

Quarto ciclo del Seminario

“LINGUAGGIO E POTERE”

Relazione di Sabina Tortorella

PAOLO VINCI

Potere della prassi e linguaggio del potere in Marx

PIER PAOLO PORTINARO

Logo-politica: ovvero come il potere deforma il linguaggio

I

Paolo Vinci (Università degli Studi di Roma) *Potere della prassi e linguaggio del potere in Marx*

La relazione del prof. Paolo Vinci ha presentato un'interpretazione del nucleo teorico marxiano a partire da una lettura immanente al suo pensiero, cercando, attraverso il riferimento puntuale ai testi, di illustrare la riflessione dell'autore nella sua progressiva evoluzione. La tesi interpretativa risulta subito ben chiara: al di là dell'esperienza del socialismo reale e dell'uso che ne è stato fatto nel corso del secolo scorso, è opportuno considerare Marx come un grande classico del pensiero politico, la cui fecondità consiste nella capacità di cogliere il nesso inscindibile che lega l'istanza emancipatrice all'analisi della società capitalistica quale formazione storico-sociale determinata, di cui Marx intende mostrare i meccanismi di funzionamento. A differenza di posizioni emerse in particolare nella ricezione francese di Marx, rappresentate innanzitutto da un autore quale Althusser¹, Vinci intende invece, in primo luogo, presentare il pensiero marxiano nel segno della continuità, nella convinzione che non esista una rottura teorica decisiva tra il periodo cosiddetto giovanile e gli anni più maturi di critica all'economia politica e in, secondo luogo, cogliere la riflessione dell'autore alla luce delle sue radici hegeliane, in quanto, pur nella sua specificità teorica, è possibile rinvenire, a vari livelli ma in tutte le opere marxiane, una presenza del filosofo di Stoccarda che, lungi dal costituire un limite, offrirebbe uno spessore teorico significativo.

Mentre da un lato in Marx il tema del linguaggio non è illustrato nei termini di una possibile funzione che esso assolverebbe come stabilizzazione sociale o come potere trasformativo, è evidente invece che è ampiamente affrontata la questione del potere in diverse accezioni, prime fra tutte in quanto dominio di una classe sull'altra e in quanto macchina repressiva di cui lo Stato rappresenterebbe l'origine. Tuttavia la tesi interpretativa che Vinci ha presentato nella sua relazione consiste, nel caso del linguaggio, nel sottolineare il carattere pratico relazionale di esso, cercando di iscriverlo nel concetto di rapporto sociale di produzione, mentre, in relazione al potere, si distingue nel fare emergere come tale tema possa essere inteso quale esito di una forma determinata di relazione sociale che è rovesciata all'interno delle condizioni di produzione proprie della società capitalista. Sebbene nel corso del seminario i testi su cui l'attenzione si è soffermata siano stati principalmente *l'Ideologia tedesca* il primo giorno e il *Capitale* il secondo, non sono mancati importanti riferimenti ad altri scritti, come per esempio i *Manoscritti* e i *Grundrisse*. L'intento è stato quello di individuare un *Leitfaden* comune alle opere prese in esame al fine di mostrare come il nucleo argomentativo dell'*Ideologia* si mantenga anche nelle analisi economiche affrontate nel *Capitale*: a partire da quella che è stata la parola chiave della relazione di Vinci, ovvero autonomizzazione, l'intera ricostruzione del pensiero di Marx ha privilegiato in una prima fase le questioni filosofiche sottese alla concezione della storia e in una seconda fase ha inteso mostrare come lo stesso nucleo teorico di fondo sia rinvenibile all'interno della struttura categoriale messa in atto per la critica dell'economia politica. Se il presupposto da cui Marx prende le mosse consiste nel definire gli individui quali esseri sociali che instaurano fra loro determinate modalità di relazione, egli riscontra come, entro il modo di produzione tipico della società capitalistica, il momento di socializzazione acquisti invece i caratteri di un potere sociale autonomo, indipendente e oggettivo, che lungi dall'essere prodotto di quegli stessi individui, sfugge al

¹ Vedi in particolare L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967; *Id.*, *Avertissement aux lectures du livre I du Capital*, Garnier Flammarion, Paris 1969 e *Id.*, *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006.

loro controllo per dominarli come se fosse un potere naturale ed eterno, una necessità da cui è impossibile liberarsi.

