (1845a), *Ueber die sozialistische Bewegung in Deutschland*, in “Neue Anekdoten”: 188-227.
- (1845b), *Fortschritt und Entwicklung*, in “Neue Anekdoten”: 116-122.
- Höpfner L.J.F. (1801), *Berichtigungen und Zusätze zu den Institutionen des Römischen Rechts*, Leipzig: Heinsius.
- Humboldt W. v. (1822), *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*; tr. it., *Il compito dello storiografo*, Firenze: Aletheia, 2001.

- Jacobelli Isoldi A.M. (2003), *La dignità del limite*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Klötzer C.C.W. (1813), *Versuch eines Beytrags zur Revision der Theorie vom Gewohnheitsrecht*, Jena: Mauke u. Söhne.
- Lefebvre H. (1976), *De l'État*, tr. it., *Lo Stato*, Bari: Dedalo, 1977.
- Marini G. (1978), *Friedrich Carl Savigny*, Napoli: Guida.
- Marx K. (1837), *Brief an der Vater in Trier* (Berlin, 10./11. November 1837); tr. it., *Lettera al padre a Treviri* (Berlino, 10-11 novembre 1837), in Marx K., Engels F., *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1841), *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*; tr. it., *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro. Con un'appendice*, in Marx K., Engels F., *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842a), *An Arnold Ruge in Dresden* (Trier, 10. Februar 1842); tr. it., *A Arnold Ruge a Dresda* (Treviri, 10 febbraio 1842), in Marx K., Engels F., *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842b), *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, in “Rheinische Zeitung”, 130, 10 maggio, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla dieta*, in Marx K., Engels F., *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842c), *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, in “Rheinische Zeitung”, 132, 12 maggio, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla dieta*, in Marx K., Engels F., *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842d), *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, in “Rheinische Zeitung”, 135, 15 maggio, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla dieta*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842e), *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, in “Rheinische Zeitung”, 139, 19 maggio, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla dieta*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842f), *Der leitende Artikel in Nr.179 der “Kölnischen Zeitung”*, in “Rheinische Zeitung”, 195, 14 luglio, supplemento; tr. it., *L'articolo*

- di fondo del n. 179 della «Kölnische Zeitung», in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842g), *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, in “Rheinische Zeitung”, 221, 9 agosto, supplemento; tr. it., *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Editori Riuniti, Roma, 1980.
- (1842h), *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz*, in “Rheinische Zeitung”, 298, 25 ottobre, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842i), *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz*, in “Rheinische Zeitung”, 300, 27 ottobre, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842l), *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz*, in “Rheinische Zeitung”, 307, 3 novembre, supplemento; tr. it., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842m), *Der Ehescheidungsgesetzentwurf. Kritik der Kritik*, in “Rheinische Zeitung”, 319, 15 novembre, supplemento; tr. it., *A proposito del progetto di legge sul divorzio. Critica della critica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1842n), *Der Artikel in Nr. 335 und 336 der Augsburger “Allgemeinen Zeitung” über die ständischen Ausschüsse in Preußen*, in “Rheinische Zeitung”, 345, 11 dicembre; tr. it., *I supplementi ai nn. 335 e 336 della «Allgemeine Zeitung» di Augusta sui comitati dei ceti in Prussia*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1843a), *Das Verbot der “Leipziger Allgemeinen Zeitung” für den preussischen Staat*, in “Rheinische Zeitung”, 1, 1° gennaio; tr. it., *La proibizione della «Leipziger Allgemeine Zeitung» nello Stato prussiano*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1843b), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*; tr. it., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico (§§ 261-313)*, in K. Marx, F. Engels, *Opere. III. 1843-1844*, Roma: Editori Riuniti, 1976.
- (1843c), *Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion*, in “Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik”, I; tr. it., *Osservazioni sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, in

- K. Marx, F. Engels, *Opere. I. Karl Marx 1835-1843*, Roma: Editori Riuniti, 1980.
- (1867), *Die deutsche Ideologie*; tr. it., *L'ideologia tedesca*, Roma: Editori Riuniti, 1969.
- (1932), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; tr. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Napoli-Salerno: Orthotes, 2018.
- Mascot J.M.H. (2020), *Marx e i furti di legna: Dal diritto consuetudinario al diritto di classe*, in Gatto M. (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Maurenbrecher R. (1840²), *Lehrbuch des gesammten heutigen gemeinen deutschen Privatrechts*, 2 Bde, Bonn: Weber.
- Maurizi M. (2004), *Adorno e il tempo del non-identico*, Milano: Jaca Book.
- McLellan D. (1970), *Marx before Marxism*; tr. it., *Marx prima del marxismo*, Torino: Einaudi, 1974.
- Merker N. (2011), *Karl Marx*, Roma-Bari: Laterza.
- Mittermaier C.J.A. (1815), *Versuch einer wissenschaftlichen Behandlung des deutschen Privatrechts*, Landshut: Krüll.
- (1837-1838⁵), *Grundsätze des gemeinen deutschen Privatrechts*, 2 Bde, Regensburg: Manz.
- (1842-1843⁶), *Grundsätze des gemeinen deutschen Privatrechts*, 2 Bde, Regensburg: Manz.
- Morfino V. (2016), *Genealogia di un pregiudizio*, Hildesheim-Zürich-New York: Olms.
- Papoulias H. (2019), *Iconoclastia endogena: Una teoria dell'immagine hegeliana*, Milano-Udine: Mimesis.
- Reidel C.P. (1842), *Die Freiheit der Person als Princip der Zeit und des Rechts*, Freiburg im Breisgau: Emmerling.
- Reinhard P.C. (1797), *Versuch einer Theorie des Gesellschaftlichen Menschen*, Leipzig u. Gera: Heinsius.
- Reuss L. (1844-1846), *Der Mensch in seiner naturgemässen Entwicklung, sowohl dem Geist, als dem Körper nach*, 2 Bde, Passau: s.e.
- Sabetti A. (1962), *Sulla fondazione del materialismo storico*, Firenze: La Nuova Italia.
- Sanguinetti F. (2015), *La teoria hegeliana della sensazione*, Padova: Verifiche.
- Ponzio A. (a cura di) (1975), *Marxismo e umanesimo: Per un'analisi semantica delle «Tesi su Feuerbach» di K. Marx*, Bari: Dedalo.
- Schefold C. (1970), *Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842*, München: Beck.

- Schmid R. (1833), *Lehrbuch des heutigen gemeinen deutschen Rechtes von Dr. Romeo Maurenbrecher*, in “Leipziger Literatur-Zeitung”, 146: 1161-1164.
- Schwarz C. (1847), *Das Wesen der Religion*, Halle: Schwetschke u. Sohn.
- Sgrò G. (2019), *Natura, storia e linguaggio: Studi su Marx*, Napoli: La Città del Sole.
- Slongo P. (2016), *Hegel e lo spirito delle leggi*, in “Etica & Politica”, 1: 275-294.
- Staudenmaier F.A. (1840), *Die Philosophie des Christenthums*, Giessen: Ferber.
- (1844-1852), *Die christliche Dogmatik*, 4 Bde, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Steinthal H. (1848), *Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie*, tr. it., *La scienza della lingua di Wilhelm von Humboldt e la filosofia hegeliana*, Napoli: Guida, 1998.
- Thibaut A.F.J. (1814), *Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, Heidelberg: Mohr u. Zimmer.
- (1828⁷), *System des Pandekten-Rechts*, 2 Bde, Jena: Mauke.
- Thier E. (1957), *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tilley J.M. (2007), *Bayer: Kierkegaard's Attempt at Social Philosophy*, in Stewart J. (ed.), *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Tome I, Burlington: Ashgate.
- Toepfer G. (2019), *Individualität, Auntonomie, Transplantation - und die Kollektivierung der Biomacht*, in Ette O., Wirth U. (hrsg.), *Kulturwissenschaftliche Konzepte der Transplantation*, Berlin-Boston: de Gruyter.
- Tomasoni F. (1982), *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, Firenze: La Nuova Italia.
- Trincia F.S. (1982), *La prima attività intellettuale di Marx*, in Trincia F.S, Finelli R. (a cura di), *Critica del soggetto e aporie della alienazione*, Milano: Franco Angeli.
- Valagussa F. (2019), *Dare una regola: Il diritto tra determinatezza e decisione*, in “Il Pensiero”, 2: 111-124.
- Wächter C.G. v. (1839-1842), *Handbuch des im Königreiche Württemberg geltenden Privatrechts*, 2 Bde, Stuttgart: Metzler.
- (1845-1846), *Erörterungen aus dem Römischen, Deutschen und Württembergischen Privatrechte*, 3 Bde, Stuttgart: Metzler.
- Weisse C.H. (1835), *Grundzüge der Metaphysik*, Hamburg: Perthes.
- (1842), *Das philosophische Problem der Gegenwart*, Leipzig: Reichenbach.

- Wiehl R. (1983-1984), *Ragione e non-ragione nell'uomo: Osservazioni sulla teoria degli affetti in Spinoza e Freud*, in "Il pensiero", 1-2: 105-118.
- Zambon A. (2018), *Proprietà e beni di comunità: Karl Marx sulla legge contro i furti di legna*, Milano: Fondazione G. Feltrinelli.

Il rapporto sociale «che si presenta in una cosa». Legge del valore, carattere di feticcio e metodo della critica dell'economia politica: una lettura del primo capitolo del *Capitale*

Federico Simoni

The social relationship «presenting itself in a thing». Law of value, fetish-character and the method of the Critique of political economy: an interpretation of the first chapter of Capital

Abstract: The first chapter of Marx's *Capital* revolves around the connection between the criticism of commodity fetishism (arising from the non-illusory fetish-character of commodities and money) and the theory of its value. The latter seeks to explain the very commodity-form of the product of labour; the former, its distorted, naturalized and abstract manifestation at the cognitive 'surface' of modern market relations, as unconsciously reproduced by 'bourgeois' economic science. Thus, that connection describes the 'objective' or 'thing-like' form taken by these relations, both as a deception and as a real structure of the relations themselves. These theoretical connections, as well as the relative method Marx invented and followed in his *Critique of political economy*, have been fully defined only by recent authors and studies.

Keywords: Fetish-character; Fetishism; Theory of value; Labour; Critique of Political Economy.

1. Introduzione

Diversi studiosi marxiani hanno recentemente sostenuto che nel *Capitale* Marx elaborerebbe, più o meno consapevolmente, una vera e propria rivoluzione epistemologica. Secondo Michael Heinrich, il pensatore di Treviri presenta nel primo capitolo dell'opera il concetto, del tutto originale, di "forma [sociale] oggettuale di una cosa", *rapporto sociale* "che si presenta (*darstellt*) in una cosa"¹. Tale concetto innerverebbe sia la sua *teoria del va-*

* federico.simoni3@studio.unibo.it; ORCID: 0000-0003-3878-0535

¹ Heinrich (2018, 82); Rubin (1976, 29), che cita il *Capitale*. Per il primo, "la critica marxiana dell'economia politica [...] conduce a una critica epistemologica del sapere nella società moderna". Il saggio di Rubin risale agli anni Venti del secolo scorso: se

lore sia quella del *feticismo delle merci*, entrambe presentate in tale capitolo. Esso non è in effetti altro che il *valore* delle merci:

La forza-lavoro umana allo stato fluido, ovvero il lavoro umano, costituisce valore, ma non è valore. Esso diventa valore allo stato coagulato, in forma oggettuale [*gegenständlicher Form*]. Per esprimere il valore della tela come gelatina di lavoro umano, esso deve essere espresso come una 'oggettualità' [*Gegenständlichkeit*] che sia distinguibile, cosalmemente [*dinglich*], dalla tela stessa e che, allo stesso tempo, sia ad essa in comune con altre merci².

Per Tommaso Redolfi Riva, in Marx "il carattere di feticcio che assume la socializzazione del lavoro nel modo di produzione capitalistico, il suo carattere oggettuale, è l'origine del feticismo nell'economia politica"³. Il *nesso sociale* tra produttori *privati* si trova, in questo "valore", per così dire tradotto in forma di rapporto di cose. Il valore non rappresenta perciò una qualità dei prodotti *come tali* (in sé indipendente da questa forma *determinata*, socialmente e storicamente, dello scambio). Esso è però parimenti forma *oggettuale*, ovvero compare necessariamente in forme e *rapporti di cose*, dei prodotti del lavoro, in virtù diretta di tale nesso. Questo per Marx diviene ed opera realmente come un'*oggettualità* di fronte ai soggetti sociali stessi che lo attuano, predeterminando la *forma* della loro "azione sociale"⁴. È questo il *carattere di feticcio* (*Fetischcharakter*) assunto dal *lavoro* in forma di *valore* e dai suoi prodotti in quanto merci, denaro e capitale, le 'categorie' economiche dell'economia politica coeva. Tale carattere dà dunque luogo per Marx a strane antitesi, veri e propri enigmi. Per cui, ad esempio, queste forme e rapporti sociali paiono, relativamente al denaro, effetto di una *proprietà naturale* dei *metalli nobili*, che qui ne recitano la parte. È il *feticismo* (*Fetischismus*) delle merci e del denaro, il quale naturalizza, spogliandole del loro carattere sociale e storico, tali forme 'oggettuali' come forme delle cose stesse e, quindi, i rapporti sociali 'tra persone' che le conferiscono.

pertanto la tesi non è, nella sua prima formulazione, recente, oggi è tuttavia riproposta da molteplici, importanti studi, ottenendo un consenso non sempre storicamente accordato in ambito marxista.

² Marx (2011, 61).

³ Redolfi Riva (2018, 105).

⁴ Marx (2011, 99). Nei *Grundrisse* Marx (1986b, 93, 95-96) tratteggia questa "connessione del singolo con tutti" che è "al tempo stesso l'indipendenza di questa connessione dai singoli stessi", tipica della formazione sociale presente: egli le definisce "rapporti di dipendenza materiali", *sachlichen*, "in antitesi a quelli personali". Cfr. anche Heinrich (2018, 75). La messa in luce della rilevanza di questi concetti marxiani si deve ad Adorno, come recentemente sottolineato da Stefano Breda (2018, 131).

Questa logica peculiare che l'oggetto di ricerca presenta si limita strettamente ad esso⁵. Esso presenta ai soggetti sociali una *parvenza empirica distorta e rovesciata*, la quale giunge però alla percezione dei soggetti dalla *logica strutturalmente analoga dell'oggettualità sociale* che conferisce alle cose tali *forme*. Se si accetta tale quadro concettuale ed esegetico, tutto ciò ha precise conseguenze teoriche e metodologiche.

All'interno di tutte queste letture, alcuni concetti assumono dunque centralità: ad esempio nella nuova accezione del concetto di *forma fenomenica*, già evidenziata da Hans-Georg Backhaus ed oggi oggetto di differenti letture⁶. Tale termine, che rende specificamente il tedesco *Erscheinungsform*, compare – nell'ambito delle traduzioni italiane – nella traduzione di Cristina Pennavaja delle pagine marxiane sull'*Analisi della forma di valore* ed in quella di Delio Cantimori del Primo Libro⁷. Anche secondo Roberto Fineschi, curatore e traduttore del *Capitale* per i tipi de *La città del Sole*, occorre tradurre come “forma fenomenica” tale “espressione ‘hegeliana’, frequentissima in Marx, *Erscheinungsform*”⁸. Ci sembra qui significativo che il termine “in Hegel non compaia mai”⁹: proprio l'evidente riferimento al lessico del filosofo di Stoccarda misura lo scarto, l'originalità di Marx nel rielaborarne lo strumentario lessicale e concettuale. La messa in evidenza della differenza concettuale di *carattere di feticcio* e *feticismo* si deve invece a Riccardo Bellofiore. Essa va perlopiù *lost in translation* nelle edizioni italiane e non¹⁰. Naturalmente, tra le letture dei suddetti autori vi sono scarti anche non trascurabili; determinate nozioni ci paiono tuttavia patrimonio comune.

