

Cacciari-Fachinelli  
Flores d'Arcais-Giorello  
Marramao-Mondadori-Salvati  
Stame-Vattimo-Veca-Vianello

# IL CONCETTO DI SINISTRA



Studi Bompiani

I dieci saggi qui raccolti rielaborano i contributi che alcuni filosofi, sociologi, economisti e uno psicoanalista hanno portato a un convegno sul concetto di sinistra tenuto a Roma nell'ottobre 1981 e ampiamente commentato sulla stampa nazionale. Al di là delle differenze dei punti di vista, gli autori muovono tutti da un presupposto comune: nell'ultimo decennio i contenuti e significati tradizionali del termine "sinistra", da ovvii che erano, sono diventati incerti e problematici. Tanto che è legittimo chiedersi che cosa significhi oggi dirsi "di sinistra": se infatti si rinuncia alla *fede* nella propria diversità, ci si accorge che dall'*essere* di sinistra non discendono più opzioni vincolanti in politica economica e sociale o in materia di diritti civili. Ed è dunque legittimo chiedersi se abbia ancora senso la distinzione sinistra-destra al di fuori delle declamazioni dogmatiche e delle rappresentazioni mitiche dell'antagonismo sociale. È però opinione comune degli autori che proprio la caduta delle certezze e la rinuncia al mito racchiudano un potenziale liberatorio da cui la sinistra può trarre profitto per ricercare quali progetti *concreti* la distinguano da altre forze e al contempo *facciano salvi* i valori in cui essa si è storicamente riconosciuta: libertà, eguaglianza, fraternità. Non è compito da poco, giacché sono appunto i valori con cui il socialismo reale si è dimostrato incompatibile, perdendo così ogni forza di attrazione come modello, ogni valore di verifica empirico-positiva di una teoria dell'emancipazione che si pretendeva scientifica, e travolgendo nel suo fallimento alcuni concetti-chiave della tradizione di pensiero dominante nella sinistra: il marxismo. Ma alla dissoluzione delle identità teoriche della sinistra contribuisce anche la crisi dello Stato assistenziale nell'Occidente tardo-capitalistico, investendo non solo la funzione regolatrice dell'intervento statale nell'economia, ma più in generale quel *primato del pubblico* che la sinistra ha sempre posto a fondamento della sua concezione della democrazia e della liberazione dell'individuo attraverso la socializzazione degli ambiti di vita. Così, il futuro della sinistra risulta sospeso a una sfida: la capacità di formulare un nuovo *contratto sociale*, uno schema di convivenza che ponga in un equilibrio accettabile piano e mercato, produzione e consumo, e contemperì le esigenze spesso contrastanti di eguaglianza e libertà, libertà e sicurezza, efficienza e solidarietà. Ecco il "paradigma della complessità" fuori del quale la sinistra non può più "pensare la società". A ben vedere, è una complessità che obbliga a riproporsi in termini nuovi il problema classico della filosofia politica: il rapporto autorità-libertà. Quarantenni senza riguardi per le tradizioni declinanti, e tantomeno per le convenienze e opportunità di partito, gli autori affrontano la riflessione su questi temi aprendosi a un confronto spregiudicato con le correnti ideali che hanno avuto flebile eco o nessuna cittadinanza in una sinistra egemonizzata dal marxismo. I loro testi non sono l'ennesima testimonianza sul "disincanto" o sul "grado zero" della sinistra, ma offrono la mappa degli atteggiamenti mentali e dei riferimenti teorici con cui la sinistra cerca una nuova identità per gli anni Ottanta. Questo libro è già il risultato di un pensiero critico che si attrezza per le sfide di domani.

L. 12.000

IVA compresa

# IL CONCETTO DI SINISTRA

testi di: Massimo Cacciari, Elvio Fachinelli,  
Paolo Flores d'Arcais, Giulio Giorello,  
Giacomo Marramao, Marco Mondadori,  
Michele Salvati, Federico Stame, Gianni Vattimo,  
Salvatore Veca, Fernando Vianello

Bompiani

© 1982 Gruppo Editoriale Fabbri-Bompiani, Sonzogno, Etas S.p.A.  
Via Mecenate 91 - Milano  
I edizione Bompiani aprile 1982

## IL CONCETTO DI SINISTRA

## AVVERTENZA DELL'EDITORE

Il progetto di questo libro è nato in occasione del convegno su "Il concetto di sinistra" tenuto a Roma il 20, 21 e 22 ottobre, per iniziativa dell'Assessorato alla Cultura di quel Comune. Non era possibile raccogliere in volume tutti i contributi al convegno, e neppure i molti interessanti: si è dovuta fare una scelta. La decisione di interpellare soltanto gli autori che figurano nel libro è imputabile esclusivamente all'Editore. I loro testi sono, in gran parte, una rielaborazione o un rifacimento degli interventi pronunciati al convegno.

1. Mario Tronti inizia il suo recente saggio *Sinistra* chiedendosi se la sinistra si sia finalmente emancipata dagli originari connotati negativi del termine. Se è vero che il pensiero concretesce al linguaggio e che il linguaggio *ci* parla, l'interrogativo non appare affatto estravagante. Il termine "sinistra" patisce davvero una storia fatale, la sua vicenda, anzi, è meta-storica, appartiene ai simbolismi-chiave della nostra civiltà, al nostro inconscio collettivo. Difficile districarsene – epperò non vi è dubbio che questi originari, mitici connotati si siano andati spegnendo progressivamente nelle lingue europee moderne. In realtà, essi permangono in modo evidente solo nell'italiano. *Link* non ha alcun senso negativo-spregiativo, e così pure *left* o *gauche*. Per indicare qualcosa di malvagio, nemico o anche semplicemente inquietante non si userà mai, in queste lingue, il termine usato ad indicare la sinistra. L'antica accezione si conserva solo in locuzioni particolari: *left-handness* per dire inettitudine, goffaggine, che traduce alla lettera il latino *sinisteritas*; oppure *links anziehen*, indossare qualcosa *a rovescio*. Si può perciò affermare che, pur con l'importante "caso" italiano, le sinistre europee si siano già di fatto emancipate da quel pesante anafema che gravava sulla mano sinistra, sinistra – spiegava Ovidio – perché *studiosa sinistri: natae ad furta sinistrae*.

Le sinistre europee non soffrono complessi della mano sinistra, né manifestano nostalgie della mano destra (fuorché in Italia? ancora un "caso"?), ma si sono sempre raffigurare come *rette*. La sinistra, in realtà, non si è mai concepita come *sinistra*, bensì come quella parte dello schieramen-

to politico che insiste sulla posizione retta. A guardar bene, già qui minaccia di franare una geografia politica basata sullo schema destra-sinistra. Un tale schema non opera nella immagine che ogni parte politica tende a dare di sé, poiché ognuna si considera come vera detentrica della posizione retta (né destra, né sinistra). *Rectus* viene da *regere*: indica la funzione di *governo* cui ogni forza politica si sente vocata. Non però un governo qualsiasi, ma un governo *retto*, non un governo che si articola in leggi qualsiasi, ma che si esprime sulla base di un Diritto retto. Se si intende, come si intende, e in particolarissimo modo da parte della sinistra in tutta la sua storia, la funzione di governo in quanto *regere*, allora necessariamente la si esprime in quanto fondata su un *richtige Recht*. Poiché, come Benveniste ci ha spiegato, *rex-regere* viene dal greco *orégo*, stendere-tracciare, *rectus* significa allora *diritto come la linea tracciata dal rex*; *regere* significa tracciare confini perfetti, assegnare stabili *tòpoi*, assoggettare ad essi. In opposizione a tutto ciò che appare storto, contorto, labirintico, e perciò infido, perfido, mentitore... *sinistro*. È nella famiglia semantica del *orégo-regere-rex* che rintraccerei alcune delle figure mitiche della sinistra, piuttosto che in quella indicata dal suo nome. La sinistra è la forza del *richtige Recht*, della "linea" diritta, bene tracciata. Essa, semmai, irrompe da una parte, da sinistra, ma per giungere alla posizione retta, dove l'ordine è ristabilito, i confini segnati secondo verità. Essa ri-volge la situazione malata, contorta, mentitrice, la situazione "sinistra", in nome di un *retto régere* da stabilire o ri-stabilire. Per la sinistra, la destra è costituzionalmente inadatta a ciò, incapace di esprimere un *richtige Recht* – e dunque incapace di autentica ri-voluzione (rottura, salto che si impongono soltanto laddove i rapporti sociali e culturali appaiono deformati). Infatti, la sinistra non ha mai riconosciuto rivoluzioni di destra, ma soltanto contro-rivoluzioni; per la sinistra, la destra impedisce sistematicamente che la situazione malata si ri-voluzioni. Speculare rappresentazione ha la destra della sinistra.

Un modello politico costruito sui termini destra-sinistra appare, perciò, altamente paradossale, già alla luce di queste brevi considerazioni "linguistiche". Da un lato, infatti, esso sembra strutturarsi secondo un massimo di dicotomicità, mentre, dall'altro, è in realtà tutto gravitante, in ogni luogo della



sua geografia, verso la posizione giusta-retta, verso la posizione *centrale* propria del *régere-rex* – e così costretto, magari per le vie più impervie e con l'immaginazione più audace, a far propria l'animistica superstizione di poter fondare i propri "giudizi" su Diritti fondamentali.

L'impostazione del problema politico in termini destra-sinistra appare tipica di un messaggio che intende indurre a scelte operative nette, tese a includere o a escludere rapidamente e efficacemente dal *governo* interi gruppi, interessi, culture. È inevitabile che un tale messaggio assuma anche tonalità moralistiche: ciò fa parte della necessità di far apparire l'avversario come storto, contorto, sordo, *sinistro*. Insomma, la rappresentazione del sistema politico in questi termini vuole indurre decisioni drastiche, imporre scelte di schieramento: amico-nemico (con buona pace di chi usa tale schema, ma respinge pregiudizialmente Carl Schmitt).

Ma, d'altra parte, e viceversa, l'intero sistema, che così si rappresenta, all'interno di *ognuna* delle sue articolazioni, non privilegia affatto né destra né sinistra; anzi, si può quasi affermare che vi è proporzionalità diretta tra il settarismo dicotomico della rappresentazione generale e la posizione di privilegio di cui godono, all'interno di ognuna delle forze che compongono il sistema, di ognuno dei suoi sotto-insiemi, le posizioni centrali, in quanto elementi retti, portatori del *dikaion*. Il modello destra-sinistra è in realtà tutto articolato intorno alle posizioni *di mezzo*. Sono gli "assi che non vacillano" dei diversi schieramenti, dove soltanto si è davvero "in linea", si dispone dell'arte, tipica del *rex*, di stendere-tracciare linee davvero diritte e perciò giuste. Il *mezzo* denota, d'altronde, fortissime, originarie affinità col *régere*. Quelle del mezzo sono le posizioni che hanno *misura*, le posizioni che sanno, cioè, *mediare*, e che, mediando, *guariscono* la comunità dai mali da cui è afflitta. Il mezzo è il *tópos* del *medicus*: arte della mediazione in quanto guarire. E Benveniste continua avvertendoci che nell'antico osco *mediss* era lo stesso *iudex*, colui che diceva lo *ius*.

Questa rappresentazione del sistema politico è perciò una rappresentazione lineare-assiale. In essa, ogni posizione ha un proprio *tópos* ben definito, è soggetta a un *Nomos* inflessibile. Questi diversi *tópoi* vengono, però, contemporaneamente, gerarchizzati in base alla prepotenza del centro, del mezzo, dove si colloca il *medicus-rex*. L'intero sistema è in-

terpretato *misurando*, di volta in volta, la distanza che separa le diverse forze da questo centro. Il tutto presuppone piena stabilità e trasparenza nei valori che caratterizzano i diversi *tópoi*. Tali valori sono, per così dire, obbiettivati in questi luoghi, così che i diversi soggetti in movimento lungo l'asse del sistema si trovano ad assumerli, a seconda della propria collocazione. Per riassumere, questa rappresentazione è formata dalla combinazione di questi tre fattori: *a*) unidimensionalità assiale del sistema politico; *b*) gravitazione al "centro medico" delle diverse posizioni; *c*) obbiettivazione dei valori ai diversi *tópoi* politici sistemati sull'asse destra-sinistra (sono di sinistra poiché *qui* mi colloco, e cesso di esserlo quando mi colloco *altrove*).

