

**Quarto ciclo del Seminario**

**“LINGUAGGIO E POTERE”**

*Relazione di Claudio Valerio Vettrano*

**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*

#### 1. *Marx critico dell'estraneazione capitalistica*

Il tema delle due giornate del seminario tenuto dal professor Vinci verte sul rapporto tra linguaggio e potere in Marx. Un linguaggio inteso da Marx, in continuità con la filosofia hegeliana, “coscienza dialogica”, dialogo dell'uomo con il proprio sé e del proprio sé con la natura oggettiva che lo circonda. Una posizione questa che Marx analizza fin dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e che conserverà per tutta la sua opera.

Un pensiero “aperto” e critico che Marx elabora a partire dalla influenza della poliedricità dell'idealismo tedesco e in particolar modo dalla critica radicale alla sinistra hegeliana di cui faceva parte. Una critica che verte principalmente, ma non solo, sulla nozione di ideologia.

La rivoluzione copernicana di Marx risiede proprio nel rovesciare totalmente i termini della questione. Non bisogna partire dalla mente degli uomini, dalle loro idee, dal concetto che essi si fanno del mondo e della realtà in cui vivono, ma occorre partire dalla base materiale della produzione della ricchezza in una data epoca, studiare le leggi di funzionamento della società, analizzare le modalità con cui gli uomini lavorando trasformano se stessi e la natura, per cogliere dialetticamente le rappresentazioni intellettuali, le ideologie, i modi pensare e di agire degli uomini stessi. Partire cioè dai rapporti sociali di produzione per arrivare alla mente, ai caratteri, al linguaggio, alle forme del potere, alle modalità di relazione, alla psicologia dell'uomo storico.

In questo modo è possibile, senza rimanere impigliati nelle maglie dell'autocoscienza hegeliana, comprendere come lo sviluppo del mercato mondiale e della divisione del lavoro produca negli uomini la scissione ideologica tra sé e il proprio lavoro, tra sé e la propria natura e dunque tra sé e gli altri uomini. Una scissione alienante e reificante (l'uomo si fa cosa e le cose assumono qualità umane) che alimenta nell'uomo quel processo di autonomizzazione, di ipostatizzazione, direbbe della Volpe, del particolare dall'universale, dell'individuale dal collettivo, che occorre ricomporre, rimettere “sulla testa”, dopo essere stato per millenni capovolto. Occorre cioè capire che questa scissione, apparentemente percettiva ed empirica, è in realtà il prodotto di un processo storico concreto. Come dirà Marx, le ideologie, ovvero la visione feticistica della realtà (lo scindersi della parte dal tutto che la determina per porsi al di sopra di esso nel rappresentarne l'essenza assoluta ed eterna) sono una vera e propria forza materiale, aventi valenza ed influenza sociale. *L'ideologia tedesca* è l'opera in cui Marx ed Engels compiono il famoso parricidio (“mancato” secondo Finelli), non solo nei confronti dell'hegelismo o dell'idealismo tedesco in generale, ma nei confronti di tutto il pensiero filosofico fino ad allora prodotto. È il momento più alto del pensiero di tutti i tempi. Finalmente si è in grado, grazie allo sviluppo inarrestabile del capitalismo e alla “socializzazione della società”, come dirà Marx nei *Grundrisse*, di descrivere la realtà attraverso la realtà, il movimento reale attraverso la sua autocoscienza materiale incarnata da Marx ed Engels. Analizzare e dare conto della potenza *estraniante* dello scambio capitalistico attraverso la leva universale del

denaro, senza incappare nella mitologia ingenua del divenire necessario dello Spirito del mondo.

Un rovesciamento, per la prima volta nella storia del pensiero, che parte dalla *praxis* concreta degli uomini e ritorna ad essa, che pone in un soggetto storico determinato, il salariato, come cellula rivoluzionaria del sistema vigente, la prospettiva del mondo superiore *ad venire*: il comunismo.