⁵ Si veda, a titolo esemplificativo, l'*Einleitung* marxiana del '57 (1986a, 34), e Schmidt (2017, 292): “Queste categorie provenienti dalla *Logica* di Hegel non appartengono però più, in Marx, ad un regno di validità atemporale, ma si dispiegano storicamente come momenti di un'oggettività esperibile”.

⁶ Si veda Backhaus (2016), la fondamentale raccolta di saggi dell'intellettuale tedesco a cura di R. Bellofiore e T. Redolfi Riva, ad es. pag. 374.

⁷ Si veda Marx (1976), ad es. LIII e Marx (1951), ad es. pp. 49, 69, 108.

⁸ Fineschi (2006, 163).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Si vedano Bellofiore (2014) e id. (2018a). Analogamente, questo autore sottolinea con forza la differenza nell'uso marxiano dei termini *Erscheinung* e *Schein*, traducibili con ‘manifestazione fenomenica’ e ‘parvenza’. Una traduzione identica propone Stefano Breda nella Nota introduttiva a Schmidt (2017). Tale distinzione era messa a fuoco, nelle loro Note di traduzione, da Cristina Pennavaja (Marx 1976) e Francesco Coppellotti (Reichelt 2016; il quale però traduce *Schein* con ‘apparenza’, affiancato da Pennavaja a ‘parvenza’); sulla loro dialettica già hegeliana, si veda Bellofiore (2020a, 177-181), che riporta i contributi convergenti di H. Erhbar e W. Suchting.

Il dibattito su questi temi è quindi ad oggi in corso ed aperto. Sui relativi e citati concetti ci concentreremo nell'esposizione che qui presentiamo. Si vuole qui fornire una sintesi di alcune delle tematiche fondamentali del primo capitolo del *Capitale* alla luce di quelli, con 'incursioni' nei due successivi; specificando infine la relazione intercorrente nelle pagine marxiane tra fenomeno feticistico così caratterizzato e metodo della *Critica dell'economia politica*.

2. Il valore come 'forma' ed il *feticcio-merce*

Nel terzo paragrafo del Primo capitolo del Primo Libro del *Capitale*, dedicato alla *forma di valore*, Marx afferma che un *prodotto*, singolarmente preso, non espone *valore* (*Wert*), né dunque possiede *forma di merce*. In tal guisa esso presenta solo il proprio *valore d'uso* (*Gebrauchswert*), un'*utilità* a scopi determinati che dipende dalle proprietà peculiari e naturali 'del corpo della merce' (*Warenkörper*). Il valore delle merci è solo una *sostanza comune* implicata, all'*opposto* della particolarità "naturale" incommensurabile dei loro valori d'uso, nell'uguagliamento sociale di tutti i prodotti che si effettua realmente nel loro scambio universalizzato. L'espressione quantitativa di questa uguaglianza presuppone, cioè, una 'riduzione' qualitativa "puramente sociale": i prodotti possono essere "comparabili quantitativamente" "solo *dopo* la loro riduzione alla stessa unità", *nonostante* "la caotica coloritura dei corpi di merci"¹¹ (come valori d'uso). Poste in relazione di scambio, la loro uguaglianza reciproca ed universale può consistere "solo in un'astrazione dalla loro effettuale ineguaglianza, nella riduzione al carattere comune che esse possiedono come dispendio di forza-lavoro umana, lavoro astrattamente umano"¹². Quest'ultimo è specificamente *astratto* dallo stesso lavoro, "come produttore del valore d'uso"¹³.

Lo scambio effettivo è "realizzazione effettuale" della riduzione sociale del prodotto, come *del lavoro concreto* corrispondente che l'ha creato, a lavoro "astrattamente umano". Solo il "tempo di lavoro necessario in media, [...] socialmente necessario"¹⁴ alla produzione di una merce ne costituisce il *valore*. *Tramite* lo scambio monetario le singole, concrete attività produttive *si configurano* e *manifestano* socialmente come semplici frazioni di

¹¹ Marx (2011, 110), corsivo nostro.

¹² Ivi, pag. 85.

¹³ Ivi, pag. 51.

¹⁴ Ivi, pag. 49.

“una e la stessa” “forza-lavoro complessiva della società”¹⁵. Mediante questa forma sociale *di valori* dei *prodotti* e lo scambio monetario corrispondente, si attua una specifica socializzazione dei lavori¹⁶.

Ora, il prodotto “diviene” merce ed espone (*darstellt*) il proprio “esser-valore” solo in quanto posto in *relazione* di scambio con un’altra merce, suo *valore di scambio*, *Tauschwert*. In tale relazione l’analisi può ricostruire la logica peculiare di questa ‘sostanza’. Nel rapporto di uguaglianza in cui s’esprime il loro scambio, “una merce, *il cui* valore deve essere espresso, vale immediatamente solo come valore d’uso, l’altra merce invece, *in cui* il valore deve essere espresso, vale immediatamente solo come valore di scambio”¹⁷. L’opposizione *interna* alla merce tra valore d’uso e valore si sdoppia immanentemente in un’opposizione *esterna*. Le due merci scambiate giocano quindi ruoli *distinti*, correlati ma opposti: il valore della prima merce si trova in *forma relativa*, quello della seconda in forma di *equivalente*. In che senso? La formula corrispondente è: tot merce A *vale* tot merce B. Solo *in* ‘astrazione’ *dai loro valori d’uso* individuali sensibilmente distinti (ed anzi incommensurabili) esse valgono come uguali: “l’espressione di *equivalenza* di merci *di genere diverso*”¹⁸ è la formula di tale astrazione. In antitesi all’espressione *relativa* di valore della prima, *mediata* dal rapporto di scambio con la seconda, la seconda figura come *posta-uguale*, dunque esponente valore come se questo fosse *immediatamente* lo stesso del suo corpo materiale, anche indipendentemente da questo stesso rapporto¹⁹.

¹⁵ *Ibidem*; cfr. pag. 58: “Anche chi non sa niente sa che le merci posseggono una forma di valore comune, che contrasta con particolare evidenza con le variopinte forme naturali dei loro valori d’uso – la forma di denaro”. Nel paragrafo citato, Marx spiega che solo nello scambio di *tutte* le merci con *una*, esprimendo universalmente la ‘sostanza’ universale, esse hanno tal ‘forma’, nello scambio si prescinde da tutte le componenti sensibili ed esse divengono lavori astratti.

¹⁶ Rubin (1976, 81). Come vedremo più avanti, la ‘struttura’ ‘del processo sociale della produzione’ che rende necessaria questa ‘misura immanente’ in lavoro degli scambi è la stessa che rende *necessaria* la *forma fenomenica* di questa in *valore di scambio*, denaro.

¹⁷ Marx (2011, 72).

¹⁸ Ivi, pag. 61, corsivi nostri.

¹⁹ Se quest’immediatezza è una falsa apparenza, poiché dipende dal *rapporto* di valore *con la relativa*, l’equivalente ricopre però entro il rapporto questa forma: essa *non è* in forma *relativa*, né può trovarsi contemporaneamente nelle due forme. Esse sono antitetiche come termini d’una medesima espressione. Pertanto, la sua *forma corporea* può valere al contempo come *crisalide* di lavoro astratto, *immediatamente* (a differenza delle merci), prima dello scambio effettivo. Da qui – da questo *carattere di feticcio* – il feticismo. Ciò non implica, infatti, che tale forma *dell’oro e dell’argento* come denaro costituisca una loro proprietà naturale corporea, indipendente dalla (o magari all’origine della) costellazione categoriale e storico-sociale dello scambio monetario.

Così i prodotti divengono, in un rovesciamento folle (*verrückten, verdreht*), da un lato rappresentanti concreti di questa qualità misteriosa che le accomuna tutte in forza d'astrazione; dall'altro, ed altrettanto enigmaticamente, essa pare immediatamente *propria* di una delle due merci coinvolte nello scambio²⁰. Ma perciò, e questo è il punto decisivo, per Marx la *forma di manifestazione* (*Erscheinungsform*) di questi rapporti specificamente sociali è tale da involgerli contemporaneamente in un velo 'cosale' (*sachlich*), enigmatico.

Una merce non pare diventare denaro semplicemente perché le altre merci espongono onnilateralmente il loro valore in essa, bensì viceversa esse paiono esporre universalmente i loro valori in essa, perché essa è *denaro*. Il movimento di mediazione scompare nel proprio risultato e non lascia tracce dietro di sé²¹.

Il *feticismo* (*Fetischismus*) della merce indica allora la confusione che per Marx gli economisti fanno attribuendo al prodotto questa sua *forma sociale specifica* come sua *qualità naturale*:

Da dove sorge il carattere enigmatico del prodotto del lavoro non appena assume *forma di merce*? Evidentemente da questa forma stessa. L'eguaglianza dei lavori umani riceve la forma cosale (*sachliche Form*) dell'uguale oggettualità di valore dei prodotti del lavoro; la misura del dispendio della forza-lavoro umana attraverso la sua durata temporale riceve la forma della grandezza di valore dei prodotti del lavoro; infine i rapporti dei produttori, in cui si attuano tutte le determinazioni sociali dei loro lavori, ricevono la forma di un rapporto sociale dei prodotti del lavoro [...]. Ora si ascolti come l'economista interpreta l'animo delle merci: 'valore (valore di scambio) è proprietà delle cose, ricchezza (valore d'uso) dell'uomo. Valore in questo senso

– “When commodity exchange is *universal*, value-as-form is an expected monetary magnitude, it is *ideal money*, to be ‘actualized’ in circulation as real money; that is in money as the *external* ‘form of value’ (exchange value in its proper definition). As the *latent* ideal reality coming out of the labour process – *after* immediate production, but *before* exchange on the commodity market – value is not only value-in-motion, it is also at the same time *money-in-motion*, and money ‘representing’ value having a labour-content” (Bellofiore 2018b, 518; cfr. le note 33, 34, 41 di questo saggio).

²⁰ “Nel *denaro* tutte le qualità della merce in quanto valore di scambio” (nel *Capitale*, valore) “appaiono come un oggetto distaccato da essa, come una forma sociale di esistenza, distaccata dalla sua forma naturale di esistenza”. Marx (1986b, 77). – Lo stesso punto è esposto da Giuseppe Bedeschi nella sua *Introduzione a Marx* (1981, 169-172); per una posizione opposta, si veda Fineschi (2020, 90-94). Cfr. Bellofiore (2020a, 160); per Lucio Colletti “la logica dialettica di Hegel non è nient’altro che il ‘metodo specifico dell’oggetto specifico’, e questo – si badi – non *a dispetto* ma *in forza* del suo idealismo assoluto”. Secondo Bellofiore, quindi, “il riferimento ad Hegel è *ontologico*, non soltanto epistemologico” (2018a, 28), senza cessare di essere *critico*. Cfr. anche la sintesi del pensiero di Colletti in Aqueci (2021).

²¹ Marx (2011, 105).

implica necessariamente scambio, la ricchezza no'. [...] Ad oggi nessun chimico ha ancora scoperto il valore di scambio in una perla o in un diamante²².

Anche laddove determinava il *lavoro* come 'sostanza' del valore, la scienza economica coeva quindi concepiva "il valore come una dimensione naturale, costitutiva del rapporto che si istituisce tra gli uomini e gli oggetti"²³; "Così come la fisica fronteggia corpi che hanno massa, l'economia politica fronteggia merci, oggetti che hanno valore"²⁴.

A tale coscienza che rovescia naturale e sociale, origine e derivato, originata dalla logica stessa degli scambi di merci, Marx dedica i densi passi che chiudono il secondo capitolo, riprendendo la citazione già vista:

Una merce non pare diventare denaro *semplicemente perché le altre merci espongono onnilateralmente il loro valore in essa*, bensì *viceversa* esse paiono esporre universalmente i loro valori in essa, *perché* essa è *denaro*. Il movimento di mediazione scompare nel proprio risultato e non lascia tracce dietro di sé. *Senza che vi intervengano*, le merci si trovano innanzi la propria figura di valore compiuta, come un corpo di merce che esiste a fianco e al di fuori di esse. Queste cose, oro e argento, come vengono fuori dalle viscere della terra, sono al contempo incarnazione immediata di ogni lavoro umano. Di qui la magia del denaro²⁵.

Ora, come ha recentemente mostrato Stefano Breda, la "specificità del metodo dialettico seguito da Marx"²⁶ nel *Capitale* consiste precisamente in:

una catena di transizioni categoriali nella quale ogni categoria esprime le condizioni di esistenza dei rapporti espressi dalle categorie precedenti. [...] Nella transizione da una categoria all'altra il contenuto della seconda non viene dedotto dalla prima, bensì viene trovato anch'esso 'alla superficie del mondo borghese', ma viene dimostrato essere condizione logicamente necessaria perché il contenuto della prima categoria si manifesti così come si manifesta in quella categoria. [...] Questo tessuto di nessi è ciò che più si avvicina all'idea di 'essenza' dei rapporti capitalistici, in quanto si distingue da ognuna delle forme fenomeniche degli stessi. L'essenza della quale Marx è alla ricerca non consiste dunque in un singolo elemento al quale andrebbe ricondotta la totalità delle forme fenomeniche, bensì risulta dal coappartenersi delle forme fenomeniche, dal loro costituire un intero strutturato²⁷.

In senso esattamente contrario a quella feticizzazione, il marxiano "modo di esposizione" (*Darstellungsweise*) delle forme fenomeniche dei

²² Ivi, pag. 94.

²³ Redolfi Riva (2018, 101).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Marx (2011, 105).

²⁶ Breda (2018, 131).

²⁷ Ivi, pp. 141-142, 150.

rapporti, ovvero delle ‘categorie dell’economia politica’ (denaro, valore, lavoro, e così via), ricostruisce l’*interna connessione*²⁸ tra di esse. Così, esso rimuove la loro naturalizzazione: le *condizioni e ragioni* dell’esistenza e manifestazione specifiche di ogni categoria sono rintracciate non nella sua “oggettualità” naturale particolare, ma nella categoria logicamente successiva e nell’intero così strutturato e *storicamente determinato*.

3. Relazioni “cosali” dei “lavori privati”, carattere di feticcio e feticismo

Nella *Miseria della filosofia* Marx giunge a cogliere *la presenza dei rapporti sociali di produzione sotto l’apparenza reificata delle cose*. In *Per la critica [dell’economia politica]* viene colto l’*elemento specifico* dell’economia mercantile *nel carattere reificato degli stessi rapporti di produzione*²⁹.

Una chiave per decifrare tali “forme impazzite”³⁰ del ‘prodotto sociale loro’ è fornita, per Marx, dalla *forma di valore* stessa. Tutte le relazioni che finora abbiamo visto, le forme sociali di ‘cristalli’ di lavoro astratto dei prodotti del lavoro stesso, sono relazioni *tra i lavori medesimi*, o meglio “rapporti dei produttori, in cui si attuano tutte le determinazioni sociali dei loro lavori”³¹. Lo *scambio dei prodotti* costituisce un rapporto sociale tra quelli. Ma *quale* rapporto? Quale ne risulta caratterizzato? Lo scambio monetario-universalizzato di merci presuppone ed attua una “*determinata* struttura interna del processo sociale della produzione”³².