2. La forza, il carattere "convincente" di questa rappresentazione consiste nella sua *normalità*. Normale è la situazione in cui vigono effettivamente le norme: situazione *eccezionale* oltre ogni dire! Laddove il dio Termine di erasmiana memoria stia ancora ben confitto sul terreno a indicare i confini (e la sua *auctoritas* venga riconosciuta), laddove ogni soggetto si dia nella forma di un chiaro assoggettamento a *tópoi* definiti — questa rappresentazione sembra brillantemente tenere. Ma quando si accende una *situazione critica*? quando mutamenti repentini abbrevino di colpo le distanze, diano luogo a corto-circuiti tra *tópos* e *tópos*, ne confondano la natura? Una rappresentazione planare è concepibile dove i valori in conflitto appaiono stabili, "e-ducati" da magmatici intrecci — ma quando questa stabilità vien meno, come vien sempre meno in presenza del Cattivo Nuovo? Anzi — ben più radicalmente — quando vien meno la stessa descrivibilità di uno stato in assenza di linguaggi atti a riconoscerne i fenomeni di discontinuità, di rottura? La rappresentazione assiale del sistema politico è fisiologicamente inadatta a render conto delle situazioni critiche, del prodursi di discontinuità nei processi, di descrivere situazioni intrinsecamente *instabili*. Quando la possibilità di descrivere secondo "cerchi sociali" definiti viene *stabilmente* meno, decade la forza della rappresentazione unidimensionale-assiale finalizzata al "centro medico". Questo *centro* tiene finché l'instabilità è concepibile come semplice patologia, da guarire. Quando il sistema appare descrivibile (e governabile)

ormai soltanto secondo equazioni di *instabilità*, assistiamo all'inevitabile tramonto del "centro".

Nell'"inquietudine geologica" della nostra epoca (e lasciamo che i Bouvard e Pecuchet vi si scaglino contro, chiamandola decadenza, tramonto o semplicemente transizione, parola magica che serve ad esprimere "laicamente" la fede progressista del perenne oltre-passare) il determinismo assiale deve cedere il posto a paradigmi che permettano chiare descrizioni dei meccanismi corto-circuitanti, delle repentine rotture tra posizione e posizione: paradigmi che permettano la rappresentazione di quell'*antagonismo catastrofico* che appare la regola del rapporto sociale contemporaneo. Nei processi che lo interessano, le variabili di controllo tendono ad assumere valori tra loro incompatibili. I soggetti sono spinti ad agire secondo direzioni reciprocamente contraddittorie. Quanto più i conflitti sono *collettive-oriented*, tanto più l'instabilità che ne deriva si fa evidente e la possibilità di discontinuità nel processo, di bruschi passaggi da posizione a posizione, si fa attuale e pressante. L'antagonismo che non si sviluppa più tra posizioni economicamente, ideologicamente o politicamente definibili in termini "sostanziali", è un antagonismo che sconta come proprio elemento costitutivo la possibilità di rotture catastrofiche (dovrebbe risultare evidente dal contesto del discorso che qui il termine non ha nessun significato "sinistro", di anarchica esplosione, disastro, ecc.). La fine della spiegazione unidimensionale (o il suo uso limitatamente a "isole" di determinismo) non comporta così affatto una sorta di sterilizzazione del conflitto, bensì il suo mutare di forma. Esso va descritto secondo equazioni di *instabilità*, qualitativamente incompatibili con lo schema classico, ma non per questo meno formalmente risolvibili, meno dotate di forza rappresentativa.

Anzi, si può affermare che la crisi del determinismo assiale è spia di una aporia più generale delle teorie del Politico in quanto razionalizzazione progressiva del conflitto in vista della sua riduzione a "gioco" o semplice "mercato concorrenziale" (cioè, a guardar bene, a conflitto tra alternative positive). È intrinseco a considerazioni neutralizzanti dell'antagonismo politico il non poter affrontare il problema della *forma* delle situazioni critiche. Le varie futurologie tecnocratiche non possono che considerarle, organicisticamente, secondo il vecchio modello "medico", che come effimere

patologie. La forza del loro apparato previsionale consiste per intero nella fede progressiva sul venir meno, sul deperimento dei caratteri specificatamente “catastrofici” dell’antagonismo a favore di una comune cultura scientifico-tecnologica. Si tratta di versioni secolarizzate del sogno del filosofo-re. E per quanto sia sempre preferibile questo Re tecnotronico al sacerdote-*iudex*, entrambi non potranno che trovarsi costantemente spiazzati-sorpresi di fronte ai caratteri di un conflitto che ha perduto ogni connotato “sostanzialistico”.

3. È già possibile tracciare una fenomenologia abbastanza ampia di tali caratteri. Potremmo, anzi, dire che la riflessione storica si muove, ormai da tempo, lungo una prospettiva metodologica di tipo “catastrofico” o, almeno, di sistematica de-costruzione dei macro-soggetti che ne hanno retto la trama tradizionale: grandi apparati di potere, costruzioni ideologiche universali. Ed è molto significativo come, nei suoi risultati più importanti, questo lavoro non si sia arenato in sabbie impressionistico-relativistiche, ma abbia anzi permesso coerenti ricostruzioni di “onde lunghe”, l’osservazione più appropriata di elementi di continuità o regolarità. L’approccio catastrofico non è, infatti, per nulla rizomatico-disseminativo, bensì è attento a cogliere le *forme* della discontinuità e perciò a *ricostruire* la struttura sulla base dei fattori critici al suo interno, delle forme dell’attuale antagonismo.

Il processo, che Mosse in particolare ha studiato, di “nazionalizzazione delle masse”, ovvero la “scoperta”, per il movimento operaio, del ruolo *per nulla* in sé democratico-progressivo della determinante partecipazione delle masse nella vita politica contemporanea, si presenta come un luogo di eccezionale rilievo per esemplificare il discorso fin qui svolto. Ad un’analisi attenta, tale processo ci appare come un intricatissimo nodo di antagonismi catastrofici tra attivismo di sinistra e decisionismo di destra, tra organicismo di destra e giacobinismo di sinistra – antagonismi che percorrevano l’intera società e della cui natura pressoché nulla era recepito dai partiti tradizionali, in gran parte eredi della forma politica guglielmina. La grande catastrofe bellica sconvolge le forme dell’antagonismo e mette fuori gioco *tutti* i partiti della costituzione weimariana. La cosiddetta “crisi” di Weimar trova in ciò la sua vera radice: nell’insanabile

contrasto tra partiti che si organizzano intorno a stabili opzioni ideologiche e rappresentativi di consolidati interessi politico-economici e la *rottura sistematica* di questi stessi "cerchi sociali".

Questa lezione di Weimar ci porta alle aporie più complesse del moderno partito di massa. Con i partiti di "integrazione sociale" ogni funzione "lineare" di rappresentanza viene meno. Ma viene progressivamente meno anche l'ancoraggio del partito a chiari fondamenti dottrinari o ideologici. La stessa tradizionale evidenza nella distinzione tra partiti ideologici e partiti come agenzie per la conquista di "uffici" tende a confondersi. Ciò che emerge è la complessità e varietà crescente dei motivi che condizionano l'azione di *ogni* partito, rendendo così ancora più aperto e competitivo il sistema. La varietà dei motivi, la spinta complementare e contemporanea in diverse direzioni, anche opposte, spiegano la rapidità nella trasformazione degli indirizzi, la mobilità "sperimentale" delle strategie. Ai rischi di tale mobilità cercano di opporsi i meccanismi burocratici di selezione e cooptazione — ma anch'essi inceppati dal fatto che la "fedeltà" all'organizzazione può sempre meno essere richiesta sulla base di definiti riferimenti dottrinali o di interesse socio-economico. Da qui il potenziale catastrofico, l'alta possibilità di pervenire a situazioni critiche, di rottura, dove si spezzano le forme che garantivano il "continuismo" dell'organizzazione. Possibilità, queste, a stento oscurate dalle definizioni accademiche del sistema dei partiti, quale semplice interazione tra organizzazioni elettorali significative in regimi rappresentativi. Qualsiasi trattazione di tale sistema sulla base di modelli desunti da teorie dei giochi, per quanto sofisticate, impedisce di apprezzare in pieno il potenziale catastrofico che si sprigiona dal suo apparentemente inesauribile "trasformismo".

Ma più che come esempio, addirittura come quadro di insieme della natura dell'antagonismo contemporaneo — per il quale, ripetiamo, rappresentazioni deterministiche possono valere soltanto per "isole" ristrettissime, per Utopie —, potrebbero essere indicate le trasformazioni subite dai rapporti internazionali in questo secondo dopoguerra: il passaggio, sostanzialmente, da uno schema onni-ordinante di tipo bipolare ad una situazione "aperta" caratterizzata dalla proliferazione di potenza. Sommamente istruttiva è la "sorpresa" dei

tradizionali esegeti di fronte a “casi” come quello iraniano o quello polacco. Poiché la loro “norma” non esiste più se non nei loro cervelli, essi vivono in uno straordinario mondo di “casi”, di miracolose eccezioni. Qualsiasi schema assiale uni-dimensionale (lo schema bipolare è l'esatto equivalente di schemi di politica interna retti dall'affrontamento destra-sinistra) non potrà spiegare l'affermarsi di “nuovi soggetti”, né all'interno, né sul piano internazionale. Perciò quello schema, da *chiunque* usato, è divenuto oggi, molto concretamente, un'arma di conservazione o di “semplificazione” delle nuove domande di potere, le quali, al più, per sperare riconoscimento, dovrebbero allearsi subordinatamente a uno o all'altro dei poli tradizionali.

Ovunque, insomma, dal sistema dei partiti, in quanto uniche funzioni in grado di provvedere una effettiva base di autorità in regime democratico, a quello dei rapporti internazionali, da quella dimensione che un tempo si sarebbe detta “lotta delle idee” al confronto-concorrenza tra interessi economico-politici diversi, rappresentazioni sistemico-catastrofiche subentrano a rappresentazioni semplicemente planari. I diversi sotto-sistemi slittano continuamente l'uno sull'altro, tentando di conservare l'equilibrio dell'insieme di fronte a chocs esterni la cui frequenza, più che intensità, è in “normale” aumento, fino a pervenire ad autentici *turning-points*, a discontinuità evidenti, repentini passaggi dall'una all'altra condizione. È davvero arduo concepire che si possa oggi “fare politica” senza riconoscere o cercando di rimuovere o, il che è, se possibile, ancora peggio, credendo di dover “guarire”, tale realtà.

4. Sarebbe, però, scioccamente riduttivo anche il non affrontare *direct* i problemi che una simile impostazione comporta. Dobbiamo chiederci: in che cosa essa si distingue da quel mondo romantico della *confusio*, da quel *tipo* della “politica romantica” in quanto scientificizzazione della “perifrasi lirica della vita”, che Carl Schmitt tentò di demolire in una sua opera famosa? Che il metodo della rappresentazione catastrofica sia opposto alle regolarità e uniformità del “classico”, che esso, nei confronti di quest'ultimo, sia *occasionalistico* nella sostanza (riconosca, cioè, la sostanziale imprevedibilità – e, dunque, improgrammabilità – delle azio-

ni e dei rapporti politici), significa necessariamente che esso comporta la dissolvenza estetizzante delle distinzioni, delle decisioni, del prender-parte "eroico"? La risposta non può essere univoca. Nel metodo proposto l'antagonismo permanente, e permane in tutta la sua *serietà*. A differenza che nella politica romantica, la dissolvenza di ogni forma di *epistème* politica qui non è *estetica*: non pone, cioè, capo ad una riduzione del Politico alle categorie estetico-economiche della produzione, del consumo, della soddisfazione. Anche l'opposizione più radicale e pura è necessariamente compresa tra le forme possibili del conflitto. Si potrebbe dire che questo metodo ripensa radicalmente l'occasionalismo della politica romantica: poiché "occasionale" è la nostra politica, *nulla* nei suoi limiti, nei limiti del suo linguaggio, può escludere l'"occasione" dello stesso antagonismo massimamente radicale. *Volerlo* escludere può far parte delle *opzioni* politiche o delle assunzioni di valore che *sempre* intervengono, che costituiscono certamente fattori decisivi del sistema e delle sue trasformazioni, ma non conta ad illustrarne la logica. Per queste ragioni, un *occasionalismo catastrofico* si differenzia dalla riduzione estetica romantica.