Un rovesciamento che suscitò uno scandalo che dura fino ai nostri giorni, in quanto si basa sulla valorizzazione delle infinite capacità dell'individuo storico<sup>1</sup> e sulla dialettica dell'*Aufhebung* (che Marx riprende da Hegel), cioè il trapassare conservando, costruire il nuovo mantenendo ciò che di buono c'è nel passato, quel passato (ormai reazionario) che ha tuttavia permesso al nuovo, "al già non ancora" di essere pensato e realizzato. Insomma, la liberazione dell'uomo e con esso di tutta l'umanità come *processo oggettivo*, posto dalla società e risolvibile all'interno della stessa. In questo senso, in Marx crisi, come nell'alfabeto cinese, significa opportunità.

Entrando nella relazione specifica tra linguaggio e potere risulta evidente, soprattutto dalla lettura attenta di alcuni decisivi passi dei *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*<sup>2</sup>, che la teoria del potere in Marx si configura come il processo produttivo del capitale come valore che si valorizza, come potere sociale *estraneo* all'individuo; un potere che ipostatizza l'uomo, lo atomizza, lo rende incapace di comprenderne la totalità estraniante, la dialettica delle forze in campo, i suoi veri interessi, la sua vitale spinta all'emancipazione, il suo ritorno organico alla natura. Il capitale come rapporto sociale determinato, avente una precisa costellazione politica e ideologica, si erge come una potenza *estranea*, un moloch mitologico intoccabile, un potere ramificato che sebbene sia prodotto dall'organizzazione sociale del lavoro che impiega miliardi di uomini in tutto il mondo *alle stesse condizioni*, ai medesimi rapporti di classe, sfugge ad essi. Atomi di un organismo di cui sentono di non fare parte.

Ciò ci fa capire come per Vinci non vi sia in Marx un'antropologia come mero fondamento di una prassi trasformatrice. Il bisogno di edificare un'idea di uomo come base dell'azione rivoluzionaria. In questo modo si scivolerebbe regressivamente verso una filosofia della storia a-priori basata sul concetto "idealistico" di natura umana.

Viceversa Vinci ci fa vedere come Marx, fin dai *Manoscritti del 1844*, non costruisca il suo impianto teorico a partire dal concetto di uomo come ente naturale generico, ma analizzi la condizione umana come prodotto di una relazione sociale basata sullo scambio, sul denaro come equivalente generale della compravendita, del produrre per scambiare e non tanto e non solo per l'usare un determinato strumento per una determinata funzione<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. su questo, il ruolo centrale della valorizzazione delle capacità e dei meriti dell'uomo, nella definizione della democrazia sociale post-borghese che della Volpe mutua dalla democrazia popolare diretta di Rousseau e che pone come base della democrazia progressiva di stampo togliattiano. Cfr. su questo Mario Alcaro, *Dell'evolpismo e nuova sinistra*, Dedalo, Bari 1977.

<sup>2</sup> D'ora in poi *Grundrisse*.

<sup>3</sup> In questo senso per Marx il capitalismo è anti-naturalistico, perché produce non per gli usi, ma per lo scambio determinato attraverso precise modalità di questi previo denaro. Il fine di tutto il processo è il profitto. Un valore maggiore rispetto a quello investito in partenza. Questa è il capitale come valore iniziale che si valorizza, cioè produce nello scambio un profitto. Si passa cioè da M-D-M' a D-M-D'. Un processo circolare ininterrotto, divenuto in duecento anni globale. Un pro-

Ma qui si apre la seconda parte del discorso di Vinci. Mostrare come all'interno della definizione di lavoro in Marx si possa decriptare, alla luce delle immani e inedite trasformazioni dell'oggi, la realizzazione dell'uomo, dell'in sé umano. Un'operazione evidentemente incomprensibile senza passare per l'apporto hegeliano.

Per Vinci, Marx interpreta il lavoro come *poiesis*, attività pratica che si proietta all'esterno, al di fuori di sé. Un'attività molto diversa dalla *praxis* che viceversa trova il suo fine immediato in sé.

Una distinzione che troviamo già nel Libro VI dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, in cui la *poiesis* è un produrre che non si esaurisce nel suo agire determinato, ma va oltre. La *praxis* viceversa non è altro che la sintesi preordinata di agire e produrre, in cui l'agire bene, correttamente, implica già il fine della propria azione. Un fare dunque che è già un produrre; è il produrre stesso.