Tale nucleo teorico può essere in primo luogo preso in esame nella trattazione che Marx propone nell'*Ideologia*, la quale rappresenta un confronto critico decisivo con quel *milieu* della sinistra hegeliana, di cui lo stesso Marx aveva fatto parte². Se non è sufficiente infatti ricondurre la teologia all'antropologia o la filosofia all'autocoscienza, è necessario invece salire dalla "terra al cielo" al fine di focalizzare la riflessione sul processo pratico di sviluppo di uomini realmente operanti, per mostrare quella stretta connessione che si instaura tra le relazioni fra gli uomini e le forme di coscienza, fra lo scambio materiale e le produzioni spirituali e ideologiche³. In questa prospettiva è possibile allora già cogliere le annotazioni marxiane sul linguaggio, che, come ha giustamente sottolineato Vinci, presentano una forte eco hegeliana: se infatti Hegel aveva sostenuto che il linguaggio fosse, in quanto *Vernehmung*, una forma di riconoscimento, la capacità di entrare in relazione con gli altri senza perdere la propria individualità⁴, Marx recupera tale tema hegeliano affermando che il linguaggio nasce "dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini" e pertanto, dal momento che è "antico quanto la coscienza", risulta come quest'ultima "un prodotto sociale" ed "è coscienza reale, pratica che esiste anche per gli altri uomini e dunque è esistente anche per me stesso"⁵. Proprio nell'opera che si annuncia come la "resa dei conti" con l'idealismo, Marx ripropone un tema di ascendenza hegeliana, che lungi dall'essere antitetico ad una visione materialistica, non risulta stridere con il "ribaltamento" che l'*Ideologia tedesca* si propone: la considerazione del linguaggio infatti, il cui statuto si può dire "esser per altro", rappresenta il primo tassello di una concezione non monologica dell'individuo, in quanto quest'ultimo è tale solo all'interno di relazioni con altri individui. Se Marx afferma infatti che il linguaggio è una caratteristica solo dell'uomo e non dell'animale, dal momento che quest'ultimo non ha rapporti sociali e al tempo stesso non produce i propri mezzi di sussistenza⁶, si può sostenere che il linguaggio e il lavoro risultino in Marx i due fattori antropogenetici, in un modo non molto distante da come Hegel aveva sostenuto a proposito dello Spirito nei testi jenesi che Marx non conosceva⁷.

In questo modo la trattazione del linguaggio introduce un concetto marxiano decisivo quale quello di "rapporto sociale" che si instaura a partire dalle modalità di produzione, cosicché il lavoro produttivo risulta sempre anche comunicazione intersoggettiva, in quanto l'individuo è sempre collocato in una doppia mediazione, con la natura da una parte e con gli altri uomini dall'altra, in quanto il rapporto con la prima è sempre anche un rapporto con i secondi⁸.

Tale assunto teorico che sottende tutta la trattazione dell'*Ideologia tedesca* è allo stesso modo già presente nei testi precedenti e potrà esser considerato valido per tutta la riflessione marxiana, come dimostrano le seguenti parole, che ben sintetizzano la posizione del pensatore di Treviri. Egli infatti scrive che "nella produzione gli uomini non agiscono

² Vedi K. Marx, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1983, in particolare pp. 6-8.

³ *Ibid.*, pp. 12-14.

⁴ Hegel affronta il tema del linguaggio in diverse opere, fra le quali segnaliamo la *Filosofia dello Spirito Jenese*, Laterza, Bari 2008; la *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 2001 e l'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*, Bompiani, Milano 2000.

⁵ K. Marx., *L'ideologia tedesca, op. cit.*, pp. 20-21.

⁶ *Ibid.*, p. 8 e p. 21.

⁷ A tal proposito si rimanda a G.W.F. Hegel, *Filosofia dello Spirito Jenese, op. cit.* e al saggio di commento di J. Habermas, *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975.

⁸ Tale affermazione marxiana è in netta opposizione con la tesi habermasiana, secondo la quale è opportuno scindere un agire comunicativo da un agire strumentale, tesi che lo stesso Vinci non condivide, privilegiando la posizione di Marx. A tal proposito vedi J. Habermas, *Conoscenza e Interesse*, Laterza, Bari 1970 e P. Vinci, *La forma filosofia in Marx*, Manifestolibri, Roma 2011 e *Id.*, *Il lavoro come rapporto sociale in Marx*, in «Polemos, Il lavoro in questione», V,2-3, 2010.

soltanto sulla natura, ma anche gli uni sugli altri. Essi producono soltanto in quanto collaborano in un determinato modo e scambiano reciprocamente le proprie attività. Per produrre, essi entrano gli uni con gli altri in determinati legami e rapporti, e la loro azione sulla natura, la produzione ha luogo soltanto nel quadro di questi legami e rapporti sociali”⁹.