Eppure, anch'esso è *amletico* nell'essenza. Ultimo, forse estremo, certamente sofisticatissimo prodotto di quella irreversibile vicenda di amletizzazione della politica, che segna la storia europea. E in Amleto la natura della catastrofe comprende anche, come è ben noto, il più *serio* conflitto. Nel suo segno, l'antagonismo più puro e violento non si accompagna a *nessuna* pura decisione, a nessuna dimensione di epistemica certezza, né culturale, né economica, né politica *stricto sensu*. In ciò consiste l'autentico valore epocale del romanticismo politico, più che nei suoi tentativi di estetizzazione (i quali corrispondono piuttosto a un "punto di vista" storicamente molto circoscritto). È probabile che Schmitt stesso lo avrebbe più facilmente riconosciuto se avesse composto la sua opera sul romanticismo dopo il grande affresco del *Nomos*, dopo, cioè, il definitivo chiarimento della progressiva scomparsa del *Nomos* dal *ius publicum europaeum*.

Se voler tornare ai Terminalia, alle feste in onore del dio Termine, è ormai reazionaria nostalgia (di sinistra e di destra), l'impostazione qui tratteggiata si distingue perciò anche, nettamente, da ogni riduzione del Politico all'ambito di quella che potremmo definire – con tanti autori di questo

secolo, e tra questi Schmitt – “cultura estetica”. Non solo per le ragioni suddette, ma per il suo sforzo di rappresentazione perspicua della natura del conflitto e delle situazioni critiche. Il suo metodo è esattamente opposto a quello della *confusio*. Esso permette, invece, di seguire analiticamente i processi di dislocazione, slittamento, crisi, e se non è certamente in grado di prevedere-programmare tempi o modalità specifiche della rottura, del “salto”, pure ne conosce le forme fondamentali. Le quali, a differenza di quelle della romantica erraticità, sono definite e limitate. Inoltre, esso, come si è già accennato, non comporta alcuna volgare “razionalizzazione” del conflitto politico, nella quale sempre l’assunzione di valore si trasforma surrettiziamente in descrizione del sistema, ma neppure comporta, però, l’eliminazione neutralizzante di tale assunzione. È, infatti, implicito nel “tipo” catastrofico dell’antagonismo il momento *a-logico* dell’impegno – del *darsi-in-pegno* che responsabilizza individualmente e totalmente. Con buona pace di quei moderni Amleti che vorrebbero sposare Ofelia e farla felicemente convivere con la suocera...

5. Come ridefinire il termine “sinistra” in questo contesto? Ha ancora un senso volerlo fare? Si dovrà concludere che esso appartiene ormai soltanto al piano *a-logico* dell’impegno responsabilizzante, “a priori” rispetto all’effettuale dislocarsi del conflitto politico? È molto significativo che da più parti – e non solo nelle storielle – si cerchi un salvataggio meramente residuale del termine: sinistra ha da essere finché qualcuno si dice di destra o opera “a destra”. Il ragionamento è perfettamente circolare, poiché vale identico per la destra. Con la differenza che, mentre la sinistra tende a dilatare i propri confini ideologici, il numero di coloro che si professano decisamente di destra appare in costante regresso. Come dire che, per effetto di quella gravitazione al centro analizzata all’inizio, i tentativi di definizione residuale del termine, o dei termini, appaiono abbastanza disperati.

Tronti, alla fine del saggio citato, e di cui condivido l’intera *pars destruens*, sembra voler riproporre con forza il termine “sinistra” in chiave *mitica*, in chiave, più propriamente, di una schmittiana *politica del mito*. Il ragionamento



sembra derivare da due presupposti, l'uno, per così dire, linguistico, e l'altro propriamente politico. Il linguaggio, sappiamo, non si inventa. Il termine "sinistra" fa parte di un normale bagaglio di comunicazioni e informazioni. I termini si usurano lentamente – i termini delle nostre lingue *mortali*, e non sacre – e continuamente usiamo, per intenderci, di termini usurati, tanto è vero che ci meravigliamo allorché ne scopriamo un etimo e una storia ormai invisibili nel loro attuale significato. Proibirci tali termini, significherebbe tacere. Ciò che possiamo esigere è soltanto che venga chiarito il significato del termine, contesto per contesto. Questa indicazione sarebbe certamente di enorme utilità per la sinistra, poiché essa comporta: a) finirla con la fede nella propria "ontologica" diversità, riconoscere che in sé e per sé "sinistra" non significa nulla, ma indica qualcosa solo per differenze relative ad altre forze, scelte, programmi; b) finirla con la declamazione di obiettivi che in realtà si presentano come Fini al di là dell'orizzonte, e perciò inverificabili e incontrollabili; c) affermare la propria parzialità, e proprio in uno con il riconoscimento che la propria organizzazione funziona ad "integrazione sociale": un rovesciamento rispetto al Buon Antico, dove l'organizzazione sta ontologicamente ancorata alla Classe e i suoi obiettivi, invece, valgono ecumenicamente.

Come si vede, non si tratterebbe soltanto di una operazione di igiene linguistica. Una ridefinizione, per così dire, *convenzionale* del termine "sinistra" può ottenere effetti strutturali nella sua forma organizzativa e nella sua azione concreta. Ma non basta. L'altro presupposto del tentativo di ridefinizione di Tronti sembra consistere nel semplice *matter of fact* che *mai* s'è data nella storia politica di radicale trasformazione "nuda" di elementi mitici. Questo è un osso duro per denti liberal-neutralizzanti. Ammettiamo, ora, che la sinistra si sia definita secondo i criteri appena indicati; non vi è dubbio che il tratto differenziale rispetto alle altre "parzialità" del sistema politico dovrà essere individuato nel tasso di innovatività del suo programma. Ma innovazione reale senza mito è impossibile. Occorre il linguaggio biblico, occorre la respublica romana, occorrono le diverse gnosi della contemporanea "rivoluzione". Quale mito è possibile oggi? Potrà la sinistra in tutto il proprio peso storico, in tutta la sua ormai secolare gravidanza ideologica, costi-

tuire questo mito? Potranno i valori della sinistra costituire il mito della sinistra? Si ha ragione da vendere nel richiamare i contemporanei esteti della politica a queste domande, che riflettono regolarità storiche irremovibili; altra cosa è, però, la plausibilità delle risposte che ad esse vengono tentate. Il problema può essere espresso anche molto semplicemente. Un mito politico dichiarato tale non funziona più come mito. Un mito di cui si scopra immediatamente la trama relativistico-funzionale si trasforma *ipso facto* in debolissima ideologia. Un mito non è producibile a volontà, secondo esigenze astrattamente stabilite. O è o non è. O la sinistra è oggi mito, lo costituisce, o non lo è, e non potrà costituirlo. Il Principe sarà anche perfettamente ateo, ma non lo dichiara nel mezzo della messa. Lo “sciopero generale” funzionava come mito dichiarato tale – e, infatti, non s'è mai affermato nel movimento operaio. Il marxismo ha avuto, al suo interno, il ruolo decisivo che tutti sanno *perché ha combattuto una politica del mito* – ovvero, perché i suoi miti *non* erano affatto dichiarati tali, perché, anzi, non era affatto “ateo” rispetto ai suoi miti. Come dire, che il mito si afferma “involontariamente”, o, meglio, che il suo “tipo” è imprevedibile-catastrofico. Potremmo giungere ad affermare la esigenza di un mito, non certo a programmarne la costruzione.

Dobbiamo limitarci al presupposto “linguistico” che ci consente una, assai “borghese” in verità, ridefinizione della sinistra? Le indistricabili aporie cui conduce un approccio “mitico” al tema sembrano obbligarci a una tale conclusione. Ma badiamo bene alla straordinaria complessità degli effetti che ne derivano. Anzitutto, agli effetti che derivano dalla radicale *limitazione* del tempo del Politico che si opera impedendone-criticandone riformulazioni mitiche. Si può davvero qui aprire il varco “a una politica che sappia finalmente interpretare il potenziale liberatorio racchiuso nella perdita del Senso della Storia” (Marramao). Quella mitica non è che la forma ordinante-sensificante di *ultima istanza* dell'azione politica; de-costruirla, de-strutturarla è liberare la molteplicità dei tempi dal dominio del Tempo del Politico. Questo “effetto” del discorso fin qui svolto deborda già, come è evidente, dall'ambito strettamente convenzionalistico della ridefinizione del termine “sinistra”, per affrontare la dimensione culturale, nel senso antropologico, del problema.

In altri termini: diremmo, anzitutto, sinistra quella *parte* del sistema politico che opera efficacemente per rappresentare il potenziale liberatorio racchiuso nella perdita del Senso della Storia, nella perdita dei suoi "ordinatori" mitici.

Questa definizione minima ci consente di concludere, ricapitolando in questa chiave, i temi fin qui affrontati. Diciamo *sinistra* la critica in atto di ogni dogmatismo organicistico-teleologico, di ogni impostazione meccanicistico-assiale nella rappresentazione dell'antagonismo culturale e politico. Diciamo *sinistra* quella *parte* che si organizza al proprio interno e opera sulla base del riconoscimento della natura catastrofica dell'antagonismo. Manca in tutto ciò ogni sicura epistème? manca ogni principio-dittatura? manca ogni ancoraggio a filosofie della storia o a sociologie dualistiche? manca il mito (la Classe e la Promessa che essa incarna)? Per negativo, si sarebbe tentati di dire che proprio il senso acuto di queste perdite è di sinistra. La sinistra è *parte* del tempo benjaminiano della povertà. In questo tempo tramonta la dimensione della Grande Politica? Può essere – certamente non tramonta la possibilità di un Grande Opportunismo: attenzione al catastrofico, duttilità programmatica, capacità "plastica", *Nervenleben* intellettuale. L'opportunismo "idiotista" non ha nulla a che vedere con tutto ciò – se non il fatto di esser nato dallo stesso grembo, di esser figlio delle stesse perdite. Come ho cercato altrove di dire, le dimensioni "terribilmente" serie della decisione assolutamente discriminante, del Politico puro, sembrano oggi ritirarsi nell'Impolitico, nella individualità non "giocabile". In questo ritiro, forse esse si conservano – come le cose rilkiane nell'indicibile. E tra i meriti non minori di un approccio grande-opportunistico alla politica sta il riconoscere la possibilità di questo ritiro, sta il sapersi, da parte del Politico, tutto-limitato dai luoghi *individui*, nel senso etimologico del termine, dove la Decisione si conserva. Questo approccio non detta condizioni, non proibisce, sulla base dell'*hybris* di un ottocentesco, ormai, disincanto secolarizzante, altri linguaggi rispetto a quello della secolarizzazione. È troppo *povero* per tutto ciò – e in questa povertà dobbiamo sforzarci di ritrovare la sua forza e la sua speranza.



ELVIO FACHINELLI  
DESTRA E SINISTRA:  
UNA COPPIA SIMBOLICA ESAURITA

Mi sia consentito di partire, per fissare i pochi punti del mio intervento, da un'osservazione storica a prima vista marginale, o tutt'al più laterale. Come certamente molti sanno, e come si legge nei testi di scienze politiche, la distinzione parlamentare tra destra e sinistra sembra risalire all'Assemblea detta Costituente, durante la rivoluzione francese: i rivoluzionari moderati sedevano alla destra del presidente, i rivoluzionari accesi alla sua sinistra. Rilevo questo particolare: i due lati erano e sono tuttora individuati *rispetto al capo o centro dell'assemblea*.