Nell’antica comunità indiana il lavoro è diviso socialmente, senza che i *prodotti* divengano *merci*. Oppure, un esempio più vicino: in ogni fabbrica il lavoro è diviso sistematicamente, però questa divisione non è mediata dal fatto che i lavoratori scambino *i loro prodotti individuali*. Solo i prodotti di *lavori privati* autonomi ed *indipendenti gli uni dagli altri* si trovano gli uni di fronte agli altri *come merci*³³.

È “un determinato tipo di rapporti di produzione tra persone”³⁴ a manifestarsi nel valore delle cose, una volta compresa e superata la sua “forma fenomenica” rovesciata. Come abbiamo visto, questa infatti *astrae*, così

²⁸ Marx (2011, 92).

²⁹ Rubin (1976, 49).

³⁰ Backhaus (2016, 317). L’autore ha il merito di aver evidenziato la rilevanza concettuale di tali lemmi nell’intreccio teorico marxiano.

³¹ Marx (2011, 83).

³² Rubin (1976, 52).

³³ Marx (2011, 52).

³⁴ Ivi, pag. 57.

naturalizzandola, la forma sociale della cosa dal processo che l'ha conferita. Ciò costituisce l'apparenza "fenomenica" dei rapporti stessi in oggetto: non è sufficiente osservare e descrivere una realtà pre-fenomenica, poiché è appunto la realtà *oggettiva* dei rapporti che si *presenta* in quel modo *oggettivamente falso*, rovesciato. Ovvero, la sua esposizione scientifica non può rivolgersi ad essa per così dire direttamente, come ad una essenza oggettiva sottesa ad una coscienza falsa dei soggetti: ciò presupporrebbe appunto un accesso soggettivo diretto ad essa, la quale tuttavia ha *una e sola* forma di manifestazione possibile³⁵. La critica del feticismo fenomenico deve dunque *coincidere* – per oggetto e metodo – con la spiegazione scientifica di tali rapporti, e *viceversa*. L'esposizione di questi, del nesso interno tra le categorie fenomeniche che li strutturano, è la stessa che rivela e critica il loro feticismo. La domanda diviene dunque: *quali rapporti* presentano *in virtù della propria logica oggettiva* tale forma fenomenica oggettivamente rovesciata? L'apparenza fenomenica di ogni categoria viene tolta in quanto se ne rintracciano, *risultanti* dal processo espositivo, non solo le sue condizioni storiche e sociali, di cui in essa non v'è 'traccia'; ma anche le connessioni categoriali strutturali che forniscono la chiave della determinazione del suo contenuto.

Ora, merci, denaro e capitale hanno un reale *carattere di feticci* (*Fetischcharakter*), *indipendentemente dalla coscienza* degli attori sociali coinvolti; tale forma sociale delle *cose* è cioè reale, oggettiva: è tramite essa che si attuano i rapporti sociali stessi. In che senso qui, come sostenne Rubin, "i rapporti sociali tra persone non si stabiliscono solo *con riferimento* ma *mediante* le cose stesse"³⁶? In modo che ciò non contraddica, anzi costituisca l'*origine* del feticismo sopra caratterizzato? In modo, cioè, che risulti impossibile alle "molteplici forze lavoro individuali", *sulla base della propria stessa* "azione sociale" – che sola conferisce forma di valore ai prodotti del lavoro – divenire consapevoli di quella auto-illusione? Secondo Alfonso Maurizio Iacono, per Marx "non soltanto i soggetti si sdoppiano nelle rappresentazioni dei loro rapporti"³⁷, ma appaiono incapaci "di osservare

³⁵ L'esposizione di Marx ha appunto preso le mosse non da un *concetto* della merce o del valore, ma dalla *manifestazione fenomenica* della ricchezza nel modo di produzione *dato*. Sul metodo corrispondente e sulla sua differenza con altri (ad esempio con un metodo *a priori* od idealistico, da cui Marx si distanzia nelle celebri *Einleitung* del '57 e *Poscritto alla seconda edizione tedesca* del *Capitale*), si vedano Breda (2018) e Tomba (2018).

³⁶ Rubin (1976, 25).

³⁷ Iacono (1985, 217).

tale sdoppiamento”³⁸, di oggettivare, e così riconoscere ed indagare, questa loro oggettivazione. Sono i rapporti sociali degli esseri umani stessi che qui acquisiscono per essi forma di cosa, ovvero di ‘geroglifico’, non (auto)trasparente. Ciò che per Marx deve essere spiegato è dunque “*come il feticcio*” – la *cosa*-valore: sostanza sociale e sovraindividuale [...] – *viene a costituirsi su un fondamento ‘umano?’*”³⁹.

Questi snodi concettuali, evidenziava in forma polemica ma puntuale Lucio Colletti, non erano pienamente esposti o compresi nella teoria marxista più diffusa all’altezza degli anni Sessanta del secolo scorso⁴⁰. Vediamo meglio.

Il lavoro concreto che produce la merce-denaro, *l’immediatamente ed universalmente scambiabile*, diviene “forma fenomenica del suo contrario, del lavoro astrattamente umano”⁴¹: ma questa forma coincide con quella di *lavoro in forma immediatamente sociale*, assunta dal suo *contrario*, *lavoro privato*. Il lavoro sociale presenta, nella sua forma sociale odierna, una contraddizione, che deve esporsi e risolversi in un *processo* specifico. La struttura di quest’ultimo è quella di un’unità, *specificata e dinamica*, di produzione e circolazione. Anticipando, per favorire l’esposizione di queste tematiche, categorie esposte in capitoli successivi al primo, possiamo già vedere come:

Occorre notare subito che si tratta di una genesi *processuale* del lavoro astratto e del valore: il lavoro astratto come *non-ancora-sociale* diviene lavoro astratto come lavoro *mediatamente* sociale [...]. Il lavoro immediatamente socializzato è il lavoro immediatamente privato dei produttori (capitalistici!) che devono divenire sociali sul mercato finale delle merci nello scambio contro denaro. Abbiamo qui il paradosso di un lavoro ‘immediatamente socializzato’ *ex ante* che deve ancora mostrarsi ‘lavoro sociale’ *ex post*⁴².

³⁸ *Ibidem*. Per l’autore, “L’inversione si produce in base al carattere peculiare sociale delle merci, che effettivamente incorporano i rapporti sociali tra gli uomini e conseguentemente ne diventano lo specchio”.

³⁹ Bellofiore (2018c, 60), che parafrasa la posizione di H.G. Backhaus.

⁴⁰ Si veda, ad esempio, di P.M. Sweezy il secondo capitolo de *La teoria dello sviluppo capitalistico* (1970). Secondo l’autore, la dimensione astratta del lavoro in forma di valore sarebbe in Marx semplice riflesso (‘fatti sperimentali così comuni’) della ‘forza-lavoro totale disponibile’ nella sua mobilità odierna. Resta però qui interamente da spiegare - ciò che il Moro esplicita nel paragrafo sul feticismo - “perché questo contenuto assuma quella forma”, forma *cosale* di *valore*, ed i conseguenti sdoppiamenti paradossali (in merce e denaro, *incarnazione* immediata di lavoro umano, etc.); come dunque quella totalità si differenzi da altre forme sociali del lavoro. Colletti ha dedicato a queste interpretazioni preziose pagine del suo *Ideologia e società* (1969).

⁴¹ Marx (2011, 69).

⁴² Bellofiore (2020b, 55, 70-71).

Queste due dimensioni antitetiche costituiscono l'*interna connessione sociale* di lavori specificamente *privati*, la loro *socializzazione* (*Vergesellschaftung*). La centralità di questa nozione, che nel *Capitale* appare in molteplici luoghi ed accezioni, fu sottolineata da Theodor W. Adorno, poi ripresa ed approfondita da suoi eminenti allievi, quali Helmut Reichelt e Hans-Georg Backhaus⁴³. Come vedremo immediatamente, in questo quadro concettuale il carattere “socializzato” *ex ante* dei lavori non è un dato di fatto, che nello *scambio* effettivo si confermi solamente, ma si costituisce processualmente, solo in stretta connessione con esso. Riprendendo la terminologia hegeliana, la *contraddizione* tra i due è dialettica, essi sono *in sé* mediati. Per ricostruire questo quadro concettuale, seguiremo innanzitutto le relative indicazioni date da Isaak Rubin nei suoi *Saggi sulla teoria del valore di Marx*.

Il lavoro è qui lavoro *privato*, svolgentesi in unità di produzione *indipendenti* l'una dall'altra: esse organizzano la produzione in modo analogo. “Nessuno controlla la distribuzione del lavoro tra i vari rami della produzione e le imprese private. Nessun produttore di tessuti, ad esempio, conosce in anticipo la domanda sociale di tela esistente, né la quantità contemporaneamente prodotta dalle altre imprese tessili”⁴⁴. L'unica regolazione tramite cui l'economia mercantile può “continuare a funzionare come una totalità di rami produttivi che si completano reciprocamente”⁴⁵ ed evitare sotto- e sovra-produzione è quella del “meccanismo del mercato”

⁴³ Tra i fondatori nella seconda metà degli anni Sessanta della cosiddetta *Neue-Marx Lektüre*, la nuova corrente esegetica inaugurata con A. Schmidt e H.J. Krahl. Heinrich (2018, 73). Per una ricostruzione dei suoi tratti essenziali, si rimanda al lavoro citato ed a Bellofiore-Redolfi Riva (2015). Pur in modo ‘non sviluppato’, alcune nozioni chiave di questa impostazione erano già presenti in Rosa Luxemburg; “minoritaria tanto nel periodo della Seconda Internazionale quanto della Terza Internazionale, questa posizione sarà ripresa negli ultimi vent'anni dalla ricerca marxista più avvertita”, Bellofiore poteva scrivere nel 2015 (Bellofiore 2015, 69). Già per Luxemburg cioè “il valore si crea – meglio, si attualizza – all'incrocio di produzione e circolazione” (*ibidem*). Analogamente, ella comprese il legame organico stabilito da Marx tra *lavoro astratto* e dimensione propriamente *monetaria*: si veda Luxemburg (1963, 191). In modo più approfondito ciò fu oggetto dell'intera riflessione di Isaak Rubin, sul quale si vedano le sintesi di Bellofiore (2018c, 99-106). In quest'ultimo testo, l'autore fornisce una precisa ed originale disamina delle differenti accezioni della *Vergesellschaftung* nell'analisi marxiana, ricostruendo e mettendo a profitto la sua multidimensionalità e contributi ulteriori.

⁴⁴ Rubin (1976, 54).

⁴⁵ *Ibidem*.

o del “sistema dei prezzi”: dapprima aspettative solo ideali⁴⁶ di vendita del prodotto, poi vendita o disequilibrio effettivi.

Oggetti d’uso divengono, in genere, merci solo perché sono prodotti di lavori privati condotti indipendentemente gli uni dagli altri. Il complesso di questi lavori privati costituisce il lavoro sociale complessivo. Poiché i produttori entrano in contatto sociale solo attraverso lo scambio dei prodotti del loro lavoro, anche i caratteri specificamente sociali dei loro lavori privati si manifestano fenomenicamente solo entro questo scambio. Ovvero: i lavori privati si attuano, di fatto, come anelli del lavoro sociale complessivo solo attraverso le relazioni in cui lo scambio traspone i prodotti del lavoro e, mediante essi, i produttori⁴⁷.

Tali “relazioni” sono qui, a differenza di altri sistemi produttivi nella storia, “il solo mezzo per unire individui atomizzati e la loro attività in una economia sociale coerente”⁴⁸. Il carattere socialmente necessario della singola attività produttiva *concreta* non può trovare conferma sociale *diretta*, ciò che presupporrebbe “il contrario” della produzione privata (un piano cosciente purchessia della divisione del lavoro, come si trova in altri modi di produzione), ma solo in “forma oggettuale”, attraverso la *forma di valore* dei *prodotti*, il loro scambio effettivo sul mercato contro denaro⁴⁹.

C’è bisogno di una produzione di merci pienamente sviluppata, prima che dall’esperienza stessa maturi la cognizione scientifica che i lavori privati condotti indipendentemente gli uni dagli altri – ma onnilateralmente dipendenti gli uni dagli altri, in quanto anelli *che si sviluppano naturalmente* della *divisione sociale del lavoro* – vengono ridotti continuamente alla loro misura socialmente proporzionale, in quanto, nei rapporti di scambio casuali e sempre oscillanti *dei loro prodotti*, il *tempo di lavoro* socialmente necessario alla loro produzione si afferma violentemente come *legge regolatrice di natura*, come fa per esempio la legge di gravità quando ad uno crolla la casa sulla testa⁵⁰.

Le unità produttive separate sono riunificate tramite una legalità esterna e cogente, composta ed attuata da esse stesse. Il carattere “socializzato” dei lavori concreti, mancando un piano ed una qualsivoglia coscienza della

⁴⁶ “Ciascun tutore di merci sa di non ha ancora trasformato in oro le proprie merci per aver dato al loro valore la forma di prezzo, o forma d’oro rappresentata, e che egli non ha bisogno di nemmeno un pizzico d’oro effettivo per valutare in oro milioni di valori di merci”. Marx (2011, 109).

⁴⁷ Marx (2011, 86).

⁴⁸ Luxemburg (1971), cit. in Bellofiore (2015, 68).

⁴⁹ “In una società dove esiste una sviluppata divisione del lavoro è necessaria una data collocazione dell’attività tra i diversi rami della produzione», «*un sistema di distribuzione del lavoro*”. Rubin (1976, 54).

⁵⁰ Marx (2011, 86).

totalità di questo lavoro sociale, da cui la *sostanza e grandezza di valori* dei prodotti immediatamente dipende, non è mai dato, ma sempre eventuale. Esso si realizza e manifesta *solo* nello scambio stesso, nella sua riuscita o nel disequilibrio più o meno grave ed esteso.

Il prodotto soddisfa oggi un bisogno sociale. Domani viene scacciato dal suo posto, in tutto o in parte, da un genere simile di prodotto. [...] se pure il lavoro [...] è membro patentato della divisione sociale del lavoro, non per questo è in qualche modo garantito il valore d'uso proprio delle *sue* venti braccia di tela. [...] senza il permesso del nostro tessitore [...] le condizioni di produzione della tessitura da tempo stabilite sono entrate in fermento. Ciò che ieri era indubbiamente tempo di lavoro socialmente necessario alla produzione di un braccio di tela, oggi cessa di esserlo, come il possessore di denaro fa vedere con zelo mostrando le quotazioni dei prezzi di diversi rivali del nostro amico. [...] I nostri possessori di merci scoprono, perciò, che [...] l'indipendenza reciproca delle persone s'integra in un sistema di onnilaterale dipendenza cosale. La divisione del lavoro trasforma il prodotto del lavoro in merce e con ciò rende necessaria la sua trasformazione in denaro. Essa rende allo stesso tempo casuale che questa transustanziazione riesca⁵¹.