Ciò è decisivo per capire come Marx, interpretando la *poiesis* a partire dalla *praxis*, ci dia una definizione del lavoro come manifestazione vitale dell'uomo e come questa definizione racchiuda e valorizzi al massimo grado il tema della sua concreta realizzazione.

In questo Marx ed Hegel si toccano. Marx interpreta la *Fenomenologia dello Spirito* come il luogo di nascita della filosofia hegeliana. Grazie alla dialettica della negatività, che scandalizzò i suoi corifei dottrinari per la sua fluidità "anarchica" (come ebbe a dire nel Poscritto alla seconda edizione del *Capitale*), all'autoprodursi dell'uomo come un processo storico, all'oggettivarsi come sforzo, Hegel riuscì a contrapporre l'uomo come risultato del proprio lavoro. Il lavoro dunque non solo come "manifestazione" vitale dell'uomo, ma come attività pratica attraverso cui l'uomo "si mette al mondo", si sente parte integrante di esso, lo considera suo perché lo riproduce attraverso la propria fatica, il proprio ingegno. L'uomo è tale in quanto si rapporta alla natura trasformandola con il proprio lavoro, socialmente definito ed organizzato<sup>4</sup>.

L'obiettivo epistemologico di Vinci risulta chiaro. Dimostrare come questo "mettersi al mondo dell'uomo", il suo autorealizzarsi attraverso il lavoro, sia niente meno che la ripresa del tema hegeliano del passaggio dall'in sé al per sé, e come la tanto ribadita realizzazione di sé dell'uomo nel lavoro emancipato dalla valorizzazione del valore operata su scala globale dal capitale, non sia altro che il passaggio dalla potenza del pensiero di cui parla Hegel alla potenza della prassi di cui parla Marx.

La centralità dell'apporto hegeliano alla discussione sta nel fatto che il filosofo di Stoccarda descrive un in sé come *potenza, unità* dialettica di potenza e possibilità avente una precisa posizione anti-meganica. Di contro ai meganici che risol-

---

cesso che parte dalla produzione materiale della ricchezza sociale e investe tutta la sfera esistenziale, ideologica, psicologica e potremmo dire biologica dell'uomo. Un processo in cui gli uomini si sentono sì estranei, ma allo stesso tempo inghiottiti, proiettati inconsciamente, in cui si rappresentano e si "realizzano". A questo proposito sarebbe molto interessante approfondire le tesi sul capitalismo "simbolico-cognitivo" già delineato così efficacemente da Gramsci nel suo saggio *Americanismo e fordismo* e le tesi di Marcuse sul "realizzarsi" dell'uomo contemporaneo nella sua stessa esistenza-essenza alienata.

<sup>4</sup> Sarebbe interessante analizzare qui i rapporti tra l'analisi hegeliana e l'economia politica inglese, in particolare Adam Smith, sul ruolo del mercato, delle corporazioni e delle guerre come espansione e "respiro" dell'accumulazione capitalistica, come sfogo alle sue strutturali contraddizioni, anticipando quasi le tesi di Rosa Luxemburg.

vevano pigramente la potenza nell'atto, Hegel elabora un'idea di potenza che non si esaurisce nell'atto. L'in sé esiste come *possibilità*, come una presenza che può come *può non* dispiegarsi nel suo farsi atto. Questo dicasi per tutti i concetti e le categorie fondamentali del pensiero hegeliano. Come ad esempio l'autocoscienza che può dispiegarsi a pieno oppure no, avviluppandosi nelle sclerosi e nel mutismo solipsista dell'anima bella.

Un altro esempio è quello della sostanza. La sostanza hegeliana è il puro pensiero che deve concretizzarsi, farsi prassi, ma allo stesso tempo è una realtà che non ha ancora piena consapevolezza di sé (come il mondo greco, che è un mondo "sostanziale", ma non ancora *pienamente* cosciente di sé).

L'in sé dunque ha una valenza binaria. È una realtà a cui manca il pensiero e un pensiero che non ha ancora una realtà. Abbiamo cioè un doppio movimento che dalla certezza arriva alla verità e dalla verità alla certezza. Un passaggio che può come *può non* realizzarsi<sup>5</sup>.