Non sarà allora azzardato supporre che in questa distribuzione spaziale abbia inconsapevolmente giocato un riferimento simbolico ben noto in tutto l'Occidente e singolarmente coerente sia nella tradizione greco-romana che in quella ebraico-cristiana. Alla destra del presidente: come alla destra del Signore stanno i Santi e gli Eletti; la destra, ossia il lato, secondo Eschilo, del braccio che brandisce la lancia; il lato maschile di Adamo, secondo i commenti rabbinici che vedevano nel primo uomo un androgino; il lato divino e diurno, secondo i teologi medievali; il lato dei buoni presagi, dell'abilità e del successo, secondo gli indovini romani. E la sinistra? Si può notare come i suoi principali predicati simbolici si dispongano fondamentalmente in opposizione a quelli della destra: la sinistra è il lato dei dannati e dell'inferno, di Satana e della notte; il lato femminile di Adamo; il lato dei cattivi presagi e degli insuccessi: *sinister* è passato a significare, in alcune lingue tra cui la nostra, l'incidente o la sciagura. È quest'“assonanza”, questo *aparentamiento* che Fidel Castro, pochi gior-

ni fa, ha fatto notare a Enrico Berlinguer. Ma non si tratta di assonanza, o di affinità etimologica; si tratta di correlazione simbolica – e *il simbolico è molto più ampio del verbale*, e per sbarazzarsene non basta dichiarare, come ha dichiarato Berlinguer, che la gente sa distinguere.

Se infatti la destra siede alla destra del Presidente-Signore, nella piena luce del successo virile e legittimo, a sinistra si dispongono gli altri, la massa confusa e tenebrosa di coloro che dicono di no, di coloro che sono votati allo scacco o che nel loro essere testimoniano, come una piaga, di una debolezza femminile. Nell'ambito di una società patriarcale, non mi par dubbio che la sinistra abbia assunto simbolicamente il posto della manchevolezza, quando non del Male che eternamente si oppone al Bene, del Male che eternamente dà l'assalto al cielo e ne viene ricacciato...

Si dirà che di questa collocazione simbolica non vi è traccia in alcuna delle definizioni che la sinistra politica ha dato o cercato di se stessa, comprese quelle che in questi giorni molti di noi stanno cercando. Ma se nessuno, a quel che so, ha evocato la *coppia simbolica* a cui ho accennato, è la storia stessa della sinistra da un centinaio d'anni che testimonia come essa ne abbia incarnato uno dei termini nel modo più intenso e radicale. Quando Marx circolava ancora sotto le bandiere rosse delle grandi sfilate, probabilmente pochi tra le centinaia di migliaia sapevano che oltre al Marx del "Capitale" c'era il Marx che aveva parlato del "comunismo dell'invidia" – e che cos'è l'invidia se non l'attacco maligno, anzi l'attacco del Maligno al Bene che lo sovrasta al punto da accarlo? Pochi lo sapevano, ma nelle loro lotte quotidiane e persino nei loro più intimi pensieri essi erano nelle file del popolo di Satana o, se volete, dalla parte della parte mancante.

Ciò che questo popolo si proponeva ci risulta chiaro: era la *tramutazione in valori* di quei *disvalori* che la simbolica della destra continuamente espelle da sé. La debolezza espulsa dalla forza doveva diventare solidarietà comune e giustizia; la fragilità femminile davanti alla virilità fallica doveva tramutarsi in delicatezza e finezza; l'oscurità rispetto al giorno doveva acquistare profondità così come, rispetto al centro, doveva prevalere l'eccentrico e al posto dell'uomo riuscito doveva comparire lo spostato, lo sbagliato, il nuovo protagonista di una inedita uguaglianza.

Che questo tentativo di rivincita nel simbolico si trovi oggi

davanti a una situazione di grave scacco, risulta mi pare evidente a ciascuno di noi. Ed è appunto la situazione odierna che ce ne offre ripetute conferme. Nel campo politico in senso stretto, la polarità sinistra-destra è andata perdendo via via la sua forza di tensione ed è ormai adibita in prevalenza a operazioni di localizzazione spaziale, per così dire, di ripartizione e classificazione dell'esistente. Di sinistra è perciò quel che viene fatto o avviene nell'ambito di uno spazio politico occupato da forze di sinistra. Ciò che prevale insomma è un'attività nomenclatoria essenzialmente tautologica: sinistra è sinistra è sinistra...

Il depotenziamento della polarità sinistra-destra avviene dunque attraverso una sua prevalente spazializzazione e la perdita dell'incisività temporale. La sinistra rimedia, lavora nel presente, non è più in grado di operare in un orizzonte più ampio e lontano. E la sua spazialità è immobile, definita, coartata. Un indizio di questa situazione è facilmente leggibile nel *terrore della mobilità* che di fatto, a vari livelli, e con risultati indubbiamente notevoli, ha contraddistinto in Italia l'azione delle forze politiche di sinistra negli ultimi anni.

Se usciamo dall'ambito della politica in senso stretto, ci accorgiamo come lo scacco nel simbolico si manifesti essenzialmente come un regime di sdoppiamento nei rapporti sociali, interpersonali e, di sicuro, anche intrapersonali: mentre in profondo si fa avanti la simbolica tradizionale della destra, in superficie prevale un *luogo comune di sinistra*, talmente esteso da ricoprire settori tradizionalmente estranei se non ostili alla problematica della sinistra.

Potrei moltiplicare gli esempi, ma per non superare i limiti di un intervento concludo in tre punti, che mi sembrano essenziali:

1. Come operazione preliminare di ogni compito intellettuale significativo, propongo il *non uso*, esplicito ed implicito, della polarità sinistra-destra. Attenzione! Non ne propongo l'abolizione, sarebbe assurdo, trattandosi appunto di una polarità nel simbolico. Ne propongo il non uso, perché ciò che si è svolto nell'ambito della sinistra si è disegnato quasi per intero dentro un negativo, un disvalore complessivo disegnato dalla destra e, entro questi limiti, si è concluso con uno scacco. L'impiego attuale è puramente locativo, detemporalizzato e quindi profondamente paralizzante.
2. In via del tutto provvisoria, propongo l'uso implicito e il

privilegio, in ogni valutazione intellettuale, di qualcosa che si potrebbe chiamare *creatività-generatività*, contrapposta a non creatività e non generatività. Sarà facile notare come il valore simbolico della creatività-generatività sia fundamentalmente estraneo alla coppia sinistra-destra, che è dominata dall'elemento della potenza virile e dalle varie opposizioni ad essa. La creatività-generatività esorbita da quest'ambito e si pone come criterio valutativo di esso. Inoltre, e soprattutto, essa costituisce uno spostamento nel campo simbolico: parlo di spostamento, e non intendo una creazione velleitaria di uno o pochi individui, perché questa coppia simbolica è già o è già stata attiva in masse storiche recenti.

3. Per una riflessione intellettuale e non, propongo di esaminare la necessità tragica in cui si è finora trovata gran parte della specie di ricorrere a una serie di polarità in forte tensione, di *dicotomie simboliche* che, variando di sostanza e figura, hanno sempre svolto un ruolo fondamentale nella storia. Basterà pensare alla dicotomia fedele-infedele, credente-non credente nell'ambito religioso; oppure alla dicotomia razza eletta-razza reietta nel successo della propaganda hitleriana. Ed è caratteristico di queste polarità il loro spostarsi spesso, con sempre maggior intensità e crudezza, ad ambiti via via più ristretti e selezionati. Ci basti qui pensare alle scissioni che hanno successivamente segmentato tutto l'ambito della sinistra politica. Ma tale tipo di polarizzazione non risparmia nessun campo culturale se è vero, come sosteneva Freud, che si potrebbero avere guerre in nome della scienza. Vi è qui un ambito di ricerche che può estendersi dalla scissione detta schizoparanoide nel bambino che succhia il latte, secondo le ipotesi di Melanie Klein, fino al manicheismo adulto, sicuro di sé e in apparenza correttamente razionale.



FEDERICO STAME  
SINISTRA, IDENTITÀ, TRANSIZIONE.  
PER UNA LETTURA DELLA CRISI

Se oggi ci si interroga sulla possibilità di un *concetto di sinistra* ciò è, a priori, riconoscimento di una crisi radicale delle stesse modalità di autocomprensione che la sinistra ha avuto di se stessa per più di un secolo.

Molte volte, nell'ambito di una esperienza ormai più che secolare, il movimento operaio ha conosciuto crisi e sconfitte, ma mai come ora si avverte che non stiamo tanto riflettendo su una crisi o una sconfitta quanto su un processo più generale di dissoluzione delle categorie fondamentali di comprensione della realtà su cui la sinistra ha fondato la propria identità; non è più certo cosa significhi essere di sinistra, o più precisamente, dal fatto di *essere* di sinistra non scaturiscono più opzioni vincolanti in politica economica, politica sociale, politiche dei diritti civili e di libertà.

L'interrogativo è se la crisi della sinistra è caduta di capacità teorica di comprensione globale del presente, o si tratti invece di una modificazione di tale portata della struttura sociale da comportare la dissoluzione, o almeno la modificazione profonda, delle basi materiali dell'antagonismo sociale, sì da rendere ormai obsoleta quella visione della società basata sul conflitto di grandi aggregati sociali e sulla convinzione che sussiste una profonda divaricazione tra l'assetto della società quale è e quale potrebbe essere mediante un impiego più razionale (e orientato da una *ragione collettiva*) delle forze produttive sociali.

In questa sede assumiamo, come avvio, l'ipotesi meno radicale: che le società attuali contengano, tuttora, elementi di ineguaglianza, di ingiustizia, di distribuzione differenziale del

potere, sì da rendere ancora storicamente proponibile un principio dell'*agire politico collettivo* basato genericamente sulla *solidarietà di azione* dei gruppi sfavoriti nella gerarchia del potere. Sinistra è, in questa ipotesi, il modo di *agire insieme* di questi gruppi.

L'accettazione dell'ipotesi meno radicale nasce dalla convinzione che, tuttora, nelle società contemporanee, l'antagonismo e il conflitto hanno una loro base materiale che ci pare riconducibile a questi semplici principi:

gli antagonismi sociali sono riconducibili a obiettivi collettivi; vi sono obiettivi collettivi che sono più giusti, cioè più desiderabili di altri; quelli più desiderabili sono collegati, di massima, all'azione di gruppi sociali che sono subalterni nella stratificazione sociale. Tutte le società che conosciamo, da quelle attuali a quelle del passato, sono basate su una distribuzione differenziale del potere e della ricchezza.

Domandarsi, allora, cosa è la sinistra oggi, parrebbe domanda retorica e banale, poiché basterebbe rispondere che è sinistra ogni posizione politica che si batte per il progresso, per una democratizzazione dei processi di decisione, per maggiori sfere di libertà e di autodeterminazione, per ambiti di vita e livelli di reddito maggiormente egualitari.

E tuttavia sta divenendo opinione comune *nella sinistra* che i suaccennati criteri di identificazione di una posizione di sinistra non contengano più in sé una sufficiente capacità di identificazione. Ha perso di identità una nozione di progresso, inteso come processo lineare e necessario verso società più avanzate ed evolute. La democratizzazione dei processi di decisione, attuata con la partecipazione decentrata mediata dalle grandi agenzie sociali di formazione del consenso, non si è risolta in vera democratizzazione, intesa come trasparenza e accessibilità dei processi decisionali. Le sfere di libertà e di autodeterminazione si restringono davanti alla apparente inevitabilità dell'involuzione autoritaria delle società tardo-capitalistiche. I meccanismi di intervento dello Stato sociale, ai fini della migliore distribuzione del reddito e della piena occupazione, sono oggi bloccati e messi in discussione da quel vasto agglomerato di processi e tendenze che viene classificato con diverse etichette, quali "crisi dello Stato fiscale" e altre.<sup>1</sup>

Il problema ha molti aspetti e qui sarebbe illusorio pretendere di affrontarli tutti. Conviene affrontarne solo alcuni,

che sembrano i più rilevanti per formulare una diagnosi della crisi in cui oggi versa la sinistra; successivamente il compito sarebbe quello di abbozzare le linee di un tentativo di *ricostruzione* di una posizione di sinistra che tenga conto, appunto, della diagnosi formulata.