Solo così i lavori individuali si attuano come 'anelli' delle corrispondenti divisione del lavoro e struttura dei bisogni⁵², i quali si sviluppano 'naturalmente' al di fuori del controllo dei produttori. Solo *ex post*, "attraverso le fluttuazioni di prezzo del mercato, nella bancarotta o nella crisi"⁵³ le unità produttive vengono a sapere se coincidono "con quella ignota regola, il "piano" economico della ragione capitalistica"⁵⁴, e così configurano e riconfigurano il processo stesso. Esse organizzano 'il lavoro complessivo' con questa *mediazione* sociale *indiretta* dello scambio, sia prima sia dopo la vendita o non-vendita dei prodotti, a cui la produzione è finalizzata⁵⁵.

⁵¹ Marx (2011, 199-121).

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 147-156.

⁵³ Korsch (1970, 127).

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ "Solo indirettamente attraverso le cose, alcuni riescono a influenzare l'attività produttiva degli altri". Rubin (1976, 54). La stessa struttura cosale e oppositiva dei rapporti sociali è esposta dall'analisi successiva come *lotta di classe nella produzione*. Ciò proprio in riferimento alla "determinazione *ex ante* della configurazione produttiva". Bellofiore (2020b, 60). In relazione a tale determinazione, lo stesso autore mette in evidenza, sulla scia di Augusto Graziani, la centralità del finanziamento via credito come *prima socializzazione ex ante* del lavoro: si veda *id.* (2018b). La formula del *capitale, falsa e vera* ad un tempo, è – in estrema sintesi – perfettamente feticistica: denaro uguale a più denaro. – Per una lettura differente, centrata sulla netta distinzione tra 'feticismo del denaro' attinente alla circolazione e 'feticismo del capitale' attinente alla produzione, si vedano Finelli (2018, 187-203) e *id.* (2014, 313-325), per cui la mancata risoluzione, da parte di Marx stesso, del primo nel secondo produrrebbe una prospettiva 'soggettocentrica' inconciliabile, in estrema sintesi, con la caratterizzazione

Marx deduce dunque da queste relazioni “oppositive” della socializzazione del lavoro e della forma sociale del prodotto la possibilità della forma più acuta di disequilibrio, la *crisi*. Essa è una delle forme traumatiche in cui “l’equilibrio tende a ristabilirsi”, riorganizzando così “violentemente” la produzione entro le singole unità e la distribuzione del lavoro tra di esse.

Nella società borghese non si scambiano pertanto “immediatamente” *lavori*, ma *merci*: i prodotti come *valori*. Per questo, però, al valore stesso “non sta scritto in fronte *che cosa* esso sia”⁵⁶, relazione sociale tra lavori non-immediatamente sociali. “Il valore trasforma piuttosto quel prodotto del lavoro in un geroglifico sociale”⁵⁷, e l’intera dinamica viene effettuata anche praticamente in modo incosciente, automatico, come i processi *di natura*:

Gli uomini non riferiscono, dunque, l’un l’altro i prodotti del loro lavoro *come valori* perché queste cose valgono per loro come *involuceri meramente cosali* di lavoro umano di genere uguale; viceversa, in quanto nello scambio essi pongono l’un l’altro uguali, come valori, i loro prodotti di genere diverso, essi pongono l’un l’altro uguali, come lavoro umano, i loro lavori diversi. Non lo sanno ma lo fanno⁵⁸.

Tale forma pone anche il velo ‘cosale’ su di sé. Questa dinamica ‘oggettiva’ e pre-conscia si manifesta necessariamente in modo distorto nella (non) coscienza degli agenti; il denaro appare non un rapporto sociale che prende la forma di una cosa ed in quella ‘si presenta’ *in virtù del rapporto stesso*, ma una cosa *in quanto tale*, i cui *rapporti* con le altre forme ‘cosali’ sono “proprietà di una cosa [che, in quanto tali,] non sorgono dal suo rapporto con altre cose”, dalla loro forma e rapporti “puramente sociali” come denaro o merci, “anzi in tale rapporto si attuano solamente”⁵⁹. In questo senso,

il contenuto ideologico delle categorie dell’economia politica origina esso stesso dall’oggettività sociale dei rapporti capitalistici. [...] Marx, quindi, non può semplicemente mettere da parte gli errori dell’economia politica e rivolgersi direttamente ai puri “fatti”, perché la verità dei rapporti capitalistici si comprende solo comprendendo la falsità delle categorie dell’economia politica e, ad un tempo, il radicamento effettuale, oggettivo, di tale falsità. Ecco perché *esposizione* del modo di produzione capitalistico e *critica* dell’economia politica sono in Marx inscindibilmente legate⁶⁰.

marxiana delle ‘maschere economiche’ come mere ‘personificazioni’ del capitale, ‘vero Soggetto’ della modernità.

⁵⁶ Marx (2011, 85).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, pag. 68.

⁶⁰ Breda (2018, 139-140).

4. Il valore come ‘geroglifico’ e la *Critica dell’economia politica*

Il compito della ricerca scientifica è quello di scoprire la mancanza di coscienza di cui soffre l’economia della società, e qui tocchiamo direttamente la radice dell’economia politica⁶¹.

Abbiamo visto come la ‘forma fenomenica’ del valore (il valore di scambio) e quella delle relazioni tra lavori privati (la forma di valore del lavoro) siano fatte oggetto, da parte di Marx, di analisi *dialettica*: essa nega, tramite una “critica immanente”⁶², l’astratta *immediatezza fenomenica* delle categorie dell’economia politica. L’analisi ricostruisce, di ognuna di queste, l’*interna connessione* determinata con le altre categorie, così confutando la sua fetizzazione. Al contempo, ricostruendo così la struttura dei rapporti corrispondenti, spiega come e perché si generi questa forma “’alsa” di coscienza sociale.

Ora, l’economia politica non prendeva mai chiaramente ad oggetto, per Marx, appunto le *connessioni* interne, *che pur presupponeva*, tra contenuto e forma del valore così come tra lavoro e valore. Esse sono però scientificamente centrali, non per nulla presupposte; tuttavia, mai spiegate od esposte da questa disciplina, che proponeva come pacifiche forme oggettivamente paradossali, pure ad essa evidenti come tali:

L’autore delle *Observations* e S. Bailey accusano Ricardo di aver trasformato il valore di scambio da un qualcosa di *solo relativo* in un qualcosa di *assoluto*. Viceversa. Egli ha ridotto la *parvente relatività* che queste cose, diamante e perle per es., posseggono come valore di scambio al vero *rapporto* celato dietro la parvenza, la loro relatività come mere espressioni di lavoro umano. I ricardiani hanno risposto a Bailey sgarbatamente, ma non efficacemente, perché nello stesso Ricardo non hanno trovato alcun chiarimento sull’*interna connessione* fra *valore* e forma di valore, o *valore di scambio*. [...] Spiegando come meri segni i caratteri sociali che ricevono le cose o i caratteri *cosali* che, sul fondamento di un modo di produzione determinato, ricevono le *determinazioni sociali del lavoro*, le si spiega al contempo come arbitrario prodotto della riflessione degli uomini. Nel XVIII secolo, era questa la maniera preferita dall’illuminismo di levare la parvenza di estraneità, per lo meno in via provvisoria, alle enigmatiche figure di quei rapporti umani, il cui processo genetico non si riusciva ancora a decifrare⁶³.

Poiché questa “connessione” si perde, diviene possibile ad “economisti, che concordano assolutamente sulla misura della grandezza di valore per

⁶¹ Luxemburg (1971, 63), cit. in Bellofiore (2015, 71).

⁶² Breda (2018, 149).

⁶³ Marx (2011, 95, 105).

mezzo del tempo di lavoro”⁶⁴ formulare “le rappresentazioni più variopinte e contraddittorie sul *denaro*, cioè sulla figura compiuta dell’equivalente universale”⁶⁵; concetti impossibilitati a spiegare esaurientemente sia il denaro sia il valore. Questa opacità non appare però contraddetta, ma risolta dalla loro naturalizzazione “cosale”, per cui conviene *hypotheses non fingere*: “Nei suoi rappresentanti migliori, come A. Smith e Ricardo”⁶⁶, “neppure una volta essa si è posta la domanda almeno del perché”⁶⁷ il lavoro compaia nella ‘forma cosale’ di valore e valore di scambio, la determinazione delle cui proporzioni quantitative pure “assorbe interamente la loro attenzione”⁶⁸. Poiché tali forme ‘bizzarre’ sono decifrate solo nella medesima esposizione che determina la loro specificità storico-sociale, per Marx gli economisti erano indotti a tale limite dalla *ideologia* della propria classe, la classe borghese dominante, per cui esse devono valere e valgono di fatto “come necessità di natura tanto ovvia quanto il lavoro produttivo stesso”⁶⁹.

Costoro non hanno mai spiegato *perché*, dunque, si scambino necessariamente non lavori, ma merci, il che rimanda direttamente al problema del perché una merce assuma necessariamente la forma di denaro⁷⁰. Perché, perciò, sorga l’enigma stesso del valore, questa scissione tra apparenza e realtà, i caratteri ‘geroglifici’ “del prodotto sociale loro”⁷¹ *che sono l’oggetto dell’economia politica*; e con ciò divenga necessaria, e sorga storicamente, un’analisi *scientifica*, in opposizione all’*economia volgare*. Ciò si spiega per Marx come risultato del *carattere di feticcio* assunto dal nesso sociale stesso sulla base della socializzazione del lavoro specificamente borghese-capitalistica⁷².

Tramite la critica di quest’ultimo, rivelando che il *valore in processo* non è una cosa, ma un rapporto sociale *di persone* mediato dalle cose, Marx formula perciò sia una critica “antropologica” della sua autonomizzazione⁷³, sia, nello stesso tempo, una spiegazione del processo produttivo specifico, delle sue configurazioni economico-politiche ed *Erscheinungsformen*

⁶⁴ Ivi, pag. 92.

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ Si veda ivi, pag. 107, n. 50.

⁷¹ Ivi, pag. 85.

⁷² Cfr. Redolfi Riva (2018, 95, 107), e Schmidt (2017, 292-293). La celebre suddivisione marxiana dell’economia politica in classica e volgare si trova nel paragrafo sul feticismo del Primo Libro del *Capitale* (2011, 92, n. 32).

⁷³ Si veda Bellofiore (2018c, 61), che parafrasa la posizione di H.G. Backhaus.

(nonché della *lotta di classe* strutturalmente associata⁷⁴). Nel nesso di critica e scienza dell'“oggettualità” sociale si espone il materialismo pratico di Marx; “questo capovolgimento [...], anzi questo impazzimento” (*Verrückung*) dell'“essere sociale” non deriva da un fatto analogo nella coscienza, ma viceversa⁷⁵. Ma tale nesso non è rilevante solo in chiave di storia della filosofia o della teoria economica. L'“analisi della genesi” di quella “mediazione” delle cose abbraccia elementi fondamentali, e pone dunque molteplici questioni vitali, anche rispetto al nostro tempo: in cui le “forme impazzite” dei *media*⁷⁶ sociali allungano sull'umanità l'ombra di una crisi non separatamente “sociale, economica o ambientale, ma generale”⁷⁷.

Bibliografia

- Aqueci F. (2021), *Colletti, il marxismo e Hegel*, in “Critica marxista”, 4: 40-46.
- Backhaus, H.G. (1997), *Ricerche sulla critica marxiana dell'economia. Materiali per la ricostruzione della teoria del valore*, a cura di R. Bellofiore e T. Redolfi Riva, Milano: Mimesis, 2016.
- Bedeschi G. (1981), *Introduzione a Marx*, Bari: Laterza.
- Bellofiore R. (2013), *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel*, in “Consecutio Temporum”, 5: 43-78.
- (2014), *Lost in Translation: Once Again on the Marx-Hegel Connection*, in Moseley F., Smith T. (eds.), *Marx's “Capital” and Hegel's Logic: a Reexamination*, Leiden-Boston: Brill, 164-188.
- (2015), *Una candela che brucia dalle due parti. Rosa Luxemburg tra critica dell'economia politica e rivoluzione*, in “DEP. Deportate, Esuli, Profughe”, 28: 65-82.
- (2018a), *C'è vita su Marx?*, *Il Capitale nel bicentenario*, in Bellofiore R., Fabiani C.M. (a cura di), *Marx inattuale*, Roma: Efestò, 9-68.

⁷⁴ Si vedano ad esempio le Sezioni terza e quarta del Primo Libro de *Il capitale*, in cui la ‘resistenza’ dei ‘lavoratori’ al proprio ‘consumo’ intensivo è connessa logicamente (secondo il metodo sopra caratterizzato) alle categorie di capitale variabile e costante, plusvalore assoluto e relativo; cfr. ad es., pag. 363.

⁷⁵ Il primo è un *Verkehrung*; Marx 2011, 337. Cfr. Bellofiore (2018a, 61). La stessa ‘coscienza’ che è la teoria marxiana è mediata nel suo ‘oggetto’ e si espone come tale; si vedano le Note di F. Coppelotti a Reichelt (2016, 275).

⁷⁶ Backhaus (2016, 85, 317), Petrucciani (2021, 126), che però, seguendo «alcune riflessioni di Habermas», propone di tali *media* una lettura differente.

⁷⁷ Nancy Fraser, intervistata in De Benedetti (2019).

- (2018b), *The Adventures of Vergesellschaftung*, in Bellofiore R., Fabiani C.M. (a cura di), *Marx inattuale*, Roma: Efesto, 503-540.
- (2018c), *Le avventure della socializzazione. Dalla teoria monetaria del valore alla teoria macro-monetaria della produzione capitalistica*, Milano: Mimesis.
- (2020a), *Smith Ricardo Marx Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- (2020b), *Dialettica, denaro e socializzazione in Marx: rileggendo il primo libro del Capitale*, in Basso L. et al. (a cura di), *Soggettività e trasformazione. Prospettive marxiane*, Castel San Pietro Romano: Manifestolibri, 53-76.
- Bellofiore R., Redolfi Riva T. (2015), *The Neue Marx-Lektüre. Putting the Critique of Political Economy back into the Critique of Society: a Sympathetic Assessment and Critique of the Beginnings of*, in “Radical Philosophy”, 189, 24-36.
- Breda S. (2018), *La dialettica marxiana come critica immanente dell’empiria*, in Bellofiore R., Fabiani C.M. (a cura di), *Marx inattuale*, Roma: Efesto, 131-152.
- Colletti L. (1969), *Ideologia e società*, Roma-Bari: Laterza.
- De Benedetti F. (2019), *Nancy Fraser: Una su cento ce la fa (a schiacciare le altre 99)*, in “Micromega”, <https://archivio.micromega.net/nancy-fraser-una-su-cento-ce-la-fa-a-schiacciare-le-altre-99/>, [consultato il 14 giugno 2022].
- Finelli R. (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- (2018), *Karl Marx. Uno e bino: Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*, Milano: Jaca Book.
- Fineschi R. (2006), *Marx e Hegel: contributi ad una rilettura*, Roma: Carocci.
- (2020), *“Astrazione reale”. Un tentativo di ricostruzione filologica*, in Basso L. et al. (a cura di), *Soggettività e trasformazione. Prospettive marxiane*, Castel San Pietro Romano: Manifestolibri, 77-97.
- Heinrich M. (2018), *Rileggendo Marx: nuovi testi e nuove prospettive*, in Bellofiore R., Fabiani C.M. (a cura di), *Marx inattuale*, Roma: Efesto, 71-91.
- Iacono A.M. (1985), *Teorie del feticismo*, Milano, Giuffrè Editore.
- Korsch K. (1938), *Karl Marx*, Bari: Laterza, 1997.
- Luxemburg R. (1899), *Riforma sociale o rivoluzione?*, in Ead., *Scritti scelti*, Milano: Edizioni Avanti!, 1963.

- Marx, K. (1867), *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro Primo, Roma: Editori Rinascita, 1951.
- (1976), *L'analisi della forma di valore*, a cura di C. Pennavaja, Roma-Bari: Laterza.
- (1857), *Introduzione ai Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti, 1986a.
- (1857-58), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti, 1986b.
- (1867), *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro Primo, a cura di R. Fineschi (a cura di), Napoli: La Città del Sole, 2011.
- Petruciani S. (2021), *Marx in dieci parole*, Roma: Carocci.
- Redolfi Riva T. (2018), *A partire dal sottotitolo del Capitale. Critica e metodo della critica dell'economia politica*, in Bellofiore R., Fabiani C.M. (a cura di), *Marx inattuale*, Roma: Efesto, 93-110.
- Reichelt H. (1970), *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, Castel San Pietro Romano: Manifestolibri, 2016.
- Rubin, I.I. (1923), *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Milano: Feltrinelli, 1976.
- Schmidt, A. (1968), *Sul concetto di conoscenza nella critica dell'economia politica*, in Id., *Il concetto di natura in Marx*, Milano: Edizioni Punto Rosso, 2017.
- Sweezy, P.M. (1970), *La teoria dello sviluppo capitalistico*, Torino: Borin-ghieri.
- Tomba, M. (2018), *La bestia è l'azienda, non il fatto che abbia un padrone. Commento al quinto capitolo del Capitale*, in Bellofiore, R. e Fabiani, C.M. (a cura di), *Marx inattuale*, Roma: Efesto, 247-259.

Ordinamenti e sguardo antropologico. Su *Ordoliberalismo* di Adelino Zanini

Ubaldo Fadini

Leggendo il recente e magistrale studio di Adelino Zanini, *Ordoliberalismo. Costituzione e critica dei concetti (1933-1973)*, il Mulino, Bologna 2022, mi è venuta in mente un'immagine, tra Lyotard e Deleuze, che ne può restituire il disegno teorico che si delinea in più di 500 pagine, vale a dire quella del 'figurale', con il suo intento di fondo di carattere anti-rappresentativo, anti-narrativo e decisamente performante in senso radicalmente critico, per così dire.

Può avere un qualche senso questa associazione nel momento in cui questo libro di Zanini si presenta innanzitutto come un tentativo di segno storico-concettuale di ricostruzione di una costellazione di temi e figure, quella dell'ordoliberalismo', così contraddistinto dall'emergere di tante differenze e sfumature non insignificanti da risultare infine come estremamente spregiudicata? È a tale spregiudicatezza, messa ulteriormente a valore dal suo *parziale* fluire in ciò che è noto come 'parola-baule' che ha segnato buona parte della vita economica, sociale e politica del nostro Continente: 'economia sociale di mercato', che vorrei fare riferimento in questo mio contributo, virando in particolare e per concludere verso questioni che mi sono più vicine e che riguardano il complesso teorico dell'antropologia filosofica moderna.

Ma prima di arrivare a ciò mi pare opportuno indicare le componenti essenziali di *Ordoliberalismo* che sono da rinvenire nell'analisi puntuale, quasi a formare delle distinte e accurate monografie, dell'opera di tre studiosi imprescindibili come Walter Eucken, Franz Böhm e Alfred Müller-Armack. E in effetti non si può non partire da Eucken e dal liberalismo della Scuola di Friburgo, da distinguere radicalmente da quello della Scuola di Vienna, se si avanza la pretesa di cogliere principi di sostanza della tradizione del pensiero ordoliberalo, ad esempio quelli 'costitutivi' e 'regolativi' dell'ordinamento concorrenziale. Certamente ciò che emerge da tale ambito come elemento di specificazione imprescindibile è che l'ordinamento concorrenziale rinvia a sua volta a un "principio di prestazione" (*Leistungsprinzip*) che non può che reclamare la presenza di uno "Stato forte" (*starker Staat*): è a questo punto che Zanini suggerisce anche indirettamente – e qui può valere la mia singolare associazione di inizio

contributo, con il suo rilievo performativo – come il motivo dell’ordinamento concorrenziale non trovi risoluzione facile nel sistema odierno della *multilevel governance* europea, per arrivare appunto ai giorni che ci sembrano quasi “nostri”, favorendo piuttosto la realizzazione di un “ibrido” nel quale alcune caratteristiche della tradizione del pensiero ordoliberal non trovano sempre adeguata espressione.

Prezioso è il richiamo, in apertura dello studio, all’introduzione di taglio programmatico alla collana di testi denominata *Ordnung der Wirtschaft* (1936), al primo volume: in quelle pagine, nella *Unsere Aufgabe*, vero e proprio manifesto del pensiero ordoliberal, Böhm, Eucken e Hans Grossmann-Doerth riflettono sul venire meno, nella Germania del tempo, del punto di appoggio dell’ambito della giurisprudenza con quello dell’economia politica, con l’effetto nefasto che l’idea di diritto e quella di verità vengono a essere relativizzate, disponendosi così opportunisticamente all’adattamento a ciò che accade, “ai fatti mutevoli e alle opinioni”, perdendo infine la loro “forza spirituale e morale”. L’intento dei tre autori è allora quello di riaffermare alcuni punti di metodo (e di merito) a cui rimandare per evitare l’*opportunismo* a cui aveva portato la convinzione che lo sviluppo economico e il progresso sociale, informato pure giuridicamente, “avrebbero necessariamente condotto al meglio”. Dopo aver sottolineato la convinzione, da parte soprattutto di Eucken, a proposito del carattere tutto sommato transitorio del regime nazista, Zanini sintetizza efficacemente la *Unsere Aufgabe* rimarcando come il punto teorico focale fosse da individuare nel “riconoscimento della centralità dell’idea di *costituzione economica (Wirtschaftsverfassung)* – un concetto di grande rilevanza nella tradizione weimariana, basti pensare a Hugo Sinzheimer –, da intendersi come ‘una decisione politica generale circa la vita economica nazionale’, atta, quindi, a stabilire principi idonei e conclusivi tramite i quali interpretare i molteplici aspetti del diritto pubblico e privato, in relazione non solo alle leggi basilari, ma anche a quelle speciali, aventi, ad esempio, carattere economico. Plasmare un ordinamento giuridico in rapporto a una costituzione economica avrebbe significato pensare l’uno disponendo degli strumenti dell’altra e viceversa. Si sarebbe così potuto realizzare un ‘processo di avvicinamento’ tra specialismi, indispensabile per delineare un *ordine/ordinamento economico (Wirtschaftsordnung)*” (p. 11). E ancora, dopo aver ribadito come la costituzione economica, così intesa, venisse ad essere presentata sotto la veste di una “decisione politica generale” le cui articolazioni non potevano essere pensate in modalità semplificate in quanto il carattere stesso del decidere non consentiva una definizione in termini formali, al di là del rinvio ad una “presupposta legge fundamenta-

le" (*Grundgesetz*) – visto oltretutto che quelle stesse articolazioni non trovavano un riferimento soltanto al quadro giuridico-istituzionale ma anche al complesso delle concezioni di natura informale, alle tradizioni di pertinenza delle molteplici attività economiche e all'ordinamento sociale –, Zanini osserva: "Nello specifico di un'economia di mercato, proprietà privata, libertà contrattuale, libera concorrenza avrebbero rappresentato *solo* i principi di un *ordinamento economico* basato di fatto su di una *costituzione economica* articolata secondo l'interagire di sistemi e sottosistemi formali e materiali. Ordinamento giuridico e ordinamento economico, non certo sovrapponibili, si sarebbero condizionati reciprocamente. Il primo, tramite la legislazione e la giurisdizione, avrebbe potuto attribuire una 'forma' ai fatti economici, palesando una costituzione di mercato fondata sulla concorrenza giuridicamente regolata; il secondo avrebbe potuto, tra le altre cose, influenzare gli ordinamenti giuridici materiali. Il tutto, insisterà Eucken, senza chiamare in causa 'gradi' o 'stili' di matrice storicistica – ciò che a suo modo farà invece Müller-Armack, pur ribadendo la critica di tale matrice" (pp. 11-12).

Già il rimando al concetto di "grado" in Müller-Armack non può che colpire l'attenzione del cultore dell'antropologia filosofica novecentesca, per una sua certo accidentale e qui non propriamente pertinente proiezione sul capolavoro plessneriano su *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), ma ora interessa segnalare altri aspetti a mo' di chiarimento, come il fatto che la costituzione economica manifesta un contenuto normativo-materiale in grado di influenzare concretamente, di regolamentare i comportamenti degli agenti economici. Zanini sottolinea come in tale ottica la costituzione economica richiami certamente le politiche del diritto proprio nel senso di fornire alla competizione economica spazi e regole chiare anche per impedire il costituirsi di gruppi di potere di natura privata, portati a "sconvolgere il sistema concorrenziale" stesso, quel suo principio determinante, cioè la *Leistungskraft*, che si può indicare anche come la "capacità di prestazione fondata sul merito derivante da una reale efficienza". Nel momento in cui la costituzione economica si presenta come vera e propria "decisione generale", le politiche del diritto devono puntare alla realizzazione di un ordine/ordinamento normativamente efficace e in grado di definire regole appropriate al fine della più fluida articolazione di una dinamica economica libera di svilupparsi nel migliore dei modi possibili. È a questo punto che si afferra la distanza del contesto di riflessione ordolibera dalla tradizione vetero-liberale, vale a dire la presa in carico problematica, in termini politico-ordinamentali, del processo economico-concorrenziale, da cogliersi appunto come ciò che ri-

chiede l'affermazione in termini giuridici dello "Stato forte", con quel suo strumentario decisionale – ripeto: di carattere giuridico – indispensabile per quella che si vuole quale genuina economia competitiva di mercato. Ciò vuol dire mettere strettamente in relazione il formarsi di una società fondata essenzialmente sul diritto privato con l'indispensabile presenza, in tale prospettiva, dello Stato impegnato a garantire giuridicamente l'ordinamento competitivo.

Zanini riassume con chiarezza questo elemento di analisi, che sta alla base di una argomentazione che si contraddistingue, nel suo testo, per la capacità di sintetizzare il percorso storico dell'ordoliberalismo che va dal periodo della crisi di Weimar fino agli inizi degli anni '70 del secolo scorso e quel suo estremamente rilevante e parziale risolversi nell'affermazione dell'"economia sociale di mercato". Tornando infatti alla richiesta di tutela specifica dell'ordine competitivo, questa vale nel senso di assicurare che il "fine della lotta" non metta in discussione "i caratteri fondativi della concorrenza, intesa come forma di mercato, ma anche come diritto soggettivo". E l'autore aggiunge, in modo che a me pare decisivo: "Che in tutto ciò potesse sembrare esservi una certa circolarità dipendeva dal fatto che ove si diceva ordinamento economico si presupponeva, in verità, il *carattere normativo* di un ordinamento concorrenziale, pur riconosciuto essere di per sé non bastevole e necessitante di *politica attiva*. Accanto a una *teoria dell'ordinamento* avrebbe dovuto esprimersi perciò una *politica dell'ordinamento*, sotto forma di politiche del diritto pensate a sostegno di un ordine concorrenziale effettivo, ispiratore di una politica economica non congiunturale: di una *Wirtschaftspolitik* nel senso più ampio, di *politiche per l'economia* (al plurale)" (p. 13).

È certamente Eucken a evidenziare, soprattutto nei suoi testi degli anni '50, le difficoltà specifiche dei vari tentativi di articolazione di una politica economica centralmente amministrata appunto non in grado di determinare bilanciamenti adeguati a livello infrasettoriale e neppure di risolvere il problema della distribuzione. L'instabilità degli ordinamenti è ciò che segna di sé un'economia internazionale industrializzata, il moderno sviluppo economico. E accanto a tale fenomeno si devono poi porre tutti i rischi che riguardano sempre più la stessa natura umana e collegati strettamente alla tecnica, alla massificazione/tecnicizzazione dilagante. Il problema centrale è insomma quello dell'equilibrio, vero e proprio obiettivo di ogni politica economica, e ciò non appare per nulla risolto dagli "esperimenti" portati avanti laddove si cerca di realizzare un compromesso – di matrice keynesiana – tra la libertà e la direzione economica centralistica. Nei paesi in cui questi esperimenti sono stati

favoriti, si è assistito all'affermarsi di una *Gruppenanarchie*, l'esatto opposto del raggiungimento di un solido equilibrio. L'esplicazione di svariate opportunità di controllo e di esercizio del potere, propria di un'economia industrializzata, può tradursi in modalità che difficilmente consentono la risoluzione del decisivo *Ordnungsproblem*, in quanto si assiste, riprendendo alla lettera Eucken, alla presa di potere di un singolo gruppo politico in grado così di comandare l'apparato complessivo o alla presenza di diversi gruppi di potere, di fatto compiutamente privati o sostenuti dallo Stato, operanti congiuntamente o in netta contrapposizione. In alcune pagine assai stimolanti, Zanini indica come la soluzione del problema della *Ordnung*, della determinazione delle sue "forme" economiche, fosse avvertita ancora più lontana da Eucken, a metà del ventesimo secolo: "La politica del *laissez-faire* aveva delegato la definizione delle *Ordnungsformen* economiche al privato; le politiche di centralizzazione – nelle loro articolazioni pubblico/privato – l'avevano semplicemente risolta rimuovendola o coartandola. La contrapposizione tra economia pianificata ed economia libera aveva condotto il dibattito a un punto morto. L'esperienza avrebbe dimostrato però che il problema dell'ordinamento non poteva essere accantonato. Lo scavo doveva essere semplicemente approfondito, al fine di valutare quali fossero le possibilità di esistenza di un ordinamento economico in un mondo industrializzato. A tal fine, sarebbe stato necessario guardare avanti, non indietro, quantunque le 'forme' già realizzate potessero [...] ritornare utili per comprendere un aspetto decisivo: ossia, che 'il loro numero [era] esiguo' e che l'alternativa andava individuata tra una conduzione economica centralmente amministrata e un ordinamento concorrenziale, ma non riducibile certamente, al *laissez-faire*, perché l'equivalenza tra 'libera' economia ed economia concorrenziale (*Wettbewerbswirtschaft*) non sarebbe stata affatto scontata. [...] era impellente la necessità di distinguere, anche da un punto di vista terminologico, tra una costituzione di mercato fondata sulla concorrenza giuridicamente regolata (*wettbewerbsrechtlichen Marktverfassung*) e la semplice forma economica di mercato (*wirtschaftlichen Marktform*), attribuendo alla politica per la concorrenza (*Wettbewerbspolitik*) una funzione trasformatrice" (p. 100).

Sintesi quanto mai efficace, questa di Zanini, nel senso di presentare il compito decisamente arduo e complesso di formulare una politica economica all'altezza di una dinamica di industrializzazione che richiedeva con forza la definizione di un ordinamento funzionale capace di assicurare agli individui e alle famiglie una possibilità di condotta di vita responsabile e soddisfacente, basata anche e soprattutto sul superamento della scarsità dei beni disponibili. Si trattava allora per Eucken di pensare, a tal fine, una

idonea costituzione economica e ciò non poteva essere affidato al mero evolversi dello stesso ordinamento economico oppure affrontando via via le singole questioni economiche: i fenomeni dovevano essere compresi nella loro interdipendenza e l'ordinamento complessivo doveva risultare proprio dal loro interagire. Da qui il carattere cruciale proprio della questione della elaborazione concettuale delle costituzioni economiche a venire, in riferimento ai differenti e inevitabili problemi economico-politico-costituzionali (*wirtschaftsverfassungspolitische Probleme*) del presente.

La questione è in ogni caso sempre quella del plasmare un ordinamento giuridico in rapporto ad una costituzione economica e viceversa, laddove ciò che emerge nella sua essenzialità è quella circolarità normativa che si concretizza e stabilisce tra l'ordinamento economico e quello propriamente concorrenziale, con gli ovvi richiami alla presenza operativa di uno "Stato forte". Non si può quindi ridurre tale complessa dialettica alla semplice relazione intrinsecamente oppositiva tra il mercato libero e lo Stato interventista e ciò era stato ben visto da Michel Foucault nel suo corso del 1978-1979, al Collège de France, sulla *Naissance de la biopolitique*. È in riferimento alle dense pagine di Franz Böhm su *Privatrechtsgesellschaft und Marktwirtschaft*, del 1966, che Zanini richiama in maniera ampia quelle osservazioni foucaultiane che riguardano la distanza tra la concezione vetero-liberale del monopolio e quella effettivamente neoliberale, in grado di andare oltre il paradosso consistente nel considerare il monopolio come un fenomeno degenerativo della concorrenza, il che voleva dire affermare che per salvare quest'ultima dalle sue stesse conseguenze si doveva agire sui meccanismi economici: "In relazione a ciò, dice il filosofo francese, i neoliberali mostreranno come il monopolio e la tendenza monopolistica non fossero parte della logica economica e storica della concorrenza, bensì espressione di fenomeni d'intervento di tipo arcaico, di processi di rifeudalizzazione legati all'esistenza di strutture giuridiche residuali che tali processi avrebbero permesso o facilitato. Dunque, i neoliberali si sarebbero sottratti al paradosso della concorrenza riaffermando la centralità del non intervento nel processo economico, a patto di stabilire un quadro istituzionale atto a impedire che poteri individuali o pubblici potessero intervenire per creare forme di monopolio. Perciò, si sarebbe dovuto governare per il mercato, anziché a causa del mercato; e rispetto al vetero-liberalismo, il rapporto sarebbe risultato essere inverso" (pp. 307-308).

Ciò che Foucault non sembra però prendere in considerazione è proprio la posizione risoluta, assai rilevante, di Böhm, non menzionato quando invece si fa riferimento a Röpke, Rüstow e von Mises. È proprio nel lavoro complessivo di Böhm che si può rinvenire l'elemento-chiave della "conce-

zione neoliberale", quello del *Monopolkampf*, che Zanini efficacemente e con spirito "deleuziano" indica come divenire monopolio, contrassegnato nella modalità della "lotta" dall'esercizio di un "grado di potere", "privato", tale da indicare come non si trattasse di una "forma statica di sfruttamento" di una quota di potere, bensì di un "processo dinamico" sprigionante minacce serie rispetto alla tenuta del sistema economico e degli "equilibri costituzionali di una democrazia moderna". La ricerca di Böhm è attenta proprio ai processi economici che si relazionano materialmente e con virtù di elasticità a volte insospettabili con una società basata sul diritto privato. È in tale ottica che va afferrato anche quel "doppio processo di snaturamento" che vede "da un lato l'impiego vantaggioso del potere economico" come ciò che "avrebbe di per sé snaturato l'ordinamento di diritto privato, dall'altro, quest'ultimo, consapevolmente snaturato e corrotto, avrebbe facilitato l'incrementarsi e il consolidarsi del potere economico stesso. La necessità di una *volontà di decidere in termini politici* derivava di qui e questa *emergenza* imponeva il superamento di uno *stato di tolleranza* strisciante tramite un *ordinamento* economico-politico-costituzionale. Una moderna costituzione economica avrebbe dovuto avere quale fondamento una chiara e univoca volontà di decidere in termini politici" (p. 309).

La prosperità del potere privato si concretizza in un processo dinamico che risulta giuridicamente opaco ed è ciò che sottolinea ancora l'importanza della questione dello *starker Staat*, da intendersi come garanzia – in quanto effettivamente dotato degli strumenti opportuni – di fronte "al prodursi e al concentrarsi di forme avallate, perché tollerate, ma non legittime, di potere privato". Qui si può agganciare nuovamente Foucault, poiché lo studioso francese ha ben mostrato la distanza tra il complesso del pensiero ordoliberales e il vetero-liberalismo o le forme del contemporaneo anarcocapitalismo americano. Alla base di tale differenza sta la tesi, osserva ancora Zanini, di un governo che in un regime liberale non può che essere "attivo, vigile", che insomma intervenga; e ciò senza porre "la distinzione tra *agenda* e non *agenda* e definendo invece uno *style gouvernemental* inerente al 'come' intervenire" (p. 310).

Non si può certamente aggirare in ogni caso la riflessione foucaultiana quando si prende in considerazione il liberalismo tedesco contemporaneo rilevandone, così come osservato dallo stesso Foucault, l'originalità consistente nel fatto che esso non rilancia affatto una centralità del mercato indicato in autonomia pura costante, "lasciato a sé", appellandosi al contrario ad una "politica attiva" contraddistinta da un minimo d'interventismo economico e da un rilevante interventismo giuridico. Preso atto di ciò, a Zanini interessa, attraverso anche la sua dettagliatissima ricostruzione

delle vicende della *Freiburger Schule*, mettere in evidenza come il richiamo generale all'*ordo* porti con sé un'idea di *Wesensordnung* o di *Naturordnung* da intendersi più come un predicato a cui pervenire piuttosto che una condizione da cui partire. E qui è senz'altro da condividere la tesi in fondo dominante di *Ordoliberalismo*, cioè che l'ordinamento in questione sia da considerarsi appunto come "il risultato di una *staatliche Veranstaltung*" a cui si perviene "grazie alla *formulazione giuridica* del principio economico". Questa modalità d'intervento è ciò che poi sarà possibile ritrovare, almeno in parte e con molte sfumature rivelatrici dell'occorrenza di altri fattori di formulazione, di contenuti materiali e ancora prossimi a noi, in quella relazione con la *Soziale Marktwirtschaft* che segna la vicenda europea degli ultimi decenni, caratterizzata dall'ovvio riaffiorare della questione del proliferare delle incognite, del presentarsi di istanze decisionali consegnate ad una spesso drammatica ineffettualità, il che vuol dire collegare, tra l'altro, lo stesso ordoliberalismo ad una modernità novecentesca da considerarsi assai fluida per non rimarcare ulteriormente il suo non mai risolto, l'essenziale "irrisolto".

Un ultimo punto, quello a cui tengo personalmente ancora di più, la particolare antropologia filosofica del neoliberalismo. Già Dario Gentili se ne è occupato, in un suo recente contributo su «aut aut» (n. 321, 2021), in rapporto soprattutto a come si delinea in molte pagine di Friedrich von Hayek, sottolineando la vicinanza – comunque parziale – dell'antropologia "negativa", ad esempio nella ricerca di un filosofo/sociologo come Arnold Gehlen, al delinarsi di una antropologia economica sempre però "negativa" data la scarsità di mezzi di cui fruiscono gli esseri umani per la soddisfazione dei loro bisogni, degli "oneri" che sempre accompagnano la loro vicenda vitale. Si sa appunto che per Hayek, in tale ottica, i mezzi scarsi hanno nell'istituzione sociale del mercato non tanto quello che consente lo sgravio indispensabile per la condizione naturale, bensì un vero e proprio "ordine spontaneo" dotato di una razionalità autonoma mai padroneggiabile a livello individuale e mai pienamente orientabile socialmente e politicamente. C'è Hobbes e c'è Hume dietro a tutto questo, in relativo e però estremamente chiaro conflitto tra di loro, se mi è permesso dire così, e per quanto mi riguarda, rispetto al nodo dell'istituzione come mezzo di soddisfazione imprescindibile, mi sono spesso mosso in una direzione di ricerca, ormai di lunga durata e di respiro ampio, che teneva di conto di alcune suggestioni deleuziane non lontanissime dal contesto teorico che qui viene considerato, per rimarcare la possibilità di connettere il complesso istituzionale non ad una ben definita negatività umana, bensì a un fattore d'invenzione "sociale" riferito a condensati di immaginazione/

fantasia tutt'altro che marginali sempre nel delinearsi del figurale dell'esistere umano. Ma non è su questo che voglio insistere, poiché mi interessa qui rilevare, come suggerisce Zanini, la presenza di una attenzione seria da parte degli studiosi tedeschi interni in un qualche modo al discorso dell'ordoliberalismo all'antropologia filosofica moderna, di un occhio di riguardo che percepisce alcune questioni in maniera diversa dall'antropologia economica "negativa" a cui ho fatto cenno richiamando il testo di Gentili.

In questa prospettiva spicca l'impegno scientifico di Alfred Müller-Armack, già attento nel suo testo del 1932, *Entwicklungsgesetze des Kapitalismus*, all'antropologia plessneriana e in particolare, a me sembra, al capitolo più 'filosofico', il settimo, di *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (il capitolo su *La sfera dell'uomo*). Müller-Armack concentra il suo sguardo sui processi sociali di sviluppo, sulla loro dinamicità, sulla base della convinzione che il ricorso inevitabile ad una "teoria della storia" non possa che rinviare al piano decisivo dell'antropologia filosofica, compresa come quella corrente di ricerca in grado di individuare, nel confronto con gli altri gradi della vita organica, la specificità umana proprio a partire dalla sua "posizionalità eccentrica" o, per dirla diversamente, dal compito mai pienamente risolvibile di combinare pienamente la costitutiva "apertura al mondo", l'essere *weltoffen*, con il bisogno materiale di delineare ambienti artificiali di esistenza, indispensabili per il perseguimento di una sempre più positiva conservazione in vita. È tale compito a fare storia, che risulta così, da parte propria, come un movimento incessante che non può essere prefissato e che comprende al suo interno tutte le manifestazioni reali e anche potenziali di un essere vivente che ha in sé, nella sua natura e per il suo "spirito", le risorse indispensabili per andare oltre ogni vincolo con pretese di durata *senza fine*. È la produzione del finito, della *fine* sotto veste storica, a porsi allora come oggetto di una teoria della storia liberata da qualsiasi ipotesi *meta-fisica* contrassegnata dall'assegnazione/imposizione di *fini*. Si delinea qui una particolare "*antropologia della storia*", che a mio parere risulta da una visione sociologicamente avvertita del proporsi dell'umano come espressione *insieme* di un piano di "carenza" (il "negativo" dinamicizzato, se si vuole...) e di un altro piano che rinvia all'"eccesso pulsionale", ancora con Gehlen, a quelle risorse naturali che si condensano nella delineazione/elaborazione delle facoltà (dall'intelletto alla sensibilità, all'*immaginazione*...) che aprono l'essere umano al "mondo", che rendono l'umano una dimensione di variabilità su sfondo appunto "storico".

Zanini ricostruisce il percorso della ricerca complessiva di Müller-Armack, soprattutto laddove perviene alla formulazione del tema della *Soziale*

Marktwirtschaft, attraverso passaggi appunto segnati dal confronto con l'antropologia filosofica che si fa *antropologia della storia*, transiti contraddistinti dalla elaborazione del rapporto di tensione tra economia e religione, tra immanenza e trascendenza. Passaggi che hanno come elemento di riferimento il motivo ordoliberal della *Wirtschaftsordnung* e che però, proprio in ragione anche (e non soltanto, ovviamente...) del rapporto con l'antropologia filosofica, vanno nella direzione della formulazione di quel concetto di *Soziale Marktwirtschaft* che nella versione degli anni '50 si rende ancora più concreto nel ragionamento su come le forze economiche non possano assicurare un più di comunità ai popoli europei senza il necessario ricorso alla realizzazione di istituzioni politiche all'altezza di un compito così difficile come quello di integrare intenti politici spesso assai distanti gli uni dagli altri. Il sociologo di Köln presenta a tal fine l'idea di uno "stabilizzatore politico-congiunturale", in grado cioè di armonizzare le politiche generali dei diversi Stati con le finalità della cooperazione internazionale. Zanini ne ricostruisce, di tale tentativo, di tale proposta, le ragioni e le difficoltà insite nello sforzo-processo della realizzazione di unità, per concludere nei seguenti termini: "Era il 1951, e il rapporto tra ragionevolezza economica e riluttanza politica era, comprensibilmente, esplicita condizione di ogni *Vertrag* europeo. Il giudizio afferrava però le radici della questione, nel profondo, e delineava il profilo indeciso e indecidibile della sagoma dell'Europa a venire. Questo il punto: il politico era qualificato economicamente, ma l'integrazione economica non poteva decidere se non per il compromesso, del quale era presupposto la differenza d'interessi nazionali e conseguenza l'indecidibilità politica comunitaria. Dunque, un circolo vizioso, mai risolto. E a questo destino non si sarebbe sottratta la *Soziale Marktwirtschaft*, se esportata. Anzi essa l'avrebbe ribadito in pieno. Eppure, ancora nei tardi anni Settanta del Novecento, Müller-Armack nutriva la speranza che l'economia sociale di mercato rappresentasse 'la concezione di una futura politica economica europea'. Sempre a prescindere, chiaramente, dalle 'richieste vaghe' di un'unica moneta e di un unico Stato" (pp. 468-469).

Considerazioni molto nette e condivisibili, che restituiscono una fase precisa dei rapporti tra l'economia e la politica, tra la Germania e l'Europa, che in parte sta ancora alla base della nostra storia più recente e del nostro stesso presente. Quest'ultimo e il passato prossimo forse vanno affrontati con delle complicazioni di studio, riferite proprio agli ultimi decenni, che necessitano di altri concetti, accanto a quelli rapportabili alla stagione "nobile" dell'ordoliberalismo, in grado di rinnovare, all'interno di una "teoria della società", l'indagine sul nesso di economia e appunto società, laddo-

ve la dominante concettuale sia sempre quella del riconoscimento degli intrecci essenziali di stabilità e instabilità, di dipendenza-da e di capacità inventiva. In questo senso, a me sembra che l'antropologia filosofica che si fa antropologia storica possa fornire ancora strumenti utili per cogliere segnali decisivi dell'eventuale manifestarsi del possibile, dei potenziali di trasformazione radicale, nell'ambito di ciò che appare, soltanto però a prima vista, rigorosamente istituito, definitivamente "fatto".

Silvio Maresca, *Socialtotalitarismo* (Armando, Roma 2021) e *La doppiezza dell'Occidente* (Armando, Roma 2022)

Roberto Finelli

Socialtotalitarismo e *La doppiezza dell'Occidente* sono due testi di Silvio Maresca che formano un'endiadi, un percorso cioè che va letto unitariamente, per comprenderne la significativa attualità: non solo quanto a discorso sul presente ma anche, più in generale, sulla natura e sulla destinazione ontologico-storica di ciò che è "modernità".

In *Socialtotalitarismo* la riflessione è svolta sulla rivoluzione digitale, sul suo carattere epocale, sui modi profondissimi, che ne vengono conseguendo, di trasformazione dell'esperire individuale e collettivo, di nuovi generi di socialità e di identità personale, di nuove configurazioni nelle istituzioni della democrazia politica.

Riguardo alla scoperta e alla diffusione del digitale Silvio Maresca non è certamente affetto da *tecnofobia* e da rifiuto verso i nuovi dispositivi inventati dall'informatica e dalla scienza dell'informazione. Egli infatti mostra di essere ben consapevole che il presente vada analizzato senza atteggiamenti tradizionalisti e conservatori e che le nuove tecnologie rappresentano una risorsa, fatta di una strumentazione sorprendente e innovativa, che potrebbe sollecitare ed aiutare l'umanità intera a entrare in una più estesa unificazione ed autocoscienza di sé. Proprio secondo quell'istanza definita da J. Habermas "costellazione postnazionale" che vede kantianamente un processo di nuova teoria e pratica della democrazia attraverso il progressivo allargamento, quanto più esteso possibile, di una "sfera pubblica illuminata", capace cioè di reciprocità di discorso e di confronto tra le ragioni.

In questo senso Maresca si rende ben conto che il passaggio dall'analogico al digitale ha istituito un nuovo tipo di scrittura, numerico-matematica, che stravolge i modi tradizionali di scrittura e comunicazione, alla pari, quanto a svolta epocale, con quello che è accaduto con l'invenzione della scrittura alfabetica e con l'invenzione della stampa a caratteri mobili. Nel primo caso, dandosi la possibilità di stringere in poco più di venti/trenta segni il mare infinito dei linguaggi iconico-geroglifici, e nel secondo

potendo sviluppare una diffusione del libro e della cultura incomparabile rispetto alla precedente scrittura amanuense.

Non v'è dubbio alcuno che l'attuale rivoluzione digitale partecipi anch'essa dell'intensità di tali passaggi radicali nella storia dell'umanità e dei suoi sistemi di scrittura e comunicazione, con tutto ciò che ne consegue, quanto a trasformazione, non solo nel campo delle relazioni intersoggettive, ma anche nel campo intrapsichico di una nuova configurazione della mente.

Ma Maresca è del pari consapevole che la rivoluzione digitale, se non elaborata e diretta da un contesto di profonda democrazia, può facilmente cedere a quella *mitologia del governo del numero* e degli algoritmi, secondo la quale i computer da strumenti della comunicazione umana verrebbero invece celebrati come macchine capaci di giudizi di valore e dunque di direzione tecnico-politica della società umana nel suo complesso.

Laddove per noi una macchina, per quanto intelligente e ricca di circuiti neuronali – anche la pretesa Intelligenza Artificiale – non potrà mai compararsi e sostituirsi a un organismo umano. Basti pensare che mentre qualsiasi meccanismo anche digitale vive dell'assemblaggio di parti, della composizione di elementi più o meno semplici, un organismo vivente, e in primo luogo l'organismo vivente, nasce e si sviluppa a partire da una unica cella (lo zigote), la quale cresce, si nutre, si suddivide e si moltiplica in se stessa, generando progressivamente tutti i tessuti e gli organi della sua individualità. E rimanendo così - nella necessità (Hobbes e Spinoza l'avrebbero definita "*conatus*") di conservare e riprodurre se stesso - il luogo fondamentale del senso, quale punto di vista cioè da cui organizzare, selezionare, gerarchizzare secondo una scala di valori, le relazioni con gli altri esseri viventi e con il mondo-ambiente.

Ora è proprio questa *irriducibilità del vivente*, e specificamente, del vivente umano all'artefatto meccanico, questa irriducibilità del *continuum* della vita alla discontinuità del codice binario (0/1) della codificazione informatica, che sollecita Maresca a guardare assai criticamente a tutti gli automatismi dei dispositivi informatici che minacciano di svuotare le soggettività e di consegnarle al potere monopolistico delle grandi imprese del Big Tech, come Facebook, Apple, Microsoft, Amazon, che hanno visto crescere a dismisura la loro importanza nell'ultimo ventennio.

"La parabola di crescita delle Big Tech negli ultimi vent'anni", scrive Maresca, "è un fenomeno che non ha eguali nella storia del capitalismo" (p. 43). Tale crescita si è accompagnata ad una raccolta sempre più massiccia di Big Data, cioè all'insieme di informazioni su profili personali, gusti culturali, tipologia di scelte economiche che ciascuno operatore digitale

consegna, *senza saperlo*, alle piattaforme che ritiene di utilizzare solo come mezzi e strumenti della propria volontà di ricerca e di comunicazione. Così il fenomeno dei grandi network che si fanno sempre più collettori di dati personali degli utenti è quanto Maresca definisce "Socialtotalitarismo": ossia la realtà di istituzioni totali che, a muovere dalla raccolta appunto dei Big Data, intervengono a prefigurare e ad anticipare modalità di vita, scelte di consumo, forme di relazione, di ciascuno, in un assoggettamento alle logiche del mercato che è tanto più profondo quanto immediatamente non percepibile e riconoscibile.

In questo senso si potrebbe dire che alla base del "Socialtotalitarismo" vi sia la produzione di un vero proprio "inconscio sociale", giacché è proprio attraverso un processo di calcolo e di elaborazione di informazioni, che appare in prima istanza del tutto personale e privato, che viene invece generata, per automatismi, la raccolta, secondo programmi predeterminati, di una tale disponibilità di informazioni su ciascuno da giungere a configurarne, indirizzarne e plasmarne l'esistenza.

Per tutto questo secondo l'autore va accesa una decisiva battaglia culturale e sociale sulla non cedibilità dei dati, ossia sul loro maggiore controllo da parte di ogni singolo utente: tanto decisiva da vedere in essa una condizione fondamentale del mantenimento delle nostre democrazie. "È pertanto necessario definire un profilo generale della privacy personale, custodito in condizione di assoluta sicurezza. L'utente deve poter definire un 'regime personale standard', che valga verso terzi come scelta generale sul trattamento dei suoi dati, senza necessità di doverla riaffermare a ogni richiesta di consenso. Regimi diversi devono essere previsti per eccezione, con espressione esplicita dell'utente e comunque entro inderogabili limiti di legge. Il regime personale standard deve contenere sempre l'opzione 'Non concedo la raccolta e il trattamento dei miei dati personali *passivi*'" (p. 255).

L'esigenza di fondo dell'autore è dunque quella di radicalizzare quanto più possibile istanze di democrazia di contro a quella che sempre più minaccia di costituirsi come una vera e propria "governance del numero", ossia una gestione autoritaria dei nostri modi di vita, fondata sugli automatismi degli algoritmi, per cui sarà sempre più la raccolta dati con l'elaborazione delle medie statistiche che ne deriva a prescrivere e a programmare la qualità accettabile o meno dei nostri comportamenti, a indirizzare le nostre scelte non solo di consumo ma anche etico e politiche, fino, insomma, alla distinzione di ciò che è bene e di ciò che è male.

Il tutto sempre giustificato dal fatto che le nuove macchine informatiche e l'Intelligenza Artificiale avrebbero una capacità di raccogliere e pro-

cessare informazioni incomparabilmente più ampia e veloce del cervello umano, per cui da tale gigantesca amplitudine *quantitativa* non potrebbe che conseguire una più accurata precisione *qualitativa* di verità.

Ora è appunto di fronte a questa paradossale tecnocrazia del numero che Maresca eleva la sua critica, argomentando con il massimo vigore che gli unici dati che l'utente dovrebbe poter concedere dovrebbero essere solo quelli *attivamente* scelti da lui stesso, opponendosi invece a ogni tipo di raccolta passiva che venga effettuata, surrettiziamente, all'insaputa del suo operare.

Ma tutto ciò può essere conseguente solo ad una azione rigorosa di natura collettiva e civile contro i grandi monopoli del web, che ne limitino poteri e dimensioni. Deve essere riconosciuto cioè il carattere di bene comune da attribuire alla rete quale struttura "pubblica", ormai indispensabile alla comunicazione e al lavoro di tutti, e deve perciò essere portata avanti dagli Stati e *in primis* dall'Unione Europea una lotta contro la curvatura attuale invece del tutto privatistica che governa ancora oggi i grandi Social Network.

In tal senso Maresca cita positivamente la proposta avanzata dalla Commissione Europea di un *Digital-Act* che dovrebbe delineare anche una configurazione e un'obbligazione etica delle piattaforme digitali, per denunciarne però al tempo stesso i limiti quanto all'intervento assai modesto di contrasto alla raccolta e al trattamento delle informazioni. Si tratta insomma di porre all'ordine del giorno, in primo luogo dell'Unione Europea, la questione di una vera e propria *sovranità digitale* che dovrebbe essere una riconiugazione odierna e un approfondimento del concetto di *sovranità popolare*, ripensata e rivista nel contesto del nuovo orizzonte informatico.

Altrimenti dovremo continuare ad assistere ad una sorta di nuova *dialettica dell'illuminismo*, dato che quello che all'inizio del digitale sembrava atteggiarsi come l'apertura di una comunicazione/informazione quanto più possibile trasparente ed accessibile per tutti s'è venuta via via rovesciando nel contrario di una gestione dell'informazione condotta in modo privatistico per giganteschi profitti da parte di aziende monopolistiche il cui fine non è certamente quello di una integrazione, la più ampia possibile, dell'umanità con sé medesima.

Anche perché questa è la tesi di fondo che percorre l'altro testo pubblicato da Maresca nel 2022, *La doppiezza dell'Occidente* (con prefazione di Francesco Fistetti): che nel cuore dell'Occidente e del suo modello di civiltà alberghi una costante tensione di opposti.

Da un lato, cioè, la ricerca di un progresso senza limiti e senza fine, che prova a superare costantemente, nel suo ottimismo razionalistico e scientifico, il male, il dolore e la negatività del vivere. E dall'altro il costante riproporsi, nello sviluppo e nello svolgimento della modernità, di quel male e di quella negatività che, ineliminabile, torna a riproporsi come una sorte di ritorno del rimosso. Perché la pretesa di uno sviluppo senza limiti è così estrema, e nel suo estremismo così violenta, che non può non rovesciare il suo preteso razionalismo in una estenuazione del vivente, che concerne sia il genere umano che l'intero ambito naturale.

Ma questa, sottolinea l'autore, è proprio la natura intrinsecamente dialettica, quanto a transito di un opposto nell'altro, della civilizzazione occidentale ed è ciò che maggiormente ne fonda e ne sostiene l'andamento. Perché l'illuminismo e il progresso in tanto hanno ragione di essere in quanto sono in grado costantemente di confrontarsi e di lottare con una passività del vivere civile, con una negatività regressiva che si ripropone in forme sempre nuove. Nell'alternanza di un divenire che è, appunto, ciclicamente caratterizzato dalla provvisorietà del bene e delle conquiste raggiunte. Tanto che, com'è evidente, anche l'attuale globalizzazione economica, con la rivoluzione digitale su cui si istituisce, ha prodotto profondissime polarizzazioni e diseguaglianze, esasperando ingiustizie e differenze che finiscono col rovesciare i valori fondativi della modernità.

Ma di nuovo, continua a sostenere Maresca, solo una radicalizzazione di umanesimo e di democrazia, solo una dimensione sempre più conviviale e dialogica della democrazia, possono valere come strumenti validi a contenere gli eccessi e le estenuazioni di vita del modello occidentale. Solo l'ideale kantiano di una umanità che abbia come primo valore quello di una accessibilità quanto più possibile estesa alla comunicazione e alle pratiche disserenti – solo un modo cioè ulteriore e ben più articolato di concepire le pratiche e le istituzioni democratiche – può dare limite all'illimitato e far sì che la polarità del positivo possa prevalere sull'inesauribilità del negativo.

Jacopo Nicola Bergamo, *Marxismo ed Ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale* (ombre corte, Verona 2022)

Paolo Murrone

1. Recentemente è stato pubblicato dall'editore Ombre Corte di Verona il testo di Jacopo Nicola Bergamo *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*. Il libro costituisce una ricostruzione storiografica dell'incontro tra ecologia e marxismo e incrocia diversi autori, prospettive e gruppi di ricerca che hanno tentato di articolare i due continenti teorici in questione. In particolare, la proposta di Bergamo si concentra sulla genealogia del cosiddetto "ecosocialismo", prospettiva teorica e politica quanto mai variegata nelle proprie interne declinazioni, ma che nondimeno ha come tratto comune una critica "del rapporto antagonistico tra crescita capitalistica e natura" (p. 15). Emerge così il quadro di una possibile *convergenza* tra "critica verde" e "critica rossa", le cui tracce iniziali vengono fatte risalire dall'autore direttamente a Marx. Tale traiettoria si snoda lungo le pagine del libro e asserisce che il pensiero marxiano non solo offre alla critica ecologista numerose suggestioni metodologiche, ma permette di comprendere in profondità il rapporto tra crisi e disastri ecologici e il funzionamento stesso del modo di produzione capitalistico.

Il volume si presenta dunque in prima battuta come un'indagine organica delle diverse posizioni degli autori ecosocialisti e delle diverse tappe che hanno offerto tanto coordinate storiche quanto i nuclei politici, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, per giungere ai temi di dibattito più attuali e urgenti, dalla *querelle* su "Antropocene" e "Capitalocene", alle questioni del cambiamento climatico, fino a toccare, molto rapidamente, il nesso tra pandemia e catene globali del valore. In questo senso, il libro pone come una coerente e articolata esposizione storiografica e genealogica.

In secondo luogo, lavoro di Bergamo si caratterizza anche come un intervento all'interno del dibattito globale in difesa di una delle posizioni in campo, quella della cosiddetta *Metabolic Rift* (scuola della frattura metabolica), che riprendendo la nozione marxiana di *ricambio materiale* (*Stoffwechsel*) sviluppa una critica del regime capitalistico di interazione

metabolica tra uomo e natura. La conclusione teorica cui approda il libro riprende le tesi di questa scuola di pensiero: il materialismo storico e la critica dell'economia avviate da Marx ed Engels vanno intese nel loro valore ecologico e, pertanto, raccolte e rinnovate all'interno di una radicale messa in discussione delle *fondamenta* dell'attuale modo di produzione.

In queste brevi note, mi concentrerò sulla periodizzazione proposta da Bergamo, sottolineando soprattutto la ricostruzione delle diverse letture di Marx che si susseguono nella vicenda dell'ecologia marxista, per poi discutere rapidamente alcune delle conclusioni cui approda il testo e delle sue tesi.

2. La periodizzazione proposta dall'autore prevede tre principali snodi, o "stadi" interni alla nascita e alla codificazione dell'ecologia marxista, i quali si configurano allo stesso tempo come tre momenti distinti di lettura, ricezione e interpretazione del pensiero di Marx. Da questa prospettiva, una prima fase dell'ecosocialismo è segnata dalla spontanea convergenza/divergenza tra marxismo ed ecologia, ossia da un confronto immediato tra le istanze emancipative nate in seno all'ecologia e quelle provenienti dal movimento dei lavoratori, delle lotte studentesche e da una cultura filosofica sempre più sensibile al tema del dominio dell'uomo sulla natura. Tale fase prende avvio a cavallo tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Settanta e continua per tutto il decennio successivo, lungo un arco di tempo in cui le crisi ecologiche, la portata dell'inquinamento e dei fenomeni di devastazione ambientali si rivelano sempre più sistematici e strutturali. L'emersione di questa centralità politica è alla base della necessità dell'incontro tra ecologia e marxismo. Le rivendicazioni di giustizia ambientale si scoprono dunque dei veri e propri "vettori di soggettivazione politica" e costringono la tradizione teorico-politica marxista a rinnovarsi e riconfigurarsi (E. Leonardi, *Natura Lavoro Valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 157).

Senz'altro questa prima fase viene in parte incubata dalla riflessione di diversi e fondamentali autori, da Marcuse ad István Mészáros, dalla biologia dialettica di Richard Levins e Richard Levontin al lavoro dell'economista Paul Sweezy; tutti autori che sono al contempo attenti critici dell'impatto ambientale della società dei consumi ed interpreti delle strutture di dominazione della natura. Si tratta di pensatori che, secondo Bergamo, figurano come "prefiguratori di una prospettiva ecologista marxiana" (pp. 22-25). Ma è solo a seguito di questa fase di incubazione che possiamo a rigore parlare delle prime formulazioni di un'ecologia di stampo marxista

e/o socialista. La prima fase del pensiero ecosocialista vede così istanze politiche e filosofiche eterogenee nonostante una comune critica alle strutture produttive capitalistiche (e del marxismo sovietico) e al condiviso riferimento ad un radicale ripensamento del concetto stesso di natura. Lungo questa traiettoria, possiamo osservare come la stessa figura di Marx non sia aliena da forti critiche. Discutendo ad esempio i lavori di André Gorz e Ted Benton, Bergamo ricostruisce le linee critiche al cosiddetto carattere "prometeico" del pensiero marxiano: un orizzonte epistemologico e di senso che il filosofo tedesco condividerebbe con la sua epoca, e che si traduce in una riproduzione a livello concettuale del moderno dominio antropocentrico sulla natura.

Certo, non si tratta dell'unica lettura di Marx di questo stadio. Molti altri autori, al contrario, hanno sottolineato come il pensiero marxiano fosse ben distante da una filosofia della storia prettamente economicistica, da interpretazioni tecnologiciste dello sviluppo delle forze produttive, oppure evidenziando la sua consapevolezza dei limiti naturali. Seguendo questa traccia, ad esempio, James O'Connor tenta di sviluppare, a partire dall'analisi marxiana delle crisi capitalistiche, una teoria delle contraddizioni insanabili tra sviluppo capitalistico e le "condizioni ecologiche" di produzione. Un tentativo – quello dell'economista e sociologo statunitense – che fallisce, dal momento che reintroduce elementi di crollismo e sottovaluta la possibilità che il capitale possa trarre dalle crisi ecologiche occasioni profittevoli per nuovi cicli di accumulazione.

La conclusione che trae il testo Bergamo da questo primo scontro interno all'ecosocialismo è che, dagli anni Novanta, si rendeva necessaria una più attenta autoriflessione sui fondamenti stessi della critica ecologica di ispirazione marxiana, comunista e socialista. Lo stesso riferimento all'eredità marxiana richiedeva un confronto più profondo e diretto. Il bisogno sempre più stringente di comprendere il tipo di nesso esistente tra crisi ecologico-ambientali e la logica del modo di produzione capitalistico spingeva dunque ad una più attenta rilettura quanto meno del metodo della marxiana critica dell'economia politica. Ed è proprio ciò che caratterizza, secondo l'autore, la seconda fase dell'ecosocialismo: "Una rilettura di Marx ed Engels al fine di riscoprirne le profonde radici naturaliste ed ecologiche per ridefinire la concezione del comunismo in questi termini" (p. 48), sottolineando cioè la capacità della critica marxiana di identificare la natura profondamente antiecologica del modello di crescita e funzionamento del capitalismo. Una tale riscoperta però va intesa non soltanto come istanza culturale e di storiografia filosofica, ma segna un momento politicamente importante. L'ecologia, per poter essere in grado di trasformare l'esistente,

deve dotarsi di una precisa, rigorosa nonché radicale critica delle strutture produttive capitalistiche. In tal senso la figura di Marx e il lavoro sulla continuità con il suo pensiero entrano in gioco politicamente nello scandirsi della seconda tappa dell'ecosocialismo.

Questo secondo stadio si caratterizza marcatamente per la riscoperta dell'imprecindibile contributo marxiano al pensiero ecologico. La rivalutazione marxiana su cui il libro pone peculiare attenzione è quella elaborata all'interno della cosiddetta *scuola della frattura metabolica* (*Metabolic Rift*). All'origine di questa proposta ecologia politica radicale ci sono i lavori di John Bellamy Foster e di Paul Burkett. Il primo cerca di valorizzare in chiave ecologica, da un lato, la tradizione materialistica marx-engelsiana (a partire dalla *Dissertazione di Laurea* che Marx dedica al confronto tra l'atomismo di Epicuro e quello di Democrito) e, dall'altro, la nozione di *Stoffwechsel*, ossia di *ricambio materiale tra uomo e natura* che Marx riprende dai dibattiti scientifici e filosofici della sua epoca e *incorpora* nell'architettura della sua critica. La riflessione di Burkett, invece, in questa prima fase è più squisitamente economica, e si muove alla ricostruzione del "rapporto tra critica dell'economia politica e la critica alla degradazione ecologica" (p. 85), tentando così, allo stesso tempo, di rispondere alle accuse di produttivismo rivolte da più parti della *Green theory* al filosofo tedesco.

Secondo Bergamo, dunque, il grande merito della *scuola della frattura metabolica* è duplice: da un lato, questi autori infatti hanno decostruito il pregiudizio storiografico di un Marx produttivista, dall'altro, questa stessa operazione è la base per il rilancio di una critica ecologista del modo di produzione capitalistico. In altri termini, infatti, la teoria della *Metabolic Rift* ha mostrato la possibilità di una tradizione ecologica direttamente legata al cuore della critica marxiana del capitalismo sottolineando la centralità della sua analisi della frattura tra sistemi sociali e natura. Da questo punto di vista, il "cuore ecologico" della riflessione marxiana sta nell'aver compreso che, sotto il modo di produzione capitalistico, lo scambio tra uomo e natura assume le sembianze antagonistiche di una lacerazione, di una frattura, o di una sorgente di squilibrio che *perturba* i cicli della natura. Pertanto, il capitalismo viene criticato per via della sua incapacità di regolare e governare i flussi di scambio con la natura. Gli autori della *Metabolic rift* sottolineano la centralità di questa traccia ecologica marxiana, che tentano di sviluppare ed estendere all'interno di un'analisi del capitalismo contemporaneo, delle sue in parte differenti strategie e delle forme nuove di accumulazione.

In estrema sintesi, la seconda fase dell'ecosocialismo si caratterizza per la possibilità di elaborare una *tradizione materialistica* dell'ecologia, diret-

tamente richiamata a Marx ed Engels, e al medesimo tempo incentrata sul riconoscimento delle costitutive fratture degli eco-sistemi connesse agli effetti *perturbativi*. Il passaggio alla successiva fase dell'ecosocialismo segna il bisogno di un confronto più diretto tra tali ipotesi interpretative e i problemi dell'ecologia attuale, da un lato, e di un posizionamento verso gli ulteriori paradigmi e approcci ecosocialisti. In altri termini, la questione non è più esclusivamente l'elaborazione di una critica ecologica di stampo marxiano, ma il suo interfacciarsi con problemi e concetti scientifici nuovi, su tutti la questione del cambiamento climatico e dell'Antropocene.

A tali tematiche costitutive della terza fase sono dedicati gli ultimi tre capitoli del libro di Bergamo. In particolare, nel quarto e nel quinto, l'autore discute due approcci teorici emersi nell'ultimo decennio e che hanno indirizzato il dibattito globale. Bergamo presenta e discute il paradigma della *World Ecology* sviluppato dal sociologo statunitense Jason W. Moore e la teoria del *Capitale Fossile* elaborata dallo storico svedese Andreas Malm, voce di primo ordine dei movimenti ambientalisti. L'ultimo capitolo invece è dedicato allo stato attuale del dibattito, analizzando le diverse risposte agli allarmi provenienti dal mondo scientifico sui temi del cambiamento climatico: dall'insostenibilità dell'attuale stato di emissioni di CO₂ all'impatto geologico della specie, dalla pandemia all'Antropocene.

Scandito l'ordine delle fasi, va tuttavia precisato che, secondo l'autore tali tappe non devono essere assolutizzate. In altri termini, l'ecosocialismo della prima fase non viene interamente sostituito da quello della seconda (p. 205) e via scorrendo. I momenti della periodizzazione proposta da Bergamo, pertanto, oscillano tra una dimensione storiografica ed una più teoretica ed ermeneutica, nonché per l'ordine di problemi che esse si pongono. Con la sua periodizzazione, l'autore, cerca così di interpretare gli snodi cruciali attraverso cui l'ecologia marxista si è venuta a configurare, ma che non hanno la pretesa di essere momenti di rottura assoluti. Da questo punto di vista, l'ultimo stadio, quello attuale, risulta segnato da molteplici istanze, da una fiorente moltiplicazione delle prospettive interne all'alveo dell'ecologia di ispirazione marxista, dalla proliferazione di fenomeni oggetto d'indagine e, per quanto concerne le letture marxiane, da una ricerca tutt'altro che conclusa.

In particolare credo che la discussione circa la nozione di Antropocene, per la sua rilevanza e per la chiarezza con cui viene esposta dall'autore, meriti un'ultima considerazione e valga come esempio di questa terza fase. Sintetizzando, le conclusioni cui giunge Bergamo sono due: i) il concetto di Antropocene va inquadrato nella sua dimensione scientifica e geologica. Il richiamo all'*anthropos* non implica necessariamente un'antropologia

negativa che colpevolizza genericamente l'umano, proiettando su di esso la responsabilità di danni ambientali irreversibili. Le proposte, pur molto diverse, di Malm e di Moore di sostituire tale concetto con quello di Capitalocene, per sottolineare l'origine sociale e capitalistica di tali processi geologici, non colgono nel segno, fraintendendo la vera posta in gioco politica del dibattito. ii) Il problema politico aperto dall'Antropocene riguarda la sua periodizzazione. "La discussione sulla datazione dell'Antropocene non è ovviamente meramente tecnica, ma sottende una lettura ideologica. Ciò non significa che la discussione non sia di per sé scientifica" (p. 202); ma, piuttosto, che tali ipotesi di periodizzazioni diventano attrattive per differenti punti di vista politici. Così, le ipotesi di un Antropocene Precoce, che anticipa la sua datazione ad un tempo precedente la cosiddetta "rivoluzione industriale" o la nascita del capitalismo, diventano attrattive per le destre. Queste ultime, infatti, interpretano favorevolmente tali datazioni, poiché permettono di spostare il nodo problematico dalla rivoluzione industriale e dal capitalismo fossile verso un passato meno recente, abbinando così "il cambiamento di stato geologico con la natura umana intesa in senso metastorico" (*ibidem*), con il risultato di romanticizzare il riferimento alla natura e di anestetizzare le tensioni emergenti dalle lotte per la giustizia climatica.

Con i problemi scientifici, politici ed ecologici del presente si chiude la ricostruzione dell'ecomarxismo proposta in *Marxismo ed ecologia*. La traiettoria di questa esperienza politica e teorica, si trova davanti oggi ad una tappa nuova ed ulteriore, quella di un confronto con gli esiti del fenomeno pandemico e con un'imperante crisi energetica acuita dai conflitti internazionali. Le catene globali delle merci rivelatesi trasmettitrici di contagio oltre che di valore, costringono le teorie ecosocialiste ad un ulteriore momento di riconfigurazione. Il libro di Bergamo ci fornisce oltre che una preziosa genealogia storica, anche le linee fondamentali del dibattito globale interno all'ecologia marxista e, con ciò, strumenti critici per indagare a fondo questa nuova fase.

3. In conclusione, *Marxismo ed ecologia* presenta un panorama completo dei numerosi dibattiti che hanno portato alla nascita e al proliferare di diverse ecologie socialiste e marxiste. All'interno di questo lavoro storiografico, il centro della riflessione di Bergamo è rappresentato dalla scuola della *Metabolic Rift*, ai cui già ricordati fondatori John Bellamy Foster e Paul Burkett l'autore dedica due densi capitoli (rispettivamente pp. 51-84 e 85-111) e le cui idee fanno da sfondo alla proposta del libro. Il debito verso

tali autori emerge, infatti, a più riprese. Non solo nella particolareggiata analisi dei loro contributi, ma anche nella ricostruzione dei punti di conflitto teorico tra i teorici della *frattura metabolica* Moore, (pp. 171-198), e nelle conclusioni finali del libro.

All'interno di questo quadro, Bergamo, sottolinea l'importanza della *Metabolic Rift* nella rinascita del pensiero di Marx. Una riproposizione che non deve diventare una "deificazione dei padri" (p. 205; l'espressione è ripresa da A. Malm, *Le marxisme écologique (Guide de lecture)*, in «Revue Période», 2017) del materialismo storico, ma che ha invece il suo punto di forza nell'aver costruito una continuità tra le intuizioni marxiane sulla frattura del ricambio tra uomo e natura e la successiva sistematizzazione operata dai teorici della *Metabolic Rift*. Lasciando la parola al testo: "Non si tratta di tinteggiare di verde un ferro vecchio per dargli nuova vita, quanto mostrare la vitalità pratico-teorica delle categorie marxiane nel tempo presente" (p. 206). L'indagine iniziata da Marx del rapporto sociale con la natura è senz'altro capace di forza teorica ed esplicativa ancora oggi, e sulla sua base si può evitare quello che Dario Paccino chiamava "imbroglio ecologico": un dispositivo teorico che rende l'ecologismo nient'altro che un piatto universalismo privo di referenti polemici concreti, privo di "padroni" da cui emanciparsi, se non vettore di un retrivo e reazionario culto di un'astratta natura. Non stupisce quindi che diverse generazioni di militanti e teorici sentano l'esigenza di avvicinare la critica iniziata da Marx ai problemi ecologici oggi più che mai ingombranti. Con ciò, forse andrebbe maggiormente sfumata l'attribuzione di una natura ecologista al pensiero di Marx, come avviene invece nei classici della *Metabolic Rift* e come sostiene anche *Marxismo ed ecologia*. Se l'acume del filosofo tedesco fu in grado di intravedere la radice dello sfruttamento capitalistico delle *forze naturali* quale causa di devastazione ambientale e di problemi che oggi diremmo ecologici, tuttavia, molte condizioni scientifiche, politiche e storico-naturali necessarie all'emergere dell'ecologismo non potevano che essergli estranee. In altri termini, non solo egli non poteva prefigurare fenomeni come il cambiamento climatico, ma la stessa ecologia come nucleo di attivazione e movimentazione politica appartiene ad un differente orizzonte di senso e a una mutata struttura dei rapporti sociali. Questo non deve voler dire che Marx ed Engels non abbiano nulla da dirci oggi su tali fenomeni, ma che occorre vagliare la trasformazione dell'"orizzonte di aspettativa" che si consuma tra il loro tempo e il nostro, tematizzando questo scarto temporale e di temporalità. All'interno di questo differente "orizzonte di aspettativa" vale la pena valutare il contributo possibile di

Marx alla questione ecologica attuale, inseguendo, sulla scorta di quanto rilevano Riccardo Bellofiore e Massimiliano Tomba, la cifra della sua inattualità più che della sua attualità. Al di là della domanda se e quanto il suo pensiero sia ecologico, occorre far lavorare la forza della sua critica nelle questioni attuali, farla “agire [...] contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamo, a favore di un tempo venturo” (F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 2007, pp. 4-5).