Lo sforzo teorico di Marx risulta allora una vera e propria “rivoluzione copernicana”, laddove mette in questione il rapporto fra il processo pratico di produzione degli uomini e le forme di coscienza che ne derivano, ribaltandone il punto di partenza, procedendo sia in un’ottica diacronica, che segue le diverse fasi di sviluppo del modo in cui gli individui producono i loro mezzi di sussistenza nel corso della storia, sia in una prospettiva che potremmo definire sincronica in quanto si focalizza sulla relazione che si instaura tra i due piani a partire dalla divisione del lavoro e soprattutto sull’assetto che presenta il sistema borghese-capitalista. Lo scopo di Marx è infatti quello di disvelare tale nesso che la filosofia ha occultato, affinché gli individui riprendano il controllo su quelle forme di sapere che risultano indipendenti e che si presentano come un destino che domina la vita degli individui. Se la storia inizia quando gli individui iniziano a produrre i loro mezzi di sussistenza, essa assume caratteri naturali quando non se ne riconosce più la matrice umana, quando si presenta al contrario come una necessità, come se l’azione prodotta dall’uomo fosse “una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, lo soggioga, invece di essere da lui dominata”¹⁰. Nella sua esposizione Vinci sottolinea pertanto come l’operazione messa in atto da Marx sia quella di “trasformare il destino in storia”, affinché la storia non resti naturale, ma le forme di socializzazione tornino ad essere consapevoli e organizzate, pienamente controllate e prodotte dagli uomini. Il primo passo allora per procedere a tale riappropriazione consiste nel mostrare come la produzione delle forme di coscienza e delle idee, quali religione, morale, metafisica ecc, sia legata all’attività materiale, facendo in tal modo perdere loro “la parvenza dell’autonomia” che hanno, grazie anche alla filosofia, guadagnato¹¹. Tale *Schein* che si produce dipende infatti da una scissione che nasce in seno alla società capitalistica il cui esito è l’autonomizzazione di ciò che invece è in realtà dipendente: proprio a causa dell’attività individuale e particolaristica dei singoli, il momento collettivo si fa indipendente e risulta altro dagli uomini, il potere sociale prodotto dall’attività produttiva unificata appare agli individui come una *Gewalt*, come una potenza estranea e oggettiva che governa e asservisce gli individui. L’intento di Marx è allora mostrare come l’alterità nasconda invece un vincolo di dipendenza, riunificare ciò che sembra scisso per riportarlo alla sua origine umana e smascherare quanto è divenuto naturalistico. Tale parvenza di autonomia è risultato di una evoluzione storica stratificata, le cui tappe essenziali sono la proprietà privata, la divisione sociale del lavoro e infine il mercato mondiale comandato dal binomio domanda-offerta. Dichiara infatti Marx che “nella storia fino ad oggi trascorsa è certo un fatto empirico che i singoli individui, con l’allargarsi dell’attività sul piano storico universale, sono sempre stati asserviti a un potere a loro estraneo (oppressione che essi si sono rappresentati come un dispetto del cosiddetto spirito del mondo ecc.), a un potere che è diventato sempre più smisurato e che in ultima istanza si rivela come *mercato mondiale*”¹².

L’accento di Vinci si pone proprio sull’estraneità di questo potere che, subendo un processo di autonomizzazione, diventa una seconda natura matrigna la quale domina gli individui, di cui si è perso il controllo e che soprattutto solo una forma teorica non contemplativa ma che rinvii alla prassi può rovesciare: affermare allora che tale trasforma-

⁹ K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, Editori Riuniti, Roma 1949, pp. 39-40.

¹⁰ K. Marx., *L’ideologia tedesca*, op. cit., p. 24. A p. 41 l’autore prosegue affermando che “il lavoro è qui ancora una volta la cosa principale, il potere *sopra* gli individui, e fin tanto che questo esiste deve esistere la proprietà privata”.

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹² *Ibid.*, pp. 27-28.

zione pratica deve permettere agli individui di riprendere in loro potere lo scambio, la produzione e i loro rapporti significa, secondo Vinci, valorizzare l'individuo senza i rischi di conseguenze individualistiche, nella misura in cui tale processo di liberazione è inserito all'interno di una prospettiva in cui il singolo io estrinseca un'attività cosciente in accordo all'interno di un noi. E' possibile allora individuare una teoria del potere in Marx come "teoria del potere sociale estraniato" nel suo versante critico, in quanto la denuncia marxiana si rivolge aspramente nei riguardi di un potere, che pur avendo la sua genesi nell'interazione fra gli individui, si fa autonomo e indipendente a causa degli interessi privati degli individui e dell'assenza di un'organizzazione cosciente delle finalità individuali.

Il tema su cui si è posto l'accento nell'*Ideologia tedesca* è riscontrabile anche nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, dove Marx insiste sullo scarto che si produce tra gli scopi particolari della volontà cosciente degli individui e la totalità del processo che risulta un "potere sociale estraneo che li sovrasta"¹³. Tuttavia tale opera introduce un elemento significativo quando chiama in causa il capitale come elemento antagonista che si erge di fronte all'operaio, spostando in tal modo l'accento dal mercato e dai produttori privati indipendenti, ovvero dalla circolazione attraverso lo scambio, alla produzione e al lavoro sotto il capitale.

Elemento comune all'*Ideologia tedesca* e al *Capitale*, su cui Vinci si è concentrato a lungo nel corso della sua esposizione, è il metodo dell'esposizione, che Marx definisce *Darstellung* in continuità con una tradizione inaugurata da Hegel, laddove tale termine era posto in opposizione a forme inadeguate di sapere quali le *Vorstellungen*. La *Darstellung* marxiana costituisce perciò quella forma di sapere reale contrapposta tanto agli ideologi filosofi utopici quanto all'economia classica e volgare, il cui carattere specifico consiste nel mostrare il processo genetico del sorgere delle categorie: se le forme, nella pluralità in cui queste vengono discusse da Marx (forma merce, forma denaro ecc.), tendono a presentarsi come autonome, occultando la propria origine, il sapere delle forme intende mostrare il loro *Entstand*, la loro scaturigine, proprio per inserire l'oggetto entro quel tessuto di legami che soli ne permettono la reale comprensione¹⁴. In questa prospettiva la *Darstellung* coincide allora a tutti gli effetti con quello che si definisce materialismo storico; tuttavia tale sapere reale che, nelle intenzioni di Marx rappresenta una vera e propria cesura rispetto al pensiero filosofico, mostra un motivo proprio di quella filosofia da cui si voleva uscire, riproponendone, anche se rovesciato, il metodo e il procedere argomentativo.

Nella seconda parte del seminario l'attenzione si è rivolta principalmente alla merce, concetto che permette a Marx di mostrare la contraddizione ad essa immanente fra il contenuto e la forma, vale a dire anche fra universalità e particolarità. Proprio in quanto più piccola cellula della società borghese, la merce nasconde infatti una duplice natura: se da un lato essa ha un'esistenza fisico-naturale, la quale la rende un oggetto specifico, in quanto tale particolare e con caratteristiche proprie e differenti, dall'altro essa ha in sé un aspetto sociale, nella misura in cui è concrezione di valore e come tale ha qualcosa di comune a tutte le altre merci¹⁵. La merce presenta così un arcano da cui Marx prende le mosse, poiché essa è quella forma iniziale che permette di indagare e svelare ciò che dietro di lei si nasconde. Si può affermare perciò che anche in questo caso Marx proceda hegelianamente: prendendo le mosse dal risultato mostra come questo sia astratto se è separato da quel processo che lo produce, se non è colto alla luce di quel presupposto ultimo

¹³ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 151.

¹⁴ Vedi K. Marx, *Ideologia tedesca*, op. cit., pp. 7-8 e p. 14 e segg. Vedi inoltre il poscritto alla seconda edizione in Vedi K. Marx, *Il Capitale*, Einaudi Editore, Torino 1975, libro I, in particolare pp. 17-19. Si sottolinea tuttavia che la traduzione italiana dell'*Ideologia* non rende conto di tale distinzione fra *Vorstellung* e *Darstellung*, traducendo quest'ultima con "rappresentazione".

¹⁵ Vedi K. Marx, *Il Capitale*, op. cit., pp. 43-102, in particolare pp. 43-50.

che solo ne determina l'origine e senza il quale non potrebbe esistere, ma a cui da un punto di vista espositivo si deve arrivare. Si parte dalla merce per risalire allo scambio e infine alla produzione, anche se è solo quest'ultima che genera la merce e le fornisce quei caratteri che ci appaiono evidenti immediatamente. Se allora la merce è il *primum* da cui partire proprio per la sua immediatezza di cui si fa esperienza quotidianamente, il movimento della *Darstellung* permette di vederla come il risultato di un determinato modo di produzione. Il percorso di Marx intende anche in questo caso mostrare come ciò che sembra autonomo, la merce, è il risultato di un processo di autonomizzazione che può essere spiegato come forma fenomenica di ciò che invece ha origine entro la sfera della produzione: quel nesso circolazione-produzione che veniva affrontato nell'*Ideologia* in senso diacronico, viene mostrato nel *Capitale* nella sua unità teorica. Procedere dalla forma più immediata per mostrare come essa sia un risultato significa per Marx indicare come la produzione sia ciò che comanda la circolazione, in quanto lo scambio, atto più semplice della società borghese, costituisce quell'apparenza che nasconde il *Kerngestalt*, il nucleo profondo del capitalismo, ovvero il comando del capitale sul lavoro vivo, che avviene nella produzione e che, soffermandosi solo sulla circolazione, non si ha modo di vedere.