Potremmo iniziare affermando che è entrata in crisi, definitivamente, una concezione della democrazia, cioè del *governo popolare* (per usare una definizione classica del pensiero politico) che risolve il problema della organizzazione sociale nel teorema della *fonte* e della *qualità* del potere. In tale accezione è democratica ogni forma di reggimento politico che trae la sua legittimità da un esercizio *diretto* o *delegato* del potere da parte o in nome del popolo.<sup>2</sup> Questa tradizione di pensiero è vecchia di oltre duemila anni: dalla democrazia ateniese di Pericle alle formulazioni medievali della sovranità popolare a partire dalla *lex regia de imperio*; dalle esperienze politiche legate alle eresie medievali radicali a Marsilio da Padova. Ma la sua formulazione più radicale, e decisiva, per la coscienza politica moderna è senza dubbio quella operata da Rousseau nel *Contratto sociale*. Tale essa appare, anzitutto, per la sua assoluta radicalità nella formulazione del principio del superamento della *alienazione politica*. La finzione giuridica consiste nella alienazione totale dei diritti individuali e nella loro retrocessione come diritti politici; ma la conseguenza radicale è l'ipostasi della identificazione della *volontà generale* con la volontà di tutti, il che significa la espunzione, il rigetto, della problematica della sfera della libertà del singolo come problema della scienza, o della filosofia, politica: poiché libertà non è altro che obbedire alla volontà generale. Con Rousseau, e col radicalismo politico e sociale successivo, la democrazia diviene, in questo senso, *democrazia totalitaria*. Le teoriche liberali sul controllo del potere, la difesa delle sfere di libertà del singolo, la separazione dei poteri nello Stato ecc. divengono tematiche legate alla *concezione del mondo* di ceti del vecchio ordine sociale e politico; tematiche, cioè, non declinabili ai fini di una formulazione progressista della società politica.

A ciò si aggiunga la recezione, pressoché totale, di tale problematica a opera della tradizione teorica che da più di un secolo si identifica con la sinistra, il marxismo. Non si tratta tanto del rapporto Rousseau-Marx sottolineato da Della Volpe, che attiene ad altri problemi della coscienza politica moder-

na, quanto piuttosto della concezione della libertà e della organizzazione sociale che da Rousseau, attraverso Hegel, trapassa nel marxismo fino alle classiche definizioni engelsiane: ove libertà è *riconoscimento della necessità*.<sup>3</sup>

Ciò che di specifico, e innovativo, il marxismo introduce in questo corpo di pensiero (e si dice innovativo, per non voler prendere qui in considerazione un altro e più grave problema: e cioè quello del rapporto tra il marxismo e le precedenti filosofie della storia millenaristiche ed escatologiche) è la base materialistica su cui è fondato il principio del superamento della alienazione: essa, in quanto natura separata del potere, è legata a una formazione storico-sociale destinata ad essere sostituita da una superiore formazione sociale, strutturalmente non antagonistica, nella quale la problematica del potere, quale problema autonomo del *politico*, è destinata ad estinguersi fatalmente, seppur progressivamente. Ci potrà essere, è vero, la cosiddetta fase della transizione; ma appunto perché transitoria essa può essere *eccezionale*, quanto alle modalità di gestione; può uscire dalle regole del gioco. I giacobini, infatti, introdurranno per primi, sistematicamente, la categoria del Terrore, come legata indissolubilmente alla fase della transizione; rispetto a ciò i bolscevichi non introdurranno nulla di nuovo.

Occorre riflettere sulle conseguenze che la crisi di questa tradizione teorica introduce nel corpo della riflessione politica. Il riconoscimento della stretta correlazione tra processo di sviluppo storico e “teodicea della libertà” è la fiducia in uno schema di processo storico lineare che, oggettivamente, conduce da una formazione storico-sociale antagonistica a una non antagonistica; ciò introduce – come categoria centrale del politico – il concetto di *fase di transizione*. Dato che il passaggio da una formazione economico-sociale a un'altra non può essere né pacifico né indolore (la rivoluzione non è un pranzo di gala) il nodo della fase di transizione viene quindi a legarsi al riconoscimento della necessità di una fase eccezionale nelle modalità di condotta della lotta politica, che in tanto è ritenuta tollerabile in quanto essa conduce fatalmente a una società superiore; essa è limitata nel tempo. In ciò essa è il prodotto tanto di una concezione deterministica dello sviluppo storico quanto di una concezione chiliastica dei tempi della storia.

Ora che la crisi investe gli aspetti essenziali della autocom-

prensione che la sinistra ha di se stessa, non sarà mai eccessivo sottolineare il carattere dirompente e disgregante che la caduta di credibilità del concetto di transizione ha per tutta la sinistra. Anzitutto perché questa crisi viene ad assidersi su una concezione della lotta politica che ha espunto dal proprio ambito di riflessione i concetti di *limite dell'agire politico* e di *regole del gioco*. Le forme attraverso cui tale processo si compie cercheremo di vederle; le possibilità di operare tale mutazione si rende concreta quando si affermano – come centrali per l'azione politica – dottrine che postulano la fine della società antagonista, della società divisa in classi, la fine – in termini marxisti – della preistoria.

Una concezione totale della lotta politica si afferma con la Rivoluzione francese e con la riflessione giacobina. Julien Freund rileva proprio a cavallo della Rivoluzione francese una mutazione fondamentale delle categorie del politico. Se esso è determinato dall'antitesi amico-nemico, l'elemento specifico della filosofia e della teoria politica è circoscrivere tale antitesi entro ambiti che non siano distruttivi per la società intera e che presuppongano la non eliminazione totale del nemico. Infatti la lotta politica deve produrre sconfitta, non eliminazione del nemico. Suoi presupposti sono perciò: a) l'antitesi amico-nemico, cioè l'esistenza di un conflitto, deve essere considerata essenziale, non eliminabile politicamente; b) l'inimicizia dev'essere appunto considerata consustanziale alla società umana e quindi la individuazione del nemico non dev'essere caricata di un elemento di colpa; la individuazione del nemico non può avvenire attraverso la categoria della *colpevolezza*. Se questi principi sussistono, l'individuazione del nemico può coesistere con una concezione limitata – e perciò giuridicamente definita – della lotta politica; se vengono superati e l'individuazione del nemico avviene tramite la categoria della *colpa*, ogni fondamento è tolto al principio della limitazione dell'agire politico, poiché il colpevole deve a ogni modo essere eliminato.

La rivoluzione attuata in questo campo dal giacobinismo e dall'umanesimo comunista consiste appunto nella negazione drastica dei due principi suaccennati e nell'affermarsi trionfale di una concezione della politica come lotta per la individuazione e la eliminazione del colpevole: "...da circa due secoli, esattamente dopo la Rivoluzione francese, la politica si esercita in nome di una di queste ideologie che, col pretesto

di sopprimere il nemico politico in nome di una concezione che si pretende più umana, snatura l'inimicizia e la rende più crudele, occupata com'è a ricercare dei colpevoli." <sup>4</sup> Robespierre, nel discorso *Sui principi di morale politica che devono guidare la Convenzione nell'amministrazione interna della Repubblica*: "Nous voulons, en un mot, remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie, absoudre la providence du long règne du crime e de la tyrannie." <sup>5</sup>

La concezione totale del conflitto si afferma così come egemone e diviene il pilastro attorno a cui la sinistra fonda i criteri e legittima i mezzi del proprio agire. Se la trasformazione del conflitto, e della guerra, in antagonismo totale è un fatto peculiare della moderna società di massa, è tuttavia vero che nessuna dottrina si accompagna più compiutamente a questa trasformazione della morfologia del conflitto quanto quella radical-giacobina e poi comunista; in tal senso essa è la vera metodologia politica del *moderno*.

La crisi attuale nasce appunto dalla radicale problematizzazione delle prospettive escatologiche che hanno fondato la moralità della politica totale. Il pensiero della sinistra – messo di fronte alla crisi della prospettiva di transizione al comunismo – si trova sprovvisto di una specifica metodologia dell'agire politico; la lotta totale non ha più fondamenti. Ma il ritorno alle problematiche del conflitto limitato, al riconoscimento della essenzialità del conflitto sociale, produce di nuovo l'egemonia delle teoriche della democrazia politica, del governo limitato, dell'equilibrio dei poteri; di teoriche, cioè, estranee alla tradizione politica giacobino-comunista provocando così una frattura tra *valori* dell'azione e sue *tecniche*, che si traduce nella indeterminatezza del rapporto socialismo-democrazia vissuto solo come petizione di principio.

La crisi della serie – possibilità di realizzare una società virtuosa; individuazione, moralistica, del nemico come ostacolo alla sua realizzazione; transizione come *medio* della realizzazione – lascia la sinistra senza una tradizione storica sulle metodologie dell'agire politico.

Ritorniamo, tuttavia, al tentativo di diagnosi iniziale, per cercare di individuarne, almeno, gli elementi più significativi. Qui è inevitabile procedere per grosse approssimazioni.

Il primo fattore — e il principale — di problematizzazione del concetto di sinistra è la crisi del *socialismo reale*, da intendersi anche come crisi generale del modello storico di socialismo. L'importanza della caduta di tale modello non sta tanto e solo nella sua vastità o nella potenza di tale esperienza storica; principalmente la sua epocalità sta nella possibilità che la sinistra ha avuto — negli ultimi sessant'anni — di identificare una prospettiva storico-teorica con un *movimento reale*, realizzando così, seppure in modo distorto e perverso, l'affermazione di Marx del comunismo come *movimento reale*, di abolizione dello stato di cose presente. Tale possibilità di identificazione è stato l'elemento decisivo per la costruzione di una identità della sinistra che ha funzionato come eccezionale strumento di aggregazione politica e coesione teorica.

Un secondo elemento può essere rinvenuto nella crisi dello Stato nelle società tardo-capitalistiche e delle sue strategie di intervento (Stato assistenziale, Welfare State, Stato sociale ecc.). Entrano in crisi i meccanismi attraverso i quali, mediante l'intervento statale, si crea consenso e legittimazione; ed entrano in crisi i meccanismi istituzionali e politici attraverso i quali si attua lo scambio politico funzionale a tale tipo di prassi interventista. Con ciò si vuole intendere che la crisi dello Stato interventista viene a coincidere con la crisi delle forme di organizzazione della politica che, sulla esperienza dello Stato interventista, erano state modellate. Si tratta della concezione della democrazia basata sul primato delle grandi istituzioni (partiti e sindacati) nella formulazione e nella selezione della domanda politica, della concezione della democrazia come partecipazione mediata istituzionalmente: in sostanza della concezione della libertà — o della liberazione — come processo graduale e costante di *socializzazione degli ambiti di vita*, alla cui base è presupposta la identificazione tra socializzazione e liberazione.

Viene così messo in discussione per la prima volta, almeno così compiutamente, il principio della democrazia *totalitario - giacobina*, il principio cioè che il processo di democratizzazione, di superamento progressivo e lineare delle radici della alienazione si attua mediante forme sempre più organiche di espansione della *sfera del pubblico*. Principio base della democrazia collettivistica è, infatti, l'assunzione che il soggetto realizza la propria pienezza soltanto mediante una progressiva pubblicizzazione dei propri ambiti di vita,

poiché è nel luogo *società* che si realizza compiutamente anche il principio della soggettività. Nella lettura moderna del rapporto individuo-società (cioè nella lettura dominante dal Settecento in poi) il rapporto di tensione tra individuo e società – che è centrale nelle filosofie politiche del Seicento, fondatrici della moderna antropologia del soggetto – si sposta progressivamente a favore della seconda. Fino a quando resiste la tradizione giusnaturalistica c'è scontro tra la teoria dei diritti naturali e la teoria organicistica dello Stato e della organizzazione sociale: si oppongono la teoria che vuole il soggetto come primario rispetto alla fondazione dello Stato, e vede così questo come emanazione del primo, e la tradizione che concepisce lo Stato come entità ontologicamente primaria e il soggetto e i suoi diritti come emanazione, prodotto della società politica. Ma questa tensione tra le due fondamentali concezioni della filosofia politica viene superata; e la critica di Hegel alle teoriche del diritto naturale ha un significato definitivo per una lunga tradizione teorica che per tutto l'Ottocento e buona parte del Novecento resterà confinata, probabilmente, nella sola tradizione teorica tomista.