Il movimento dell'in sé nel per sé, ben descritto da Hegel nella Logica dell'essenza, va pensato attraverso le tre categorie modali della necessità, della possibilità e della realtà. La necessità che questa realizzazione, questo passare *mai esauritivo* si compia, connessa alla possibilità immanente del suo *non* compimento; il rischio, sempre presente, di perdersi in una dialettica, per così dire, in stato di arresto, in un mero riflesso (ricordiamo l'anima bella) patologico.

Tutto questa descrizione del *può non* hegeliano è decisiva per chiarire il rapporto tra passare dell'in sé nel per sé e la realizzazione umana nel lavoro in Marx. Ciò che li lega è il fatto che sia l'autocoscienza hegeliana sia l'uomo "marxiano" non sono altro che unità di potenza e possibilità; la stessa autorealizzazione dell'uomo in Marx *può de facto non* essere se cozza contro due limiti strutturali ben precisi; le forze imprevedibili della natura e la dipendenza dagli altri uomini.

Dunque, sia per Hegel sia per Marx il passaggio dalla potenza all'atto non comporta un annullamento, l'esaurirsi complessivo della potenza nell'atto, ma il suo conservarsi nell'atto come tale.

Il pensiero hegeliano, in quanto negatività incessante e inesauribile, potenza produttiva soggettiva, autocoscienza in divenire, non si esaurisce *mai* nei suoi stessi prodotti, nelle sue realizzazioni oggettive, ipotizzando uno spazio politico costantemente disomogeneo alla sua *attuabilità*; un'idea di principio attivo del pensare e dell'agire *irriducibile* alle sue formulazioni istituzionali, storico-sociali determinate.

L'affine propensione marxiana ad una sovranità "aperta" che dalle rivendicazioni sulla democrazia radicale e la centralità, per l'autodeterminazione dei popoli oppressi, delle carte costituzionali del 1843<sup>6</sup>, arriva fino alla celebrazione della Comune di Parigi del 1871 come forma esemplare del governo dei liberi produttori associati<sup>7</sup>, ci fa vedere come anche in Marx (parafrasando Toni Negri) il potere

---

<sup>5</sup> Bisogna a questo punto ricordare che il *può non* è molto diverso, se non agli antipodi, del non può. Il *può non* non è assenza di potenza, ma letteralmente una negatività tutta interna alla potenza. Una negatività insita nel moto stesso del positivo e, con esso, nella possibilità di essere come di non essere; un'energia che caratterizza l'essenza, la radice stessa di tutta la logica hegeliana, la sua forza rivoluzionaria.

<sup>6</sup> Rivendicazioni contenute fin da *La critica del diritto statale hegeliano*, Laterza, Bari 1983

<sup>7</sup> La comune come governo non meramente parlamentare, ma allo stesso tempo legislativo e di lavoro, in grado di riassorbire lo stato (come corpo estraneo e separato) nel corpo sociale. Autentico governo della classe operaia e come tale capace di emancipare il lavoro salariato e di annientare

costituente non si esaurisce *mai* nel potere costituito, e come la Comune, usando un'espressione di Badiou, "non ha realizzato un possibile ma l'ha creato", sia cioè una forma politica non repressiva, una potenza costituente *inesauribile* che resta tale *de-assolutizzando* tutte le forme storiche determinate con cui si è pensato di realizzarla<sup>8</sup>.

## 2. Il capitale come topòs del potere borghese

La seconda parte del seminario del professor Vinci verte sull'analisi del potere in Marx a partire dalla lettura della sua opera più famosa e discussa: *Il Capitale*.

Nell'introdurre la sua relazione, Vinci tiene a sottolineare non solo l'unità coerente del pensiero marxiano, criticando aspramente la netta rottura epistemologica che secondo Althusser si produrrebbe nel passaggio dal giovane al maturo Marx, ma anche il suo inalterato carattere rivoluzionario, nonostante le evidenti trasformazioni del capitalismo in questi ultimi decenni. Marx è un autore prolifico e immenso, un classico, che non ha ancora finito di darci consigli, spunti e indicazioni per muoverci e capire l'anarchia del sistema in cui viviamo<sup>9</sup>.