La merce allora, pur sembrando una "cosa triviale" e ovvia, contiene un elemento teologico metafisico, rappresentato proprio da un nesso sociale che viene occultato¹⁶. In questo senso nell'ipotesi interpretativa di Vinci, comune all'*Ideologia tedesca* e al *Capitale* è proprio questo *Schein*, che nel caso della merce significa che uno specifico rapporto sociale appare come proprietà delle cose, che le cose appaiono dotate di proprietà sociali. La stessa dinamica che nell'*Ideologia tedesca* è stata mostrata a proposito delle idee e delle forme di coscienza viene qui illustrata a proposito delle merci, dal momento che in entrambi i casi si registra un rovesciamento dell'oggettivo nel soggettivo, dell'umano nel cosale, infine una forma di estraniamento. Nel *Capitale* viene così mostrato un nesso tra feticismo e reificazione, perché, se nel primo caso le cose esprimono qualcosa di soprainsensibile, nel secondo le relazioni sociali diventano cose: in entrambi i casi si produce una separazione e un'autonomizzazione di ciò che invece è proprio degli uomini. Tale rapporto riflette un antagonismo che si genera già tra il lato sociale e il lato fisico e che ha come ragione strutturale interna il fatto che la produzione non è indirizzata a fornire valori d'uso, cioè beni dotati di qualità atte a soddisfare bisogni dell'uomo, ma piuttosto a provvedere ad accumulare valore, ovvero quella ricchezza astratta, di cui il valore di scambio rappresenta all'interno della circolazione la forma fenomenica. L'analisi marxiana intende perciò mostrare come il processo produttivo abbia come unico obiettivo allargare sistematicamente le proprie basi quantitative e sia interessato esclusivamente a favorire la propria sistematica espansione, cosicché risulti chiaro come l'accumulazione originaria non sia solo il punto di partenza del capitalismo ma il *telos* a cui è essa è allo stesso modo finalizzata¹⁷. Se come afferma Napoleoni tale esigenza di una riproduzione costante provoca una diversificazione meramente artificiale dei bisogni umani, l'attenzione deve rivolgersi non tanto ai momenti di circolazione o distribuzione, quanto soprattutto alla produzione, all'offerta che viene presentata.

La ricostruzione di Vinci si è soffermata infine su un tema nevralgico del *Capitale*, ovvero su quel tipo di merce particolare costituita dalla forza lavoro, perché è proprio grazie ad essa che si costituisce il capitale come processo di valorizzazione, il quale si rafforza attraverso lo sfruttamento di plusvalore, la quantità di lavoro erogata dall'uomo e superiore al valore corrispondente ai mezzi di sussistenza del lavoratore¹⁸. Per questo Vinci propone come definizione per intendere il capitale il fatto di essere un "rapporto sociale" tra il lavoratore salariato e il possessore dei mezzi di produzione, che consiste di determinati contenuti storico-sociali. La natura di tale relazione presuppone un rapporto

¹⁶ *Ibidem.*, p. 86.

¹⁷ *Ibidem.*, pp. 879-938.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 57, p. 89 e p. 255 e segg.

fra capitale e lavoro che si presenta sia di fatto consonante, in quanto è grazie a quest'ultimo che il capitale si espande, si accumula e si valorizza, è cioè il lavoro la fonte ultima della ricchezza del capitale, ma che risulta però anche evidentemente antagonista in quanto il capitale si sostiene grazie allo sfruttamento. Il paradosso si produce allora proprio perché il capitalismo presuppone che gli uomini siano liberi e uguali, ovvero che sia una libera scelta del lavoratore di vendersi sul mercato, nonostante o potremmo dire proprio grazie all'avallo di quell'"eden" che sono i diritti dell'uomo, che nulla possono di fronte al capitale. Quest'ultimo si afferma come soggetto prepotente del processo di produzione e si presenta nella ricostruzione marxiana come una totalità chiusa, un intero che tende assorbire e inglobare dentro di sé il lavoro vivo. Tali riflessioni possono essere feconde allora anche in un'ottica che guardi al presente e alle cause e agli effetti della crisi sistemica nella quale ci troviamo: secondo la tesi presentata da Vinci, è possibile infatti affermare in primo luogo che la finanziarizzazione dell'economia non è un esito imprevisto e accidentale del capitalismo, ma una sua fase di sviluppo presente fin dalle origini in quanto parte integrante di quel processo di valorizzazione del valore, in secondo luogo che l'effetto di tali dinamiche si concretizza nella spinta al controllo sui lavoratori nel luogo di produzione, come momento decisivo nel processo del capitale. Il rapporto fra saggio di profitto e saggio di plusvalore conduce a implementare l'erogazione del lavoro vivo in eccesso rispetto al valore del lavoro, perché è il lavoro, a differenza del capitale costante, a rappresentare una contro spinta alla crisi: nonostante infatti la tendenza strutturale del capitalismo sia aumentare l'uso della tecnica, l'effetto che questo produce è alterare la composizione organica del capitale, comportando in tal modo l'abbassamento del saggio di profitto e richiedendo contemporaneamente un perpetuarsi della pressione sul lavoro vivo, sui lavoratori quali produttori di valore. In questo senso secondo Vinci il meccanismo su cui si basa il capitale è rimasto invariato e, anche se un periodo di crisi comporta la "sussunzione reale del lavoratore" sotto il processo finanziario, le dinamiche dipendono dall'antagonismo entro i processi di valorizzazione e dal posizionamento della classe lavoratrice entro la sfera di produzione. Se è il conflitto che determina il salario reale della classe lavoratrice, la partita si gioca nell'organizzazione del lavoro e nella sussunzione del lavoro alla finanza attraverso il processo di precarizzazione, rivelando in tal modo come l'obiettivo del capitale di essere soggetto autosufficiente e totalità chiusa non possa mai realizzarsi fino in fondo, ma debba sempre fare i conti con la forza lavoro quale sua componente necessaria ma non pienamente dominabile.

Ne consegue che il lavoro si afferma come un tema centrale, in quanto tale concetto scardina nella considerazione marxiana la distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis*, venendo così a presentarsi come attività che reca in sé il proprio fine ed è perciò al contempo espressione di manifestazione vitale e della realizzazione di sé del lavoratore¹⁹. E' evidente come tale posizione abbia una chiara matrice nel pensiero hegeliano e in particolare nella *Fenomenologia dello Spirito*: sebbene infatti Marx sia molto netto e radicale nelle critiche avanzate nei confronti del suo predecessore, rimproverandolo in primo luogo di equiparare l'essere umano all'autocoscienza²⁰, non può contemporaneamente non riconoscergli il merito di aver concepito "l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione", riuscendo in tal modo a cogliere l'essenza del lavoro e a concepire l'uomo oggettivo, risultato del suo proprio lavoro²¹. Tali annotazioni coinvolgono un discorso più ampio in cui l'uomo è descritto come libero individuo sociale, essere umano e reale che porta con sé la sua appartenenza ad una specie, tanto che il processo di individuazione

¹⁹ La distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis* viene così descritta nell'*Etica Nicomachea*, 6, 11, 40b: "Il fine della produzione (*poiesis*) è diverso dalla produzione stessa, quella della *praxis* non lo è. Agire bene è se stesso un fine".

²⁰ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, Einaudi, Torino 2004, p. 160.

²¹ *Ibidem.*, p. 158. Vedi anche p. 160 e segg.

non può mai essere scisso dalle caratteristiche di ente naturale generico, *Gattungswesen*, e come tale egli “si deve attuare e confermare tanto nel suo essere che nel suo sapere”²².

La ricostruzione di Vinci ha consistito allora nel mostrare come la concezione marxiana dell'uomo, quale ente che si manifesta e si attua attraverso il lavoro, può essere illuminata dal confronto con il movimento hegeliano del passaggio dall'in sé al per sé, intendendo l'in sé come potenza in senso aristotelico che attraverso Hegel giungerebbe a permeare anche il pensiero marxiano nei termini di una potenza della prassi. L'operazione di Vinci consiste perciò nell'intendere l'in sé hegeliano come unità di potenza e possibilità, secondo una concezione antimegarica della potenza, per cui essa non solo non esiste solo nell'atto ma soprattutto non si esaurisce in esso, cosicché essa può arrivare a dispiegare tutte le proprie potenzialità, ma può contemporaneamente rischiare di non giungere al proprio compimento: se la sostanza in Hegel è il puro pensiero che deve rendersi effettuale e concretizzarsi, farsi altro fino a diventare soggetto, la realtà è in sé priva di consapevolezza e deve arrivare a divenire trasparente a se stessa. Tale processo mostra un passaggio dalla certezza alla verità (o viceversa) che può non realizzarsi, non giungere a effettualità, subire cioè interruzioni, perversioni e aporie, come mostrano numerose figure hegeliane, prima fra tutte l'anima bella, proprio perché il movimento di dispiegamento dall'in sé al per sé contiene in sé la possibilità della scacco. L'individuo marxiano allora, mostrando nonostante tutto la sua filiazione dall'autocoscienza hegeliana, è cooriginariamente potenza e impotenza, possibilità di realizzazione di se stesso, ma proprio per questo irrequietezza, continua necessità di superamento dei limiti propri e di quelli che provengono dalla natura e dalla dipendenza dagli altri. Tale binomio potenza-atto può allora trovare una declinazione non solo in termini antropologici, ma anche in termini politici, laddove presenta un rinvio alla prassi e all'azione e può offrire un'espressione del potere in termini positivi. Il potere incarnato in un soggetto collettivo può infatti esprimere un'idea di sovranità aperta – come secondo Vinci è rinvenibile in tutto il pensiero marxiano nonostante le diverse posizioni politiche espresse dall'autore – secondo la quale il potere costituente non si esaurisce nel potere costituito, così come il pensiero del giovane Hegel aveva affermato nella sua critica alla positività e ai processi di istituzionalizzazione. In questa prospettiva il testo di Marx dedicato alla Comune esibisce in maniera chiara come tale forma politica sia stata espansiva e non repressiva; rompendo l'asservimento sociale ed emancipando il lavoro, la Comune ha riassorbito lo stato entro il corpo sociale, presentandosi così come “creazione di un possibile”²³, potenza che resta tale e deassolutizza tutte le forme determinate reali che sono state attuate e che pertanto può essere recuperata a monte di tutte le fallimentari realizzazioni dei socialismi reali nel secolo scorso.

In un'epoca in cui si assiste allo sviluppo della tecnica e della sempre maggiore mondializzazione dell'economia e in cui si registra l'affermarsi di un capitalismo assoluto, che ingloba ogni sfera del mondo della vita entro il capitale, l'umanità deve ripensare l'attività umana e il modo del suo socializzarsi, riscoprendo quelle proprie possibilità che ancora possono esser possibili.

II

Pier Paolo Portinaro (Università degli Studi di Torino) ***Logo-politica: ovvero come il potere deforma il linguaggio***

Il titolo dell'intervento indica fin da subito il tema messo in questione dal professor Portinaro nel corso del seminario, ovvero la possibilità di avanzare un paradigma costitui-

²² *Ibidem.*, pp. 163-165.

²³ Vedi A. Badiou, *La comune di Parigi*, Cronopio, Napoli 2004. Nonostante Vinci non condivida le posizioni dell'autore, ha adottato l'espressione presente nel testo secondo la quale la comune non avrebbe realizzato un possibile, ma lo avrebbe creato.

to intorno al concetto di *logos*, che permetta di cogliere, seppure all'interno di fili che si dipanano su diversi piani e in molteplici direzioni, quel tessuto unitario che nella storia della filosofia è stato costituito dall'intricata relazione tra linguaggio e potere. L'espressione logo-politica ha pertanto un implicito termine di riferimento costituito dal discorso portato avanti dalla biopolitica, che si è negli ultimi anni affermato come dominante, divenendo onnipresente e sempre più pervasivo. La relazione di Portinaro ha inteso individuare quindi un possibile *alter ego* della biopolitica, il cui scopo, senza avere la pretesa di risultare alternativo o di per sé necessariamente coerente, è stato quello di mostrare un altro percorso possibile, attraverso suggestioni che hanno permesso di mostrare allo stesso tempo l'ambivalenza e la centralità che il binomio linguaggio-potere ha rivestito nella storia del pensiero occidentale.

Nonostante la biopolitica sembri avere un passato recente, dal momento che si è affermata nell'ultimo secolo, anche, come sottolinea Portinaro, a seguito dello *choc* culturale costituito dai regimi totalitari, essa affonda le sue radici in epoche molto più lontane. Andando infatti a ritroso nel tempo è possibile indicare numerosi suoi antecedenti: primo fra tutti l'opera di Platone, *Le Leggi*, che possono essere considerate come un laboratorio biopolitico in quanto, proprio affrontando il tema delle norme giuridiche, finiscono per scavare l'"oltre" del diritto, ciò che è sottostante al paradigma giuridico, quel residuo opaco che è un tema privilegiato dalla biopolitica contemporanea, dal momento che rappresenta un aspetto rimosso all'interno del dibattito sui diritti umani fondamentali. Ulteriori esempi di riflessioni di matrice biopolitica *ante litteram* possono essere ravvisati nel filone letterario-filosofico dell'utopia, che, prendendo le mosse da Moro e Campanella, giunge fino alle distopie del XX secolo, laddove vengono esplorate forme di controllo della popolazione, tecniche di controllo sociale e razionalizzazione di condotte di vita.

Mentre allora la biopolitica si rivolge alla nuda vita in quanto *Zoé*, scandagliare il suo possibile altro nei termini di un filone logo-politico, significa ripartire da un concetto di vita nei termini di *Bios*. Aristotele viene riconosciuto perciò come padre putativo di tale paradigma che, sebbene poliedrico e sfuggente, non può non trovare la sua *arché* nel filosofo greco. Portinaro individua quindi una prima tradizione, che nella ricostruzione del relatore potrebbe essere considerata la principale, la quale, secondo una linea genetica ascendente, vede come suoi autori di riferimento Habermas, Arendt e risale appunto fino ad Aristotele. Lo Stagirita getta in questa prospettiva le fondamenta per una tradizione che continua a evolversi fino al dibattito contemporaneo, nella misura in cui dichiara nella *Politica* che l'uomo è *zoon politikon* e *zoon logon echon*, ovvero animale sociale che dispone del *logos* nella duplice accezione di linguaggio e ragione e che vive in comunità all'interno di un insieme di rapporti strutturati e organizzati. Durante il secolo scorso tale modello viene riattualizzato dalla riflessione arendtiana, in particolare in *Vita activa*, secondo la quale la politica è tale solo quando si ha a che fare con la pluralità degli uomini, perché si manifesta nell'agire e nel parlare insieme: se l'individuo in quanto tale è apolitico, la dimensione collettiva genera lo spazio della relazionalità, un "infra" in cui si innesta la sfera pubblica e in cui il potere si dispiega in una dimensione orizzontale. Il terzo e ultimo tassello in questo percorso ricostruito da Portinaro è infine rappresentato da Habermas, il quale, pur all'interno di suggestioni weberiane e luhmaniane, declina, già a partire dagli anni settanta e in particolare in *Teoria dell'agire comunicativo* e in *Fatti e norme*, quel concetto di potere orizzontale arendtiano nella nozione di agire comunicativo, su cui fonda la nozione di parità partecipativa e l'etica della democrazia, tematizzando quel *logos* aristotelico come atto linguistico dotato di pretese di validità.

Tuttavia la dimensione del discorso non può risolversi in questa visione irenica e pacificata, dal momento che l'agire comunicativo è sempre anche intrecciato all'agire strategico, in cui il linguaggio gioca un ruolo di primo piano. Secondo questa genealogia che prosegue per distinzioni schematiche e per classificazioni a volte rigide, con il principale obiettivo di individuare possibili percorsi di riflessione teorica, si apre allora un'ulteriore tradizione costituita dalla dimensione retorica e dall'uso manipolatorio e mistificatorio

del linguaggio e dal suo possibile utilizzo ai fini della propaganda e del consenso. Tale corrente vede come suoi antesignani i sofisti per proseguire fino ai nostri giorni con Foucault, il quale ha incentrato tutti i suoi studi indagando come l'ordine del discorso si muova attraverso procedure di esclusione. Anche in questo caso tuttavia sembra rilevante sottolineare come tale branca abbia in Aristotele un portavoce significativo, dal momento che è colui che distingue tra la retorica deliberativa, quella giudiziaria e infine l'epidittica. In questa prospettiva Portinaro evidenzia che l'uso strategico del linguaggio coinvolge tutte e tre le forme aristoteliche. Se questo risulta più evidente nel caso della retorica deliberativa e giudiziaria, in quanto forme di utilizzazione e manipolazione del linguaggio tese alla persuasione e al successo, non è da sottovalutare come un elemento comune riguardi anche l'epidittica: in quanto arte tesa a tramandare contenuti e valori riconosciuti e condivisi dalla comunità dei parlanti, essa stabilisce ugualmente confini netti fra i membri di tale collettività e coloro che ne sono esclusi, che per questo non possono accedervi né tanto meno prender parola e quindi prenderne parte.

La questione del rapporto fra ragione, linguaggio e natura umana è allora così molto più pervasiva che ad un primo sguardo, in quanto mostra come il linguaggio non risulti neutro, ma abbia una tendenza costitutiva alla deformazione e alla persuasione nella misura in cui ha a sempre a che fare con le passioni, con la lotta, la ricerca di onore e di riconoscimento. In questo senso allora Portinaro opera un riferimento ad autori che, seppur molto distanti fra loro, possono essere ugualmente accolti entro un ambito che può essere definito realistico: da un parte infatti Tucidide nelle *Storie* illustra una fenomenologia della guerra civile, evidenziando il ruolo che giocano le componenti simboliche, dall'altra Hobbes afferma nel *De Cive* come la lingua umana "sia una tromba di guerra e seduzione", confermandosi come capostipite di una corrente antitetica al paradigma aristotelico. La ricostruzione di Portinaro prosegue quindi suggerendo una possibile storia della sofistica moderna, quale sottofilone interno alla storia della logo-politica. I riferimenti risulterebbero in questo caso tre: in primo luogo la dottrina baconiana degli idola, in secondo luogo la teoria benthamiana dei sofismi, che avrebbe una discendenza diretta dal primo, e infine la concezione paretiana dei residui e delle derivazioni, che secondo Portinaro è probabile abbia ricevuto un'influenza dalle tesi di Bentham.

Infine all'interno di questo sfilacciato paradigma logo-politico una porzione consistente, sia per quantità che per rilevanza, è individuabile nei romanzi utopico/distopici. Se la tradizione inaugurata da Moro e Campanella era stata indicata da Portinaro come progenitrice di temi biopolitici, essa ritorna anche all'interno del paradigma logo-politico, dal momento che chiama in causa la questione dell'uso del linguaggio e del ruolo significativo ricoperto dalla sua falsificazione ad uso della propaganda. In questa prospettiva può esser sufficiente citare *1984* di Orwell per mostrare come all'interno della finzione del romanzo venga messa in atto dal "Ministero della Verità" di Oceania una strategia finalizzata all'invenzione di una neolingua il cui obiettivo consiste in realtà nella distruzione delle parole, nella demonizzazione del nemico e infine nel controllo delle opinioni e del dissenso. La possibilità di un uso perverso del linguaggio, che in quanto tale non risulta perciò mai neutro, ma sempre permeato dal potere, porta con sé il tema, ampiamente sviluppato *in primis* da Marx, della falsa coscienza e quindi dell'ideologia come potere della classe dominante.

La relazione di Portinaro ha mostrato efficacemente come la relazione fra linguaggio e potere sia tanto delicata e spinosa quanto rilevante e decisiva. Citando in conclusione i *Tagebuch* di Arendt, egli ha sottolineato come il dato fondamentale della condizione umana consista nella pluralità e nell'ambivalenza che alberga all'interno del *logos*, il quale deve essere custodito come un bene prezioso, nonostante sia in parte anche la causa della nostra vulnerabilità e fragilità. Se infatti il *logos* distingue e discrimina già solo per la sua capacità di poter indicare, è nel potere di assegnare i nomi alle cose che si riconosce quel primo atto adamitico che contraddistingue l'individuo come essere umano.