Infatti tutta la filosofia politica e giuridica del XIX secolo è antigiusnaturalistica sia nelle sue versioni progressiste e rivoluzionarie, che in quelle moderate; anche il grande pensiero giuridico moderno, dalla tradizione dogmatica iniziata dal Savigny fino al positivismo giuridico e al normativismo, opera una distruzione sistematica delle fondamenta del pensiero giusnaturalistico ed elabora una concezione del diritto pubblico e dello Stato al cui interno la sfera della soggettività è collocata in posizione subordinata. Solo all'infuori delle grandi tradizioni teoriche, dominanti negli Stati continentali europei, sopravvivono concezioni non statualistiche della società politica. Ed è oltremodo sintomatico che la più grande sintesi del pensiero politico-giuridico di questo secolo, il pensiero di Kelsen, consista nella più rigorosa, assoluta e totalitaria concezione della individualità, e cioè del diritto soggettivo, come pura emanazione del diritto oggettivo, del diritto dello Stato. Per introdurre una concezione della democrazia come governo limitato, Kelsen deve operare un salto logico; il relativismo filosofico che sta alla base della sua concezione della democrazia non ha alcun rapporto organico con la sua teoria giuridica. La



frattura neo-kantiana tra fatti e valori appare qui in tutta la sua problematicità.

Questa digressione in campi apparentemente lontani dal nostro tema riveste tuttavia un significato preciso. Perché il dato di fondo è che l'antropologia che sta alla base di tutta la filosofia della sinistra nell'ultimo secolo – con la sola eccezione, forse, della tradizione anarchica – <sup>6</sup> è totalmente collettivistica. Solo con l'intervento del *pubblico* il soggetto può realizzare la propria individualità, solo la società può dare senso pieno alla sfera della soggettività; e la progressiva politicizzazione e pubblicizzazione degli ambiti di vita soltanto può dare base materiale e concretezza a quella categoria della libertà che il pensiero liberale aveva consegnata come vuota e astratta.

L'affermazione di Thomas Paine che la società è il prodotto delle nostre virtù e lo Stato dei nostri vizi <sup>7</sup> è del tutto aliena dalla tradizione filosofica continentale sullo Stato; da essa discendono tutte le teoriche democratiche, radicali, libertarie, individualistiche che oggi paiono conoscere nuove fortune al cospetto dei processi autoritari in atto nei paesi tardo-capitalistici. Ma forse, paradossalmente, vi è un punto di contatto tra affermazioni come quella di Paine e le concezioni della democrazia giacobina continentale. Il processo attraverso il quale lo Stato si costituisce – o meglio, da cui trae, più che la sua origine storica, la sua legittimazione razionale – nasce dai vizi dei soggetti singoli presi a sé. Non si tratta della *insocievole socievolezza* di cui parla Kant, che porta i soggetti alla cooperazione, né della mano *invisibile* di Smith, che Paul Nozick riprende come processo attraverso il quale si perviene alla fondazione dello *Stato minimo*.<sup>8</sup> Il processo è più complesso e coinvolge una concezione del mondo, una antropologia pessimistica del soggetto che, lasciato a se stesso, è incapace di governarsi, o meglio di autogovernarsi.

Qui diverse tradizioni filosofiche si incontrano, più antiche e meno antiche, ma tutte fondate su una visione istituzionalistica della società politica. Suo nucleo fondamentale è il principio che il soggetto è incapace di esprimere le sue potenzialità, di realizzare i propri contenuti di libertà, se non attraverso la mediazione di istituzioni che interagiscono nel sistema globale e che divengono così i veri soggetti

dello scambio politico, della contrattazione, della decisione. E molteplici, si badi, sono le tradizioni culturali che convergono su queste posizioni: la tradizione cattolica che, vedendo nell'organizzazione politica un limite e un freno della tendenza al peccato, elabora una concezione dell'organizzazione politica fondata sul pluralismo delle associazioni intermedie e sulla loro dominante soggettività; le esperienze corporative di questo secolo; e infine la tradizione comunista che, da tutt'altro punto di partenza, produce una teoria politica basata sulla preminenza della organizzazione rispetto al soggetto, anche se questa primarietà dell'organizzazione viene poi svolta storicamente in molti e diversi modi: dalla dittatura del partito nelle esperienze del socialismo reale, alle forme di democrazia partecipatoria e partitica che vengono elaborate nelle società politiche occidentali.

La diffidenza con la quale, da parte comunista, si è sempre guardato ai nuovi movimenti politici e sociali che si sviluppavano al di fuori delle realtà istituzionali, dell'influenza dei partiti e delle loro organizzazioni collaterali, non è stata tanto e solo una diffidenza verso il contenuto politico che tali movimenti avevano, quanto piuttosto una diffidenza più profonda verso la modificazione dei processi di decisione che l'esistenza di tali movimenti comportava, con il loro procedere al di fuori dei canali tradizionali di mediazione e rappresentanza.

Nelle società tardo-capitalistiche l'affermarsi di ideologie organicistiche dello Stato e dell'organizzazione sociale risponde a precise esigenze strutturali. Lo scarto tra possibilità di intervento pubblico e domande sociali si fa più ampio; ed esso è reso ancora più acuto dalle profonde mutazioni che si sono prodotte nelle etiche collettive e individuali.

Si tratta del rinascere di forme di soggettività – rappresentate da quelli che nel linguaggio politico sono stati indicati come i nuovi movimenti collettivi – che entrano in conflitto con la organizzazione del circuito democratico messo in atto collateralmente alla prassi dello Stato interventista e che a volte ne contestano duramente la legittimità.

Tali movimenti si pongono molto spesso al di fuori dei circuiti di legittimazione degli apparati istituzionali di Stato; spesso ne hanno contestato duramente le forme di rappresen-

tanza; nelle società occidentali avanzate hanno spesso costituito, se non l'unico, certo un importante strumento di innovazione politica.

Ovviamente non è questa l'occasione per affrontare un esame approfondito di tali realtà. Ci limitiamo qui a rilevarne un aspetto collaterale: la concezione del soggetto e della società di cui tali movimenti sono espressione, l'antropologia di cui essi sono portatori.

Pensiamo ai movimenti giovanili, ai movimenti delle donne, degli omosessuali, ai movimenti ecologici, anti-nucleari, ai movimenti urbani, per la casa; ma anche ai fenomeni di modificazione dell'atteggiamento dei giovani verso il lavoro, alle nuove forme di associazione e di cooperazione che si collocano al di fuori della mediazione istituzionale; al limite pensiamo anche a quelle nuove forme di imprenditorialità, individuale o associata, nei settori marginali della società, di cui molti giovani sono protagonisti.

Certo tali movimenti, tali realtà esistenziali si pongono in un rapporto di rottura netta con le etiche e le forme di agire della sinistra storica collettivistica; non solo per la diversa antropologia di cui sono portatori ma, principalmente, perché in essi è assente quel principio di gerarchizzazione e finalizzazione dell'azione politica che è stato il punto di forza della sinistra per più di un secolo: l'assioma che tutte le contraddizioni e le ragioni di conflitto vanno iscritte in una scala gerarchica di priorità, entro un paradigma già predeterminato di gradazione e subordinazione delle varie contraddizioni sociali, delle quali quella politica in senso tradizionale è la dominante e ha funzione *sintetica* rispetto alle altre. E non è inutile, a questo punto, sottolineare che la preminenza della contraddizione politica ha come risultato di delegare ai suoi gestori istituzionali, e cioè ai partiti politici, l'intera rappresentanza nella gestione della contraddizione stessa.

Ciò determina tensioni, sulla risoluzione delle quali si gioca oggi la proponibilità scientifica di un concetto di sinistra.

Molti dei movimenti che si sviluppano nelle società occidentali avanzate mettono in discussione, appunto, certezze consolidate e attaccano i punti fondamentali di quelle strutture del compromesso che hanno costituito la identità della sinistra nei decenni passati. Essi assumono, indubbiamente, un carattere di *reazione* verso i connotati fondamentali del

tipo di società e di Stato prodotti dalle ideologie dell'interventismo. Essi assumono, cioè, come afferma Ralf Dahrendorf,<sup>9</sup> un carattere *reazionario* rispetto ad alcuni livelli di equilibrio, ad alcuni risultati consolidati, della società attuale. Vi è, in essi, una contestazione di alcune equazioni che formano la identità, accettata forse senza sufficiente problematizzazione, della attuale società: l'identificazione tra avanzamento del progresso tecnico-scientifico ed espansione della sinistra; l'equazione tra sinistra ed espansione del pubblico mediata partiticamente; il legame della sinistra, come corpo teorico-pratico, e l'esistenza di realtà statuali che incarnano l'idea di progresso.

Una nuova definizione di sinistra, al livello della attuale situazione, non potrà dunque prescindere da queste messe in dubbio; e dovrà quindi assumere, come del tutto interna alla propria riflessione, la intera dimensione di questa crisi. Qui è possibile sottolineare solo alcuni temi, ovviamente a titolo provvisorio.

A livello molto generale va affermato che la crisi di razionalità della sinistra storicamente prodotta non è, di per sé, fine di ogni prospettiva di razionalità. Ciò vuol significare che la crisi del socialismo reale e dello Stato sociale non comporta, come conseguenza assoluta e necessaria, la affermazione della impossibilità di ogni schema di razionalità dell'agire politico. La crisi della ragione hegel-marxista, appunto per la sua natura storicamente determinata, non è crisi di *ogni* schema di razionalità.

E poi, uno schema di razionalità che sia mediato da questa consapevolezza, deve ripercorrere gli esiti del concetto borghese-moderno di ragione, affrontare, cioè, in tutta la sua radicalità il problema — per usare un termine ormai conosciuto — della *dialettica dell'illuminismo*, per vedere se la soluzione storica che ha vinto politicamente, cioè il legame tra dialettica dell'illuminismo e democrazia giacobina, era — e non poteva non essere — l'unico possibile e sperimentabile. Su questo piano le riflessioni più recenti di filosofia politica sullo sviluppo storico dello Stato moderno e l'evolversi di alcuni nodi problematici sulle assunzioni teoriche e politiche che ne stanno a fondamento, stanno a dimostrare come, quanto meno, il rapporto tra ideologie dello sviluppo

e pratiche di sviluppo dello Stato fosse assai meno ovvio e cogente di quanto non appaia. Le messe in discussione, oggi, dei principi fondamentali della democrazia radicale e del suo supporto alla costruzione dello Stato contemporaneo sono una dimostrazione abbastanza evidente di come sia necessario rimeditare alcuni nodi che venivano dati per ovvii.

Resta la convinzione che ciò che si verifica a livello teorico abbia una profonda corrispondenza con le fenomenologie delle società politiche contemporanee; si intende cioè dire che la crisi della ragione e dei fondamenti di una concezione del mondo illuministico-giacobina non è altro che una *forma della crisi del soggetto*, individuale e collettivo, che si verifica nello Stato sociale contemporaneo.

La crisi delle forme storiche di rappresentanza, di legittimazione e di razionalità dell'agire politico non è altro che la forma della crisi dell'assetto dato dei rapporti tra soggetto individuale e istituzione. Tale crisi è anche il portato della storia e della pratica dello Stato sociale; nel senso che esso ha innovato profondamente, con la sua azione, nella stratificazione sociale e nella formazione degli attori politici. I nuovi soggetti sociali che entrano sulla scena dello Stato tardo-capitalistico sono il prodotto della storia di questo Stato e di questa società. Sono quindi profondamente *moderni* in quanto prodotto di questa costellazione storica. Ma — nello stesso tempo — sono reazionari in quanto incarnano la reazione ad una specifica politica dello Stato sociale; alla identificazione, cioè, che tale esperienza storica ha attuato tra processo di liberazione e processo di politicizzazione mediata partiticamente.