Il pensiero marxiano che emerge dalla lettura del Capitale è, asserisce Vinci, "un sapere delle forme", l'esposizione cioè della forma-merce, della forma-denaro e della forma-capitale. Una *Darstellung*, per usare un'espressione hegeliana, con cui Marx descrive analiticamente il sorgere e il divenire genetico delle categorie fondamentali del modo di produzione capitalistico.

Come ben sappiamo il primo volume del Capitale si apre con l'analisi della merce. La merce per Marx è la cellula originaria del sistema capitalistico. Nella merce rappresenta l'arcano del mondo borghese. La merce ha una natura intrinsecamente dialettica, in quanto condensa due cose in una. Da una parte sembra esse-

---

le basi politico-economiche dell'esistenza delle classi e quindi di ogni dominio di classe. Lo stesso Marx, durante tutta la sua vita, parlò pochissimo del comunismo e non amò mai dare ricette per il futuro, né modelli ideali di società ad venire. Questa anche la sua grande lontananza dal socialismo utopista dei vari Saint Simon, Blanqui, Fourier e Owen. Il comunismo è il movimento stesso della storia (alle volte imprevedibile, causale, accidentale), non un'idea metafisica che cala d'alto. Marx però vide nella Comune, nella lotta rivoluzionaria del proletariato parigino la forma determinata (in quella fase storica) del governo operaio, della democrazia proletaria. Un modello che servì da lezione per riannodare il filo teorico-strategico con i marxisti russi e che permise a Lenin di definire il compito dei bolscevichi in Russia e nell'Europa Occidentale. Cfr. inoltre sull'ipotesi di "deperimento" dello stato e sul comunismo come passaggio dal potere sugli uomini all'amministrazione delle cose, Giuseppe Prestipino, *Natura e società*, Editori Riuniti, Roma 1973, pp.110-137. Inoltre, per approfondire la teoria marxista dello stato come estinzione e dissacrazione nell'esperienza bolscevica elaborata da Lenin in relazione all'esperienza storica della Comune di Parigi, tutta la seconda parte dell'ottimo volume di Valentino Gerratana, *Ricerche di storia del marxismo*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pp.173-174 e sgg.

<sup>8</sup> In queste tesi di Vinci io vedo due influenze. Una è quella del negativo irriducibile di Adorno, il ricorrere ad una negatività che non si esaurisce mai nel suo essere-farsi positività. Un negativo come perenne esser altro, perenne negazione senza identità. L'altra del comunismo come *utopia concreta* in Bloch, come "già non ancora", come potenza messianica reale già attiva, operante ma ancora irrealizzata, attuale ma non attualizzabile nella fase presente, connessa in questo senso al principio speranza. Cfr. su questo l'ottimo testo di Michele Bianco, *Dialettica e speranza. Bloch interprete di Hegel*, Franco Angeli 2008.

<sup>9</sup> Su questa visione unitaria dell'opera di Marx cfr. Helmut Reichelt, *La struttura logica del concetto di Capitale in Marx*, Dedalo, Bari 1973 soprattutto l'interessante introduzione in cui il rapporto Hegel-Marx viene ben sviscerato e Roman Rosdolsky, *Genesi e struttura del Capitale di Marx*, Laterza, Bari 1971.

re una cosa ovvia, naturale, un prodotto finalizzato a un determinato uso. Ma dall'altra, al di là della sua trivialità, nasconde il suo essere determinato prodotto sociale di specifici rapporti di produzione. Questa contraddizione tra la sua natura fisico-naturale e la sua precipua dimensione sociale, il suo essere un elemento *sensibilmente sovrasensibile*, unità dialettica, come vedremo, di uso e scambio, di particolare e universale, è la contraddizione stessa che caratterizza tutto il modo di produzione capitalistico.

L'essenza dialettica della merce risulta ancora più evidente nello scambio, che lo stesso Marx interpreta come "salto mortale", l'approdo – attraverso l'adesione alle ferree leggi del mercato – alla dimensione *sociale* da parte dei produttori privati e indipendenti.

In questo contesto la natura sensibilmente sovrasensibile della merce viene allo scoperto. La merce è *sensibile* in quanto specifico valore d'uso e allo stesso tempo *sovrasensibile* (acquisendo con ciò un'aurea teologica) in quanto valore, ricchezza astratta, scambiabilità – attraverso il denaro - con un'altra merce, avente la stessa quantità di lavoro sociale cristallizzata nella sua fisicità. Da tutto ciò appare chiaro, parafrasando Marx, che il valore sociale immesso nella merce è sempre in contraddizione con le caratteristiche fisico-materiali della merce stessa. Abbiamo dunque in Marx un movimento che dalla sostanza dialettica della merce approda alle sue forme fenomeniche determinate.

Questa scissione ipostatica, che a partire dalla dialettica della merce invade l'intero modo di produzione capitalistico, viene colta benissimo da Marx nel connettere circolazione e produzione. Marx parte dalla circolazione per analizzarne il potere estraniante sul lavoro vivo, per arrivare *a strutturarne meglio l'autonomizzazione* nella dimensione produttiva del valore, all'interno di determinati rapporti di classe, motore stesso del mondo borghese<sup>10</sup>.

Un altro esempio del potere estraniante del capitale è dato dalla teoria del feticismo delle merci. Un feticismo *ipostatizzante* che abbiamo già incontrato ne *L'ideologia tedesca*, in cui le merci assumono una natura teologica occultando il proprio essere determinato prodotto sociale, apparendo *innate proprietarie* di uno specifico rapporto sociale. Qui per Marx siamo di fronte ad un rovesciamento. Un movimento che Marx analizza già nei *Manoscritti del 1844*, attraverso cui dal soggettivo si passa all'oggettivo e dall'umano al cosale, determinando quel "separarsi dell'inseparabile", quella scissione dell'uomo dalle sue stesse relazioni sociali.

Per avviarci alla conclusione nel definire la teoria del potere che emerge dal *Capitale* è necessario riprendere alcuni temi sviluppati in precedenza.

---

<sup>10</sup> Nei *Grundrisse* il legame dialettico tra circolazione e produzione sarà ancora più forte ed inscindibile. Anzi, per Marx sono le forze stesse della produzione che determinano le modalità della circolazione e dello scambio, come della distruzione e del consumo delle merci e dei prodotti, delineando l'economia borghese, la formazione economico-sociale capitalista come un organismo vivente totalizzante, in cui ogni parte-elemento si rapporta dialetticamente con tutti gli altri. Ma affinché ci sia valorizzazione deve esserci scambio. E affinché ci sia scambio è necessario che due merci possiamo relazionarsi. E per relazionarsi c'è bisogno di un elemento di unità e un altro di differenziazione. Ancora una volta ci viene in aiuto Aristotele, che Marx cita spesso nel primo volume del *Capitale*. Lo scambio può riassumersi come la contraddizione tra uguaglianza e diversità. Per scambiare qualcosa è necessario che ci sia un *quid* comune, che metta in comunicazione due elementi del tutto estranei. Nella fattispecie due distinti valori d'uso e cioè la medesima quantità di lavoro sociale immesso per produrle. Ma allo stesso tempo è necessario che si scambino due valori d'uso differenti, due diverse funzionalità, altrimenti lo scambio non avrebbe senso.

Abbiamo visto come il sistema capitalistico non faccia altro che valorizzare se stesso. Non produce valori d'uso ma valori d'uso *in quanto* valori di scambio, ricchezza astratta per acquisire un profitto, aumentare la quota di valore immessa all'inizio del processo. È un movimento circolare che sorge dall'accumulazione originaria e ritorna ad essa. In questo senso Marx parla del valore come di una oggettività spettrale, che nega cioè le specifiche qualità "naturali".

Abbiamo visto come la merce diventi "metafisica", ricchezza astratta attraverso lo scambio. Ma non bisogna mai dimenticare, asserisce Marx, il corpo fisico-materiale, socialmente determinato, della merce. Essa può essere scambiata solo in relazione *equivalente* con il corpo di un'altra merce. Una relazione *corporea* tra due "spettri".

Questo riassunto è indispensabile per introdurre più agevolmente un particolare tipo di merce, la merce uomo, la merce forza-lavoro. Quella soggettività che vende la propria capacità lavorativa in cambio di un salario, col quale riprodursi come strumento produttivo, cardine del processo di valorizzazione.

È solo attraverso la "libera" compravendita della forza lavoro all'interno del mercato<sup>11</sup>, che il capitalismo può riprodursi su scala mondiale. Ed è precisamente questa la teoria del potere che emerge dal *Capitale*. Nonostante le indubbe trasformazioni produttive e le teorie economiche, l'acutezza e la fermezza marxiana nell'analizzare la pressione costante, soprattutto in periodi di crisi attraverso l'incremento del tasso di sfruttamento<sup>12</sup>, del capitale sul lavoro vivo, così come la sua tendenza alla finanziarizzazione e alla precarizzazione (suoi elementi endogeni e non accidentali), rimane del tutto invariata ed attuale. Come rimane invariato nel tempo, al netto delle trasformazioni sociali e politiche degli ultimi decenni, l'antagonismo organizzato della classe lavoratrice come antidoto alla totalizzazione dominante del modo di produzione borghese.

---

<sup>11</sup> Una libertà ovviamente condizionata dalle situazioni oggettive in cui gli uomini storici si trovano ad operare, sancita dalle carte costituzionali "borghesi". Una condizione inedita che differenzia, assieme all'utilizzo massiccio della scienza-tecnica ai fini del massimo profitto, il rivoluzionario ed incessante mondo di produzione capitalistico rispetto alla staticità di tutte le altre forme di produzione susseguitesi nella storia. Quelle stesse carte costituzionali che Marx aveva celebrato nel 1843-1848 come la vittoria dell'autodeterminazione dei popoli oppressi dalla Restaurazione. Un dibattito questo, tra uguaglianza e disuguaglianza in Marx molto attivo oggi nel mondo anglosassone.

<sup>12</sup> Notare la differenza in Marx tra saggio di profitto e saggio di sfruttamento nel terzo volume del *Capitale*.

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

Il nesso linguaggio e potere si arricchisce di ulteriori determinazioni attraverso l'efficace e puntuale relazione del professor Portinaro.

Entrare nella dimensione critica ed epistemologica della logo-politica ci permette di criticare non solo una generica quanto astratta antropologia filosofica, ma anche di sottoporre a vaglio critico la pervasività della categoria biopolitica. Una categoria che ha avuto molta fortuna nel Novecento, a partire dalla nozione di totalitarismo elaborata da Hannah Arendt e che ha trovato, dopo il travaglio concettuale di Foucault, una netta sistemazione (sebbene assolutamente liquida ed aperta) in Giorgio Agamben e Roberto Esposito.

Una storia, quella del biopotere molto antica. Già nella teoria dei *nomoi* di Platone, intesi come capacità simultanea di nominare le cose e dargli un ordine, è già inscritta la necessità di amministrazione dei corpi individuali e sociali, è già la "vita" che sottostà al diritto. Così come nella sperimentazione magnetica ne *La città del sole* di Campanella o nella teoria delle passioni di Fourier, nella razionalizzazione – colta da Foucault e ripresa abilmente da Agamben - del vivere occidentale dettata dal monachesimo, dalla rigida scansione temporale del monastero, dall'obbligo del sacramento della confessione dopo il concilio di Trento e della pianificazione urbanistica funzionale ai mutamenti economici del XI e XII secolo, come amministrazione del verbo e gestione delle popolazioni.

Al di là della natura a-politica dell'uomo promossa da Hannah Arendt (per la quale il potere si estrinseca nelle relazioni inter-umane, *fra* gli uomini) e di un potere considerato come circolarità orizzontale che parte e ritorna alla datità umana, la proposta teorica di Habermas, che analizzare nella prassi concreta le implicazioni del nesso linguaggio-potere, sembra cogliere un processo attivo nell'attuale quotidianità. Per Habermas il logos è un atto linguistico che solleva determinate pretese di validità. Comprensibilità, verità, veridicità-sincerità, giustezza-correttezza normativa sono le sue caratteristiche fondamentali. Il suo unico limite è forse quello di distinguere agire comunicativo e agire strategico, non riuscendo a capire che l'agire comunicativo è già agire strategico. Nel dire cioè vi è già implicito l'agire.

Due sommi esempi di come il linguaggio sia diretta manifestazione di una determinata costellazione di potere e contemporaneamente venga alterato dal potere stesso, che lo utilizza per i suoi fini immanenti, sono Michel Foucault e il grande storico greco, il capostipite del realismo politico Tucidide.

La grande rivoluzione foucaultiana che a partire dallo strutturalismo francese informa di sé grande parte della riflessione degli ultimi cinquant'anni, si costruisce sulla fortunata convinzione che la *produzione* del discorso (una tema, questo della "produzione teorica", molto caro ad Althusser) proceda attraverso procedure di esclusione. L'interdetto, il nesso ragione-follia, opposizione veridicità-menzogna, sono i tre elementi centrali del biopotere come costruzione di discorsi di "verità", del sapere come potere, ancor oggi attualissima.

Il potere non esclude il linguaggio, anzi lo incarna, lo crea a sua immagine e somiglianza. L'esempio emblematico della neo-lingua del Grande Fratello orwelliano sta lì a testimoniarlo. Distruggere le parole ritenute inutili e superflue per

crearne di nuove, razionalmente affini al nuovo piano strategico del potere. Restringere sempre di più il raggio d'azione del logos, inteso in senso classico come *pensiero-parola*, per restringere la manovrabilità oggettiva del pensiero, la soggettività creativa della critica. Lo psicoreato in cui si incarna il dissenso si estinguerà perché non ci saranno più parole per esprimerlo.

Una totale subalternità del linguaggio alle necessità del potere, che emerge lampante in Tucidide. Nel terzo libro delle storie, narrando la guerra del Peloponneso, la strumentalizzazione del linguaggio, il processo di modificazione del significato stesso delle parole a fini politici e di propaganda, l'alternazione che il potere attua sul linguaggio per imporsi in relazione ai fatti concreti con cui deve fare i conti risultano talmente evidenti da creare un precedente. Un precedente che, abbiamo visto, arriva fino alla neo-lingua di Orwell e troverà nel Novecento esempi spaventosi.

Un pericolo di metamorfosi strumentale che lo stesso Hobbes nel *De Cive* tende a sottolineare con forza. "La lingua umana è una tromba di guerra e di sedizione", dirà il filosofo inglese. La sofistica moderna che passa attraverso la teoria degli Idòla di Bacone, i sofismi di Bentham e la teoria di Pareto dei residui e derivazioni, l'illusorio credere in un uso "neutro" del linguaggio che lo porta a radicali distorsioni logico-concettuali del significato stesso delle parole (la liberalizzazione del mercato come rapina), fino alla denuncia marxiana delle ipostatizzazioni ideologiche, sono tutti esempi del medesimo processo: la falsificazione del verbo (che, va però ricordato, si modifica, in quanto organismo vivente, al mutare della società) a fini di propaganda o difesa di determinati interessi contrari al bene comune.

Per combattere la china insidiosa narrata magistralmente da Jonathan Swift ne *I viaggi di Gulliver*, in cui gli accademici auspicavano di sostituire le parole con le cose stesse (perché utilizzare parole che nominano cose quando è più agevole far parlare le cose stesse), restringendo forzatamente l'operatività linguistica e la creatività semantica dell'uomo, ci viene in aiuto Hannah Arendt. La Arendt è convinta che fino a quando la pluralità delle lingue e la loro naturale distonia saranno rispettate e mantenute "vergini", saremo sicuri dell'essenza autentica delle cose e dei processi che come esseri umani siamo chiamati a vivere e a comprendere nella loro complessità. Un percorso dunque accidentato, ma utile per capire il grado di commistione tra linguaggio e potere, per capire come i due piani sono intrinsecamente connessi. L'uno è dialetticamente implicito nell'altro. Non esiste linguaggio senza potere come non esiste potere senza linguaggio.