

# UNA NUOVA STAGIONE PER LA TEORIA CRITICA E PER LA SINISTRA? RISPOSTA AI MIEI CRITICI

**GIORGIO CESARALE**

*Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali, Università Ca' Foscari di Venezia*  
giorgio.cesarale@unive.it

## **ABSTRACT**

The article aims, first, to address the relation between equality and inclusion and the contrast between dialectical and mystical negativity. In the final part, criticism is levelled against the idea of the left as the product of the encounter between the “bourgeois revolution” and anti-systemic movements from below.

## **KEYWORDS**

The Left, Negativity, Equality, Transcendentalism, the Bourgeois Revolution.

La traiettoria delle intense e pacate riflessioni che Andrea Cengia, Matteo Mandarini, Mario Reale, Angela Taraborrelli, Alberto Toscano hanno voluto dedicare ad *A Sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989* conferma in un certo senso quella “crisi dei fondamenti” che, cronicizzatasi nel corpo tanto della vecchia quanto della nuova sinistra, funge da presupposto, storico e teorico, all'intero svolgimento tematico del libro. Sia cioè che si preferisca indugiare sulle nozioni stesse di “sinistra” e di “pensiero critico”, facendone, almeno per un attimo, *epoché* – è il tentativo complessivamente compiuto da Mandarini, Toscano e Reale – sia che si voglia misurare la capacità che le sinistre tradizionalmente date o nuovamente emerse hanno di “mordere” la realtà economico-sociale-culturale, di posizionarsi nello scacchiere politico della contemporaneità, per incontrarvi qualche successo – è la domanda chiave sollevata da Cengia e Taraborrelli –, l'esigenza rimane quella non dello *Hervorgang der Sache in die Existenz*, lumeggiato da Hegel mentre è intento a studiare il motivo per cui l'essenza *deve* apparire, deve dispiegarsi lungo il corteo delle molteplici determinazioni *esistenti*, ma anzitutto quella di *sozein ta phainomena*, di “salvare le apparenze”. Compito cui, del resto, si è ripetutamente richiamato negli ultimi anni uno degli autori esaminati nel libro,

Slavoj Žižek, per ricollocare la stessa dialettica nell'alveo del pensiero contemporaneo<sup>1</sup>. Ma si possono “salvare le apparenze” nel verso suggerito da Žižek, limitandosi cioè a ridislocare le contraddizioni, “spostandole” dal piano ontico a quello ontologico, in un ritorno al fondamento, in un'anabasi, per utilizzare il linguaggio della liturgia cattolica, tutto sommato semplificati, perché riducono drasticamente il dislivello fra il piano dell'essenza e quello dell'apparenza? La mia via è più tradizionale: se i fenomeni, come sia Mandarini e Toscano sia Reale provvedono a sottolineare, eccedono lo stesso quadro rappresentativo e politico moderno, sembrano sfuggire alla loro cartografia, bisogna trovare un luogo di *nuova* e matura articolazione nel circolo teoretico-pratico, nei canali di comunicazione fra ontico e ontologico<sup>2</sup>. Il nesso fra *ordo idearum* e *ordo rerum* va dunque ricostruito, anche se in forme nuove, al di fuori dell'*ananke stenai*, di ogni risalimento al “principio”. È anche in questo che consiste quella ragione critico-negativa, storica, di cui Reale vede acutamente emergere alcuni tratti nel ragionamento sotteso al libro.

In forme diverse, sto già parlando del problema con cui si sono cimentati tutti i partecipanti al simposio: “sinistra” può essere il nome di quella posizione che interroga la definizione *corrente* di quell’“esterno costitutivo” su cui si fonda la tenuta *complessiva* del sistema economico, sociale, politico? Se i *limiti* che circoscrivono quest'ultimo sono diventati, per certi versi, ancora più importanti delle modalità con cui si organizza l'ordine *interno*, perché, per esempio, sono in immediata continuità con i grandi problemi economici, ecologici, culturali che investono l'intera civiltà, che cosa fare di una prospettiva, quella di “sinistra” appunto, che presuppone, pur sfidandolo, un certo, e per alcuni versi già stabilizzato, quadro di rapporti sociali e politici? Per essere ancora più chiari: se si reputa ancora che la sinistra debba essere lotta per l'acquisizione di più elevati livelli di eguaglianza – come si è da ultimo ritenuto nell'epoca di più compiuta egemonia del pensiero *liberal*, dal Rawls che in *Una teoria della giustizia* (1971) propone il “principio di differenza” a profitto dei “più svantaggiati” al Bobbio di *Destra e sinistra* (1994), che individua nel contrasto fra una destra che privilegia la libertà all'eguaglianza e una sinistra che privilegia l'eguaglianza alla libertà il principale asse di definizione del campo politico moderno – quali strumenti si hanno a disposizione per raggiungere oggi più eguaglianza *civile*, se un'intera legione di persone, che compongono il proletariato *nomade*, è estromessa dalla cittadinanza, dall'appartenenza statale-nazionale, e dunque dagli elementari diritti civili che vi si collegano<sup>3</sup>; più eguaglianza *materiale*, se il processo di accumulazione su scala mond-

1 Ne ho parlato nello stesso *A Sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 114.

2 Su questo problema rinvio al lavoro dello stesso Alberto Toscano (scritto con Jeff Kinkle), *Cartographies of the Absolute*, Zero Books, London 2015.

3 Su questa importante e delicata questione rimando al saggio di Taraborrelli.

iale è ormai subordinato al meccanismo, intrinsecamente divaricante, della centralizzazione finanziaria; più eguaglianza *politica*, se la democrazia, ospitando la sua strozzatura “elitista” ed “espertocratica”<sup>4</sup>, annaspa fra leggi elettorali maggioritarie, limitazione del suffragio (sia *indiretta*, con la crescita, ovunque, dell’astensionismo elettorale, sia *diretta* con la vera propria *voter suppression*, abbondantemente praticata negli USA), abolizione dei limiti al finanziamento delle campagne elettorali (si veda la ormai famosa *Citizens United vs. Federal Election Commission* del 2010<sup>5</sup>), distruzione del parlamentarismo sostituito da un vasto assemblaggio di istituzioni non elettive dotate di debolissima *accountability*? La questione dei *limiti*, e dunque del rapporto fra “interno” ed “esterno”, “inclusione” ed “esclusione”, è ormai sul tappeto e oltrepassa la pur decisiva dialettica fra libertà ed eguaglianza<sup>6</sup>. Se per esempio si volesse davvero ridurre, visto che è una preoccupazione condivisa da molti settori del mondo politico, l’ampiezza delle diseguaglianze presenti sviluppando nuove politiche redistributive, sarebbe in ogni caso difficile farlo, nel contesto capitalistico, senza aumentare la percentuale di crescita della ricchezza nazionale. Ma, come ha giustamente sostenuto David Harvey, le conseguenze ecologiche di una crescita capitalistamente accettabile, dunque al 3% annuo, sono, *ceteris paribus*, difficilmente sostenibili<sup>7</sup>: fino a che

4 Sul fascino che le derive elitistico-espertocratiche esercitano su segmenti sempre più ampi del dibattito intellettuale cfr. per esempio Jason Brennan, *Against Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2016.

5 In *A Sinistra* riporto la posizione a riguardo di Wendy Brown (p. 89), che elegge tale decisione della Corte suprema americana a paradigma del *modus operandi* neoliberista.

6 Può essere di qualche interesse rilevare come lo stesso Bobbio si rendesse conto della non autosufficienza della diade libertà/eguaglianza alludendo, fra l’altro, al fenomeno del “Terzo incluso”, il centro, lo spazio intermedio in cui destra e sinistra vengono risucchiate e conseguentemente riconfigurate (*Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 1995, pp. 36-37) e alla polarità inclusione/esclusione come polarità omogenea a quella fra sinistra e destra su scala *mondiale* (pp. 127-128). Più in generale ancora, la questione del “terzo” (la terza via fra capitalismo e comunismo, seguita dal fascismo, quella fra liberismo e socialdemocrazia, seguita dai blairiani etc.) affligge la sinistra da molto tempo, soprattutto indebolendola, come ha modo di notare Cengia nel suo articolo, anche se non sono mancati più decisi interventi ricostruttivi (la terza via di Ingrao, fra comunismo e socialdemocrazia).

7 “Prendiamo come norma un tasso di crescita composto del 3 per cento. Questo è il tasso che permette alla maggior parte dei capitalisti (se non a tutti) di ottenere un saggio di ritorno positivo sul loro capitale. Mantenere un tasso di crescita soddisfacente in questo momento significherebbe trovare opportunità di investimento redditizie per circa altri 2000 miliardi di dollari, oltre ai “soli” 6000 miliardi che erano necessari nel 1970. Quando arriverà il 2030, anno in cui secondo le stime l’economia globale dovrebbe valere più di 96.000 miliardi di dollari, saranno necessarie opportunità di investimento redditizie di quasi 3000 miliardi di dollari. [...] Immaginandoli materialmente, gli enormi ampliamenti in infrastrutture fisiche, urbanizzazione, forze di lavoro, consumo e capacità produttive verificatesi dagli anni Settanta del secolo scorso a oggi sembrerebbero insignificanti di qui a una generazione se il tasso composto di accumulazione del capitale dovesse essere mantenuto (David Harvey, *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, trad. it. di Virginio B. Sala, Feltrinelli, Milano 2014, p. 228).

punto si può procedere con la crescita accelerata della ricchezza materiale se questa mette in immediato e serio pericolo gli equilibri millenari raggiunti dalla biosfera<sup>8</sup>? Oppure, su un altro versante: il rincorrersi di crisi economiche profonde e pervasive non rende ancor più penetrante l'affermazione marxiana, contenuta in un famoso passaggio del XV capitolo del III libro del *Capitale*, secondo cui “il vero limite della produzione capitalistica è il capitale stesso”<sup>9</sup>, onde ogni determinata incongruenza rivelata dal sistema rinvia immediatamente alla natura della formazione economica, alla sue *limitata* funzionalità? Infine: che cosa insegnano le prospettive su cui Mandarinì e Toscano fanno cadere giustamente l'attenzione (i *Subaltern Studies*, la *black radical tradition*, i femminismi anticapitalistici, le filosofie politiche anticoloniali e decoloniali) se non la crisi, ormai conclamata, del vecchio universalismo, la cui estenuazione contemporanea - come conferma l'*impasse* in cui è precipitata, da qualche anno a questa parte, la teorica dei “diritti umani” - non ha risolto le difficoltà, soprattutto nel rapporto con le “particolarità” culturali, che era anzitutto chiamata a risolvere<sup>10</sup>?

Ma se l'uscita dalla crisi della sinistra proposta dal razionalismo liberaldemocratico ha mostrato la corda, non si può neanche dire che quella avanzata dalle diverse versioni, da Cacciari ad Agamben, del “pensiero negativo”, su cui Mandarinì e Toscano sono più concessivi, abbia sortito effetti più incoraggianti. Andiamo direttamente alla fonte, come spesso conviene fare in questi casi, e cioè al Massimo Cacciari che, agli inizi della “crisi del marxismo” in Italia<sup>11</sup>, pubblica il manifesto del pensiero negativo, vale a dire *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* (1976). Il presupposto di fondo di questo libro è risolutamente anti-hegeliano: bisogna rompere ogni connessione fra *logos*, natura e spirito, il dicibile deve dare congedo all'indicibile, perché questa sarebbe l'unica strada per riconferire slancio al processo di razionalizzazione delle forme, per riconquistare gli spazi di programmazione delle strutture di governo delle trasformazioni della tarda-modernità. Con il negativo, con la contraddizione, non bisogna più “negoziare”, come aveva insegnato la tradizione dialettica e storicistica, per interiorizzarli alla totalità. Quest'ultima ormai consiste solo nel campo, rigidamente delimitato, di ciò che può essere detto, in un linguaggio, dunque, i cui lim-

8 Riconsiderando, a circa un anno dalla pubblicazione del libro, il quadro dei suoi contenuti mi permetto un'autocritica: manca in esso, ed è una mancanza non scusabile, una sezione sul pensiero ecologista contemporaneo.

9 Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di Maria Luisa Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1994, vol. III, p. 303.

10 Di questa crisi si ha già sentore negli studi classici sul tema dei diritti umani, cfr. James W. Nickel, *Making Sense of Human Rights*, Blackwell, Oxford 2007<sup>2</sup>, p. 2.

11 Sulla “crisi del marxismo” in Italia rimando a Giulio Azzolini, *1983: Marx nell'Italia della “crisi del marxismo”*, in Francesco Giasi e Marcello Mustè (a cura di), *Marx in Italia. Edizioni, interpretazioni e influenze*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2020, in via di pubblicazione, che prende spunto dall'analisi delle celebrazioni italiane per il centenario della morte di Marx per fare il punto intorno alla questione.

iti siano “spietatamente tracciati”<sup>12</sup>. La totalità è perfetta solo nella sua crisi, nella sua miseria, e diventa “formalizzabile-formulabile-agibile”<sup>13</sup> solo quando sia espulsa ogni prospettiva filosofica che tenti di superare la scissione fra fenomeno e noumeno.

Ora, qual è il risultato dato dalla piena estroflessione della negatività dalla totalità come unico mezzo per procedere alla razionalizzazione di quest'ultima? Su questo penso che Hegel, il quale ha vagliato in molti luoghi la possibilità di collocare la negatività *fuori* dall'ambito delle determinatezze logicamente e filosoficamente formalizzate<sup>14</sup>, ha formulato una diagnosi che va ancora oggi esaminata con la massima considerazione: se ci si limita ad alludere alla presenza di una negatività *esterna* (l'“indicibile” di *Krisis*, la “nuda vita” di Agamben<sup>15</sup> etc.), quest'ultima riceve come suo immediato *Gegenstoss*, come suo immediato contraccolpo, la sua *assolutizzazione*, perché essa, avendo perduto ogni rapporto con la determinatezza, è ormai solo *identica* a sé, è pienamente omogenea a se stessa. Ogni volta cioè che la negatività è sottratta al compito di esercitare la sua potenza sull'ambito delle determinatezze essenti essa si identifica. Identificandosi, tuttavia, essa è costretta a esercitare solo su se stessa la funzione per cui essa è, e cioè la negazione: ma se la negatività, autoriferendosi, si annulla, quel che residua e che la negatività è pertanto costretta ad abbracciare è ciò da cui pure essa era stata risolutamente

<sup>12</sup> Massimo Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 98.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> A cominciare dal terribile *Anfang* della *Scienza della logica*.

<sup>15</sup> Naturalmente, sia detto a scanso di equivoci, il pensiero di Agamben non è riducibile all'orizzonte del “pensiero negativo”. Tuttavia, non bisognerebbe dimenticare che tra *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (1978) e *La comunità che viene* (1990), passando per *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (1982), nella fase che immediatamente precede dunque il ciclo di *Homo sacer*, il problema con il quale Agamben si è misurato è l'afasia del *Dasein* heideggeriano, rilevando nell'“ente *in quanto* essente”, nell'ente in quanto rimandato all'essere, la decisività della struttura dell'“in quanto” o del “come”. Per Agamben, sarebbe questa struttura a rendere possibile la differenza ontologica: se si dice infatti che qualcosa è *in quanto* o *come* “qualcosa”, si riconduce il *quod est*, l'ente, al *quid est*, l'essere o essenza, determinando allo stesso tempo la capacità del linguaggio di articolare la differenza fra soggetto e predicato. Ma nella filosofia “ciò che era propriamente da pensare - la parola *come*, la relazione di esposizione - è rimasto impensato. Questo *come* originario è il tema della filosofia, la cosa del pensiero” (*La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990, p. 71). Che cosa significa questo? Significa che l'indicibile, la pura esposizione del rapporto, che anzi, per ciò stesso, perde il suo *status* di rapporto, perché cancella l'articolazione fra *relata*, è, come diciamo nel corpo del testo, negatività *esterna* rispetto a quest'ultimi. In un diverso e più appropriato contesto, segnaleremmo il prolungarsi di questa posizione fin dentro *L'uso dei corpi*, con la valorizzazione di tutte le esperienze “inoperose” che aboliscono la relazione (sadomasochismo, godimento del paesaggio etc.) (Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 61, 127). Questa convinzione circa il ruolo ispiratore di Cacciari per Agamben è confermata da Giuseppe Cantarano, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 335, il quale fa direttamente confluire il “mistico” dello Agamben di *Infanzia e storia* in quello del Cacciari di *Krisis*. Da un'altra angolatura, anche l'amico Dario Gentili converge su tale punto in *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 99-107, benché in chiave più problematica.

scacciata, vale a dire l'ambito delle determinatezze logicamente e filosoficamente formalizzate. Ecco l'aporia: il pensiero negativo 1) non riesce a conservare intatto il carattere inidentificabile, sorgivo, della negatività, perché questa collassa piuttosto su se stessa; 2) conseguentemente, rimbalza sulla centralità delle determinatezze formalizzate, che assumono la veste del positivamente funzionale, dell'intrasistemicamente adeguato. Non credo sia difficile spiare in ciò che qui si è appena detto le premesse delle varie posizioni politiche assunte dagli esponenti principali di quel che fu il pensiero negativo, oscillanti fra il catastrofismo apocalittico e una sorta di colto e raffinato “*anything goes*”<sup>16</sup>.

Malgrado l'esito teoreticamente e politicamente insoddisfacente del “pensiero negativo”, il suo attraversamento consente di ripigliare il filo della riflessione sul rapporto fra ciò, il negativo, che esorbitando dalla determinatezza pure la costituisce (il *constituens*) e la determinatezza stessa (il *constitutun*). La mia impressione, a tal proposito, è che il pensiero critico degli ultimi trent'anni abbia potuto esplorare la contingenza della partizione fra inclusione ed esclusione, interno ed esterno, perché ha adoperato, anche senza accorgersene appieno, una matrice concettuale di tipo “trascendentale”, in un senso non *strettamente* “kantiano”, cioè non legato alla “sintesi a priori”, alla “unità trascendentale dell'appercezione” o alla differenza fra “fenomeno” e “noumeno”, e più legato invece alle vicende della *storia*, perché dipendente dal modo oltremodo variabile con cui si impongono gli schemi che separano l'interno dall'esterno, l'inclusione dall'esclusione<sup>17</sup>. Perché “trascendentale”? Perché ogni filosofia a carattere “trascendentale”, stabilendo una differenza fra il sapere determinato, che fissa gli stretti *confini* entro cui si muove il progresso conoscitivo, con ciò impedendo lo scambio dei punti di vista con *altri* saperi, e il sapere non determinato (in Kant, la metafisica), che ci porta innanzi ai *limiti* dell'esperienza possibile, e dunque anche innanzi a ciò che li oltrepassa, permette di indagare tanto le modalità attraverso cui funzionano le rigide, non riflesse, separazioni fra interno ed esterno, inclusione ed esclusione, quanto il

16 Per Carlo Galli le culture filosofiche e politiche della sinistra sono essenzialmente tre: il razionalismo liberaldemocratico, il pensiero dialettico, il pensiero negativo (*Sinistra*, Mondadori, Milano 2011, cap. I). In *Il concetto di sinistra* (Bompiani, Milano 1982), richiamato da Mandarini e Toscano, la prima e la terza si ergevano trionfanti sulle macerie del secondo. Circa quarant'anni dopo, è lecito riesaminare questi troppo facili trionfalismi, come si sta facendo, benché sinteticamente, nel corpo del testo. Ciò mi consente di fare un'ulteriore precisazione: in *A Sinistra*, uno dei criteri di selezione degli autori che sono rientrati nella sua galleria è la loro aderenza allo *shock* dato per un verso dal 1971-1973 (apertura dell'ultima grande crisi capitalistica, quella ancora in corso) e per altro verso dal 1989 (crollo del Muro di Berlino). Un pensatore come Mario Tronti, importante per tante ragioni, ha complessivamente riflettuto la densità di questi passaggi, prima con l'elaborazione della tesi circa l'autonomia del politico e poi con la teologia politica, ma in un modo che mi sembra soprattutto guardare al passato (la nostalgia per il “magnifico Novecento”).

17 Come è largamente noto, è Michel Foucault ad aver parlato di “a priori storico” (cfr. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di Emilio Panaitescu, Rizzoli, Milano 1985, pp. 11-12). Quel Foucault che, non a caso, è alla base di cospicue frazioni del pensiero critico contemporaneo.

motivo per cui queste separazioni sono, in un certo senso, revocabili, perché rinviate al loro rapporto con il *fuori*<sup>18</sup>.

Ma il trascendentalismo, come è ampiamente noto, intrattiene anche un rapporto complicato, ma essenziale, con una strategia fondazionalistica. Per indicare infatti i confini fra esterno e interno è necessario compiere un gesto per il quale ci si *ritrae* da ciò che è: bisogna sorvolare i confini, osservarli dall'alto, per avere cognizione più precisa di ciò che è interno a qualcosa e di ciò che, al contrario, vi fuoriesce. È precisamente questo il gesto *fondativo* compiuto dal pensiero critico contemporaneo, se non fosse che in esso i dispositivi della ragione classica, analitica o dialettica, sono ritenuti inservibili. Per questo, si ripiega su strategie “antifondazionalistiche”, che mirano a trarre profitto dai blocchi della *rappresentazione*, piuttosto che a superarli, come io credo, se ne è detto all'inizio, si debba continuare a fare, sebbene in modi nuovi, capaci di condurre a un ripensamento e allargamento della ragione classica<sup>19</sup>. Tanto più poi se si considera che tale trascendentalismo antifondazionalistico di buona parte del pensiero critico contemporaneo è un composto instabile, non solo perché è arduo svincolare interamente il trascendentale dalle procedure fondazionali o quasi-fondazionali, essendo esso, costitutivamente, giustificazione di sé, autofondazione, come è già evidente in Kant, ma anche perché l'antifondazionalismo implica, *volens nolens*, una liquidazione della separazione fra contenuto e forma, su cui invece il trascendentale stesso continua, malgrado tutto, a riposare.

In ciò si può osservare ancora meglio il carattere *radicale* del pensiero contemporaneo che ho analizzato in *A Sinistra*: per la maggior parte delle sue espressioni, infatti, la pienezza del significato è giudicata non suscettibile di trasfondersi nelle pratiche culturali e politiche ordinarie e l'ampiezza della “rottura” con le convenzioni così grande da risultare difficilmente sormontabile. In questo, la distanza con il pensiero classico dell'emancipazione, liberal-borghese o marxista, è forte: se per quest'ultimo è centrale la *trasformazione* di ciò che è secondo fini che sono colti dalla ragione, perché non *immediatamente* disponibili alla coscienza empirica, per le correnti dominanti del pensiero critico degli ultimi trent'anni il significato deve rimanere in eccesso rispetto alla particolarizzazione pratico-reale delle prospettive<sup>20</sup>. Dalla radicalizzazione della *crisi* del rapporto fra realtà e ragione, cui si è

<sup>18</sup> Immanuel Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, ed. it. a cura di Rosario Assunto, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 129-131.

<sup>19</sup> Alcuni elementi di questa riconsiderazione delle forme della ragione classica sono nei miei precedenti libri, soprattutto in *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel* (Carocci, Roma 1989) e in *Filosofia e capitalismo. Hegel, Marx e le teorie contemporanee* (manifestolibri, Roma 2012).

<sup>20</sup> Su ciò cfr. le considerazioni di Bruno Bosteels, *Badiou and Politics*, Duke University Press, Durham 2011, pp. 190-193. Giova comunque osservare, contro troppo frettolose generalizzazioni, che se quel che si dice in questo luogo e in quelli precedenti può valere per Badiou, Žižek, Laclau, Mouffe, Butler, Spivak etc., non vale certo per un Negri – risolutamente avverso alla rottura

risposto con l'elaborazione delle varie forme di trascendentale storico, si vogliono ricavare le più ampie opportunità emancipative. Ma questa situazione, oltre a offrire alcuni vantaggi, offre anche molti svantaggi: la difficile precipitazione politica del pensiero radicale, o, per essere più netti, la sua *impoliticità*, notata, sebbene in modi diversi, da Cengia, Reale e Taraborrelli, deriva, a mio giudizio, precisamente da questo cortocircuito fra realtà e ragione, realtà e riflessione<sup>21</sup>.

Mandarini e Toscano, tuttavia, pongono un problema cruciale, che interpella immediatamente il nesso fra trascendentalità e limite, con la sua capacità di mettere in forse i confini fra esterno e interno ogni volta dati: se questo trascendentale storico è sensibile alla *contingenza* degli atti che istituiscono l'ordine, se dunque questa trascendentalità consente di stabilire una relazione produttiva con il *nuovo* e il *fuori*, bisogna constatare che anche le forze della destra, neolibera e neopopulista, hanno saputo inserirsi nella costellazione prodotta dallo sfarinamento delle identità politiche tradizionali, esibendo una capacità inedita di attraversare il territorio politico, di ricombinarne i materiali, di ridisegnare le prospettive. Non c'è dubbio, nella difficoltà della sinistra di trovare vie nuove, seguita a un blocco delle formule tradizionali – compresa quella che ha investito una parte del post-marxismo, su cui riflette Reale – si è rispecchiato il crescente dinamismo della destra, nella varietà delle sue configurazioni. Ma è significativo come gli stessi Mandarini e Toscano, dopo aver giustamente sottolineato la capacità della destra di sfruttare a proprio vantaggio la contingenza delle frontiere politiche tradizionalmente fissate, di essere *nuova*, osservino anche che la strategia di spolitizzazione di arene costitutivamente conflittuali come la società, lo Stato e l'economia, perseguita per esempio dal neoliberalismo “thatcheriano”, abbia dovuto ricorrere, per conseguire il suo successo, a una “supplementation”, a una integrazione di materiali supplementari, fornita dalle ideologie della destra storica, sui cui vessilli campeggiano, dicono ancora Mandarini e Toscano, “Family and Flag” oppure, nel vocabolario nostrano, “Dio, patria e famiglia”. La destra, insomma, sa innovare, in un modo che sfugge spesso alle rappresentazioni consolatorie coltivate dai ceti intellettuali e politici della sinistra, nella varietà delle sue manifestazioni, compresa quella marxista; ma è anche vero, come abbiamo già appreso all'epoca della “rivoluzione conservatrice”, che il cuore di tenebra della reazione, il suo sogno di violenta ricostituzione di un *ordine* gerarchicamente articolato, emerge anche nei suoi momenti più creativi. Il crescente successo del “populismo autoritario”, in Europa dell'Est e persino negli USA, il quale è sempre meno populistico e sempre più autoritario, perché sempre più insofferente nei confronti dei vincoli *formali* comunque posti dall'assetto liberaldemocratico, lo conferma e ci

dell'immanenza della sostanza ai suoi modi, per parlare nel linguaggio spinoziano che gli è congeniale – o per un Postone, intento a ricostruire le fondamenta di una teoria critica in stile francofortese.

<sup>21</sup> Sull'impoliticità del pensiero radicale contemporaneo cfr. anche Isabelle Garo, *Communisme et stratégie*, Éditions Amsterdam, Paris 2019.



avverte una volta di più della complessità della dialettica, anche a destra, fra tradizione e modernizzazione.

A ragionare della destra, sollecitato da Mandarini e Toscano, sono giunto dopo aver discusso del nesso fra trascendentalità e limite, nella misura in cui esso pare sostenere le posizioni di una parte abbondante del pensiero critico contemporaneo. Ho parlato dunque del presente e del recente passato, quello che sembra più condizionare lo svolgersi degli attuali eventi a sinistra. Ma l'ispezione "archeologica" di Mandarini e Toscano è maggiore: sarebbe lo stesso concetto di "sinistra", in quanto dato dalla sommatoria fra rivoluzione borghese del 1789 ed espansione dei movimenti popolari, che non riuscirebbe a contenere la ricchezza di figure soggettive e sperimentazioni teorico-pratiche che anima lo scenario contemporaneo. La sinistra sarebbe dunque un manufatto borghese, con progressivi innesti dati dallo sviluppo dei movimenti sociali. È una tesi che sta tornando in diverse aree del dibattito contemporaneo<sup>22</sup>, sebbene la sua storia sia ormai lunga e sia stata probabilmente avviata nel seno del marxismo occidentale con la prima radicale problematizzazione, compiuta da Karl Korsch<sup>23</sup>, del concetto di "rivoluzione proletaria", poi proseguita nel contesto del '68 tedesco da Hans-Jürgen Krahl<sup>24</sup> e in quello del '68 americano dal *world-system approach*<sup>25</sup>. Senza potersi diffondere, data l'occasione, su un tema di così enorme rilevanza, che merita di essere ripreso con vasto impiego di mezzi storico-concettuali, a me pare che questa tesi sottodetermini la portata della discontinuità impressa sul concetto e la pratica della sinistra dall'emergere del blocco storico fra classe e *organizzazione*, classe e *partito*. Nonostante la loro importanza, Korsch, Krahl, Wallerstein, sono teorici che hanno operato in una fase di profonda sconfitta o disorientamento del movimento operaio *organizzato*. Ma è precisamente il nesso fra classe e *organizzazione*, il partito come "invenzione operaia"<sup>26</sup>, il *novum* che ha stravolto il panorama dell'agire politico borghese, ciò che ha destituito di fondamento l'isomorfismo fra rivoluzione borghese e rivoluzione proletaria. Non è un caso che oggi, pur se "cerchiamo ancora" (Claudio Napoleoni), lo facciamo con l'assillo di trasferire la ricchezza degli sviluppi teorico-pratici recenti sul terreno dell'effettuali-

<sup>22</sup> Cfr. per esempio Jean-Claude Michéa, *Il nostro comune nemico. Considerazioni sulla fine dei giorni tranquilli*, trad. it. di Roberto Boi, Neri Pozza, Vicenza 2018.

<sup>23</sup> Korsch formula chiaramente questa tesi nel saggio *Dieci tesi sul marxismo oggi*, del 1950 (presente in *Scritti politici*, ed. it. a cura di Gian Enrico Rusconi, Laterza, Roma-Bari 1975).

<sup>24</sup> Hans-Jürgen Krahl, *Costituzione e lotta di classe*, trad. it. di Sabina de Waal, Jaca Book, Milano 1973, p. 421.

<sup>25</sup> Giovanni Arrighi, Terence H. Hopkins, Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements*, trad. it. di Benedetto Vecchi, manifestolibri, Roma 1992, pp. 34-40.

<sup>26</sup> Devo questa espressione all'insegnamento di Mario Reale.

tà storica<sup>27</sup>. La *Organisationsfrage*, la questione dell'organizzazione, è tanto la garanzia della continuità con la “tradizione degli oppressi” quanto un grosso pegno per il futuro.

<sup>27</sup> Il tentativo, quasi sofferto, compiuto da Hardt e Negri in *Assemblea* per ripensare la questione dell'organizzazione rende questo libro apprezzabile, superiore per qualità teorica, a parere di chi scrive, ai precedenti tre volumi della tetralogia (*Impero*, *Moltitudine*, *Comune*).