È in discussione quindi, nei suoi termini filosofici, il rapporto di accoppiamento tra *ratio* borghese applicata allo Stato, cioè la concezione dello Stato-macchina, e progresso tecnico-scientifico; nei termini di analisi politica, il rapporto tra soggetto e processi di razionalizzazione macropolitica.

Se il destino dello stato moderno — weberianamente — non può essere altro che lasciarsi portare da questa corrente inevitabile della razionalizzazione tecnico-scientifica, ne consegue che, a livello di teoria di organizzazione sociale, non vi è altro destino che la assoluta chiusura nelle spire della collettivizzazione burocratica; ciò, nei paesi capitalistici, significa delega assoluta alle grandi agenzie sociali formatrici del consenso. Ma se questo non è un destino inevitabile — ed oggi non vi sono

prove assolute per ritenerlo, mentre si rinvergono sintomi di reazione e di opposizione a questo processo — allora la riflessione del politico, del filosofo politico e morale deve appunto vertere su ciò: sulle condizioni di non inevitabilità del nesso tra processo di socializzazione e processo di morte del soggetto. Tale è il problema attuale della filosofia politica; ed è un processo che porta necessariamente a una rimeditazione radicale delle categorie fondanti dello Stato moderno.

In questo processo si iscrive tutta la rinascita di tematiche del liberalismo, del contratto sociale, dell'individualismo di tradizione filosofica empiristica e lockeana, che è tanto necessaria quanto insufficiente: almeno quando la riproposizione di filosofie liberali, empiristiche, della società e di teorie utilitaristiche della fondazione dello Stato avviene senza tenere conto delle inevitabili torsioni e mutazioni che tali categorie hanno subito nella trasformazione dei regimi liberali in democrazia di massa.

Come notava giustamente Neumann,<sup>10</sup> nessuna teoria dei diritti naturali può essere di per sé fondazione di una teoria rivoluzionaria della società; ma è altrettanto vero e provato storicamente che le teorie giusnaturalistiche, del diritto di resistenza, del principio di legalità non fondato positivisticamente, nascono solo e allorquando si verificano, nella storia, sostanziali rotture dei processi di legittimazione politica.

Anche oggi si è in presenza di una fase storica di questo tipo; e non bisogna avere né la fretta ottimistica di considerare tale processo come ormai aperto e dilagante né la propensione pessimistica a darlo per irrimediabilmente sconfitto, fagocitato ormai dal potere integrante delle grandi istituzioni.

Il rapporto di crisi tra società e Stato, tra movimenti e istituzione è oggi un dato strutturale delle società tardo-capitalistiche, anche se la sua lettura non può essere che complessa e problematica; le stesse fenomenologie di tali movimenti non sono di facile interpretazione.

Ma l'impegno teorico per cercare di definire oggi cosa sia o possa essere una sinistra non può rifiutare la assunzione della totalità di questa problematica.

Possiamo proporre un'ipotesi di ricerca.

La crisi della categoria di sinistra si riassume nella *crisi*

della categoria del pubblico. Essa altro non è, nella tradizione del pensiero politico e giuridico, che la crisi di quella concezione dello Stato e del suo diritto che da Hegel a Savigny, attraverso la grande dottrina giuridica prevalentemente tedesca, fornisce i presupposti teorici al dispiegamento dell'intervento dello Stato dalla fine dell'Ottocento in poi, e cioè alla trasformazione dello Stato di diritto in Stato sociale.

Oggi che, per la prima volta, si mette in discussione il tipo di legittimazione storicamente attuato dallo Stato sociale, rinascono le tradizioni teoriche sconfitte nel momento del passaggio dal capitalismo liberale al capitalismo organizzato: le teorie liberali, le teorie contrattualistiche della fondazione logico-storica dello Stato; riprendono vigore teorie della legalità e dello Stato di diritto basate su una ripresa della concezione classica dello strumento giuridico, come mediazione astratto-eguale dello scambio sociale.

Non è possibile qui una analisi di tali tendenze, che però in altra sede si è cercato di fare.<sup>11</sup> Ciò che qui tuttavia va sottolineato è che tali elaborazioni teoriche erano legate strettamente, nella loro formulazione storica, a una *costituzione del soggetto* oggi irrimediabilmente superata. Non è possibile oggi una rimeditazione sulle forme di tale *costituzione* che non sappia tenere conto delle fondamentali mutazioni che si sono prodotte nella sfera della soggettività post-borghese.

In questo senso lo Stato sociale è un dato irreversibile anche se oggi in crisi; e una definizione di sinistra è possibile solo dentro le mutazioni della soggettività prodotte dallo Stato sociale stesso.

Il problema della nuova definizione di sinistra è però anche il problema di una nuova definizione del concetto di *libertà*, che non può consistere solo nella ripresa di tematiche filosofiche liberali perché, in tal caso, si tratterebbe in sostanza di risolvere il problema del politico nel problema delle regole del gioco e il problema della democrazia in una questione di procedure. Certo, anche le procedure sono necessarie; poiché i processi autoritari cui abbiamo assistito nei tempi più recenti mostrano che una nuova strategia di sinistra deve incorporare in sé tanto la tematica del governo della complessità quanto quella della limitazione e del controllo del potere.

Ma la discussione non può essere limitata ad uno scontro —

per usare la definizione di Benjamin Constant – tra la libertà degli antichi e quella dei moderni – ove la tradizione marxista, attraverso Rousseau, ha inteso riproporre la libertà degli antichi come partecipazione, come superamento della separazione tra cittadino e borghese, infine come libertà socialista. La nostra libertà non può essere altro che una libertà post-moderna; e quindi una libertà che sappia superare i gradi di illibertà che ha introdotto nella coscienza politica moderna l'esperienza del marxismo e del socialismo reale.

Una prospettiva razionale per la filosofia politica non può prescindere oggi da questo problema. Dalla crisi del concetto storico di sinistra non si esce con una sua nuova formulazione se non comprendendo che una nuova definizione di sinistra è anche, e indissolubilmente, una nuova teorica della libertà.

Siamo alla fine di un decennio del quale l'elemento politico più significativo è stato l'emergere sulla scena politica di grandi movimenti collettivi che hanno messo in discussione il potere di rappresentanza delle istituzioni che sono state, nei decenni precedenti, protagoniste della formazione dello Stato sociale. Tuttavia il tentativo di innovazione politica che era immanente al loro sorgere è fallito, in termini di risultati istituzionali. In questo senso l'attuale è una fase di Restaurazione; ma la Restaurazione non cancella il passato, molte volte lo consolida, seppure per vie traverse, e ne trasmette il nucleo fondamentale alle epoche successive. Come il Codice Napoleone è la codificazione della rivoluzione borghese ma non è l'opera di un rivoluzionario, così la crisi della sinistra non è il dissolversi dell'attualità delle tematiche del *radicalismo politico* ma il suo rifluire entro le cogenze di una sconfitta che comporta però, comunque, una irreversibile messa in discussione storica e teorica.

Alla fine ci troviamo quindi a fare i conti col nesso tra processo di emancipazione e dimensioni della libertà politica. È, insieme, il ritorno del tema bimillenario della filosofia politica e il riconoscimento di un eterno ritorno alle dimensioni originarie del problema del politico.

Ma poiché non siamo eguali, né liberi come vorremmo, la ineliminabilità nella società attuale di un concetto di sinistra nasce dalla stessa connessione sociale – al di là di una crisi dei suoi fondamenti.

Il problema della sinistra è la formulazione di un nuovo



*contratto sociale*; il che vuol dire la formulazione di uno schema di convivenza e di vita associata che sappia contemperare, nelle sue dimensioni oggi storicamente possibili, il problema della libertà e quello della sicurezza.

Il fatto è che la tematica della sicurezza è un dato ineliminabile nella realtà dello Stato sociale contemporaneo che mette in crisi, sin dall'inizio, qualsiasi teoria della giustizia, dell'equità, della società basata sulla assunzione del soggetto concepito atomisticamente. D'altra parte la tematica della libertà, dell'autodeterminazione, in quanto immanente ai movimenti collettivi e quale reazione allo Stato democratico-assistenziale, è la prova del fallimento di quella teoria del superamento della alienazione che da Rousseau in poi si dipana attraverso la democrazia radicale e comunista e si disvela nel socialismo reale.

Ma collegare una teoria della libertà come autodeterminazione, come emancipazione e permanenza di liberi ambiti di vita, con una teoria della sicurezza che sappia mantenere le conquiste storiche dello Stato sociale, che sappia evitare la regressione all'ideologia del mercato autoregolato, e di far ricadere il soggetto nelle condizioni di un *moderno stato di natura*, come vorrebbero i neo-liberisti: tale collegamento, appunto, è operazione ancora tutta da compiere. Per ora abbiamo a disposizione solo certezze negative. Sappiamo che il soggetto, lasciato a se stesso, è preda di connessioni sociali che lo sovrastano; che nessuna libertà quindi è possibile oggi senza pianificazione. Ma sappiamo anche che attraverso le ideologie della pianificazione si sono dispiegate le più coerenti esperienze totalitarie di questo secolo.

Così il rapporto tra pianificazione ed espansione di ambiti di vita autodeterminati è il vero problema per la ricostruzione di una strategia di sinistra. La differenza di fondo tra una concezione liberale della libertà e un tentativo di fondarla sulla consapevolezza dei nessi e delle interdipendenze di una società complessa, sta proprio nel riconoscere il problema della *complessità* e di pensare dentro di essa il problema della autodeterminazione.

Ritorna insomma il problema classico della filosofia politica, e cioè il rapporto *autorità-libertà*. Le esperienze degli ultimi cinquant'anni non ci consentono più di pensare questo nesso — come fu per i pensatori critici degli anni trenta — <sup>12</sup> con una fiducia piena nella pianificazione, intesa anche come

ricostruzione di una soggettività che ha superato l'alienazione sottoponendosi a un processo di ricostruzione della autorità fondata razionalmente. E, d'altro canto, nessuna prospettiva di sinistra è oggi possibile se non è in grado di incorporare dentro di sé quelle forme di soggettività che sono il risultato delle nuove forme di conflitto sociale. La dialettica autorità-libertà diviene così il punto di aggressione di una realtà che ha reso obsolete le vecchie definizioni progressiste tanto dell'autorità che della libertà.

Ma una riflessione che voglia essere critica fino in fondo, ed anche autocritica, non può pensare una definizione di sinistra che non incorpori dentro la propria problematicità anche il concetto di autorità. Il sottomettersi, razionalmente, a un piano scelto collettivamente non può essere negato come obiettivo collettivo in una società complessa; la ricerca delle forme di libertà dentro questa complessità è l'obiettivo principale di una teoria e di una prassi della emancipazione.

## NOTE

<sup>1</sup> Qui, e nelle pagine seguenti, si fa spesso riferimento ai problemi della crisi dello Stato nelle società tardo-capitalistiche. Non è questa la sede per ricordare la massa, ormai sterminata, di testi che si possiedono sull'argomento, a partire dalle analisi, ormai classiche, di Habermas, Offe, O'Connor e altri. Per quanto mi riguarda, oltre a vari interventi su *Quaderni Piacentini*, ho affrontato queste tematiche in: *Società civile e critica delle istituzioni*, Feltrinelli, Milano 1977; *Movimenti e istituzioni nella crisi*, Savelli, Roma 1979; "I processi di socializzazione dello Stato moderno e la funzione politica e sociale del rapporto d'autorità", *Problemi del Socialismo*, 1978, n. 10/11; "Teoria dello Stato e controllo sociale", *La Questione criminale*, maggio-agosto 1979, n. 2.

Negli ultimi due anni le pubblicazioni sono ulteriormente aumentate; per una rassegna recente, che contiene anche una esauriente bibliografia, v. C. Donolo e M. Fichera, *Il governo debole - Forme e limiti della razionalità politica*, De Donato, Bari 1981.

<sup>2</sup> v. W. Ulmann, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1972.

<sup>3</sup> v. G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1964. È interessante tornare oggi su questo testo di Della Volpe, che peraltro ebbe allora notevole influsso nel rinnovamento dell'analisi marxista in Italia, per misurare la distanza che corre tra le problematiche in auge nella sinistra, oggi, e i temi dominanti vent'anni fa. Elemento originale di Rousseau, per Della Volpe, è la formulazione di una antropologia del *cittadino* che supera la visione liberale del *bourgeois*; si tratterebbe così della prima formula-

zione politico-costituzionale del *Contratto Sociale*, prima costruzione di una Ma l'attenzione oggi è spostata dalla antropologia rousseauviana alla costruzione politico costituzionale del *Contratto Sociale*, prima costruzione di una democrazia organicistica e totalitaria.

<sup>4</sup> J. Freund, *L'essence du politique*, Ed. Sirey, Paris 1978, p. 499.

<sup>5</sup> Robespierre, *Textes choisis*, Les classiques du peuple, 1958, t. III, p. 113.

<sup>6</sup> Anche nella tradizione anarchica, tuttavia, sarebbe bene scavare per vedere come l'antistatalismo di fondo nasconda una sostanziale accettazione del principio della totale socializzazione degli ambiti di vita. Anzi, è forse nella totale dissoluzione della funzione statuale nella società che si affermano con maggiore radicalità elementi di controllo sociale di tipo totalitario. Il saggio di Pio Marconi, *La libertà selvaggia. Stato e punizione nel pensiero anarchico*, Marsilio, Venezia 1979, illustra efficacemente la componente autoritaria della filosofia del diritto penale degli anarchici.

<sup>7</sup> "La società è prodotta dai nostri bisogni e il governo dalla nostra malvagità; la prima promuove la nostra felicità *positivamente* unendo insieme i nostri affetti, il secondo *negativamente* tenendo a freno i nostri vizi. L'una incoraggia le relazioni, l'altro crea le distinzioni. La prima protegge, il secondo punisce." T. Paine, "Il senso comune," in *I diritti dell'uomo*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 69.

<sup>8</sup> Robert Nozick, *Anarchia, Stato e utopia. I fondamenti filosofici dello Stato minimo*, Le Monnier, Firenze 1981.

<sup>9</sup> Ralf Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari 1981.

<sup>10</sup> Franz Neumann, *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna 1973, p. 151 e segg.

<sup>11</sup> F. Stame, "Crisi, diritto, politica. Marxismo storico e critica del diritto", in *Immagini del politico. Catastrofe e nascita dell'identità*, Savelli, Roma 1981.

<sup>12</sup> v. M. Horkheimer, *Autorità e famiglia*, in *Teoria Critica*, Einaudi, Torino 1974, I, p. 271.



PAOLO FLORES D'ARCAIS  
SERVITÙ IDEOLOGICHE  
O LIBERI VALORI

"S'il y avait quelque chose à conserver dans notre société, je ne verrais aucun deshonneur à être conservateur. Il n'en est malheureusement rien."

Albert Camus

Intendo argomentare le seguenti tesi:

- 1) Nell'ultimo quarto di secolo il concetto di sinistra ha subito una metamorfosi in virtù della quale da uno statuto di ovvietà è passato a uno statuto di radicale problematicità.
- 2) Il concetto di sinistra, e la connessa coppia di contrapposti destra/sinistra, non sono affatto superati. Anche nelle condizioni attuali (postmoderne, magari), la distinzione destra/sinistra è possibile e necessaria.
- 3) Improponibile è solo il concetto di sinistra che tradizionalmente si è imposto. Tale concetto è fondato dogmaticamente e negativamente, e dà luogo ad antinomie.
- 4) Il concetto di sinistra che si è storicamente imposto è quello di tradizione marxista. In particolare, in questi venticinque anni, nella forma di "eresie marxiste", incluse quelle attualmente circolanti e all'apparenza sincretiche di tradizioni di pensiero dal marxismo assai distanti.
- 5) Il concetto di sinistra elaborato dai marxismi ha natura parassitaria ed eteronoma, in quanto fondato sulla mera negazione e soppressione della destra. Solo il concetto di destra, in questa tradizione, è autonomo e positivo, poiché

*destra* traduce politicamente il modo di produzione capitalistico.

6) L'identificazione fra *sinistra* (socialismo) e *soppressione della destra* (soppressione del capitalismo) poggia sull'idea metafisica della storia come processo oggettivo, orientato, fornito di leggi, dotato di un senso decifrabile, destinato a un esito prevedibile. La storia come *totalità razionale*.

7) Il concetto di sinistra elaborato dai marxismi si pretende avalutativo e amorale. Prescinde dai valori. Essere di sinistra equivale a possedere coscienza di classe. Tale coscienza è, insieme, *conoscenza vera* (della storia e della società) e *prescrizione adeguata* (a tale supposta verità). Soppressione della proprietà privata dei mezzi di produzione e invero dei valori umanistici sono un unico e medesimo processo.

8) Il concetto di sinistra elaborato dai marxismi è *ovvio* a patto che: la soppressione della proprietà privata dei mezzi di produzione inveri realmente i valori umanistici; tale soppressione dia luogo sempre al medesimo positivo, e dunque *più* soppressioni non possano entrare in reciproco conflitto.

9) Unione Sovietica e Cina (e tutti gli altri paesi dell'est) hanno realizzato il concetto di sinistra elaborato dai marxismi, hanno soppresso la radice reale dell'essere di destra, la proprietà privata dei mezzi di produzione. Ma non hanno invero i valori umanistici e sono entrate in conflitto reciproco.

10) Sinistra non può essere mera negazione della destra. Il concetto di sinistra deve essere fondato autonomamente, su *valori etici* propri e discriminanti.

## 1. UNA RIMOZIONE INQUIETANTE

Venticinque anni fa, in Ungheria, lavoratori, intellettuali, studenti, entrano in rivolta contro il potere comunista. È luogo comune discorrere del 1956 come dell'*indimenticabile* '56. In realtà, il *dimenticato* '56, rimozione per eccellenza della memoria collettiva di gran parte del movimento operaio organizzato, quella parte che teme di ristrutturare la propria identità e che è costretta perciò, come l'individuo

che non intende rinunciare alla propria nevrosi, a pagare la continuità con la menzogna.

Senza quella rivolta non avrebbe senso discutere intorno al concetto di sinistra. Statuto del concetto sarebbe ancora l'evidenza, benché ingannevole. Le società della "sinistra realizzata", infatti, sono aproblematiche, non formulano interrogativi fin quando non vengano scosse dalle convulsioni di una crisi. Monolitiche e opache, in apparenza prive di conflitti, ma in realtà semplicemente mute per via di bavaglio, si impongono come oggetto di analisi, si rendono trasparenti, solo quando al loro interno si palesa la divisione, che è sempre drammatica. Così, venticinque anni fa, in Ungheria. Un popolo contro il potere, "noi" e "loro", categorie elementari che la sociologia disprezza. Ma sono i contenuti della rivolta a mandare in frantumi un concetto di sinistra fino ad allora pacifico.

E infatti. Un intero popolo decide di negare, armi alla mano, quella negazione del capitalismo, del mondo borghese, della proprietà privata dei mezzi di produzione, dunque quella soppressione del fondamento dell'alienazione umana, che è (dovrebbe essere) il regime comunista esistente. *È, dovrebbe essere*: una distinzione, oggi, familiare e per molti scontata. Il solo prenderne atto, allora, rappresenta una catastrofe dell'universo teorico. *È*, in primo luogo. Se alla radice dell'alienazione umana si annida il capitale, si tratta, in Ungheria, di una radice ormai divelta. E tuttavia: il capitale non è, ma l'alienazione è. O comunque una condizione, diffusa al punto che è legittimo dirla universale, da costringere alla rivolta. Inevitabile il dubbio. Forse, il capitale non costituisce la radice dell'alienazione. Certamente, non può costituirne l'unica radice. *Dovrebbe essere*, in secondo luogo. Qui, lo stupore di fronte al fatto non accerta semplicemente lo scarto fra le prescrizioni della teoria e le descrizioni della cronaca. Lo stupore si fa anche sgomento poiché sinistra non può più valere come un "fatto", quel fatto che è la soppressione della destra, la sua negazione. Se la soppressione dell'alienazione dà vita a una nuova alienazione, l'ovvietà dell'essere a sinistra si trasforma in interrogativo. Non solo. La coscienza di classe, la consapevolezza, cioè, che il capitalismo va abolito e non solo combattuto in alcune delle sue manifestazioni disumane, non costituisce più una risposta.

Insistiamo sulla lezione ungherese. Un intero popolo sembra, nel suo movimento di rivolta, illustrare puntualmente i criteri con i quali Marx, sulla scorta dell'esperienza della Comune di Parigi, ha identificato l'essenza, l'identità, di una rivoluzione proletaria autentica. Il popolo in armi che si sostituisce all'esercito permanente e garantisce anche l'ordine pubblico, il potere che si struttura a partire dalle fabbriche nella forma della democrazia dei consigli, le campagne che imitano le istituzioni delle città e sotto la loro egemonia si coordinano politicamente ed economicamente, studenti e intellettuali che esprimono i loro delegati, sempre revocabili, e si uniscono così, istituzionalmente, al sistema consiliare. Decisioni e applicazione delle decisioni non più separate ma aspetti diversi dell'attività del nuovo potere. Al centro di tutto, l'autogestione della produzione di fabbrica, il principio elettivo applicato ad ogni livello, la più ampia libertà di espressione e organizzazione. Gli stessi tratti che Marx evidenzia nell'"Indirizzo del consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori" come costitutivi di un governo della classe operaia (10 / Karl Marx, pp. 50-53).

Due sole, ma decisive, le differenze. Di fronte al popolo in armi, organizzato in consigli, non la reazione di Thiers e il potere bianco dei versigliesi (sotto l'occhio vigile e complice dello straniero, nella figura di Bismarck) ma un partito comunista e l'attivo sostegno di un esercito straniero, l'Armata rossa. Un partito comunista che ha effettivamente "espropriato gli espropriatori", soppresso la proprietà privata dei mezzi di produzione. Fedele, in questo, alla teoria, ha dunque, stando alla medesima teoria, eliminato la ragione determinata, storico-sociale, che fonda la scissione dell'uomo in uomo astratto (il cittadino), solo in questa esistenza astratta eguale all'altro uomo, e uomo concreto (il lavoratore) che non subisce ingiustizia ma sfruttamento. Sopprimendo, con esso sfruttamento, non solo l'alienazione del regime capitalistico, ma l'alienazione *tout court*, essendo quella sussunta sotto il capitale la forma ultima di esistenza disumana, la manifestazione ultima della preistoria del genere.

In secondo luogo, proprio la *democrazia diretta* (questo infatti è, sotto il profilo istituzionale e politico, l'Ungheria in rivolta nell'ottobre-novembre 1956), cioè la "forma po-



litica finalmente scoperta che permetteva di realizzare l'emancipazione economica" (10 / Karl Marx, p. 53) non rivendica semplicemente la propria esistenza ma la propria esistenza *in quanto mezzo*, per un fine giudicato superiore in termini democratici, al punto che questo fine diventa, insieme a quello del ritiro delle truppe russe, l'unico obiettivo non negoziabile da parte degli insorti: l'elezione di un parlamento su base pluripartitica (in pochi giorni sono nati, o sono stati ricostituiti, quaranta partiti e lo stesso partito comunista è stato sciolto e rifondato da Imre Nagy, Geza Losonczy, Zoltan Szanto, Janos Kadar, Ferenc Donath, Sandor Kopacsi, György Lukács. Secondo quest'ultimo, in libere elezioni, il nuovo partito può aspirare a un suffragio fra il 5 e il 10%, mentre è opinione comune che la maggioranza debba andare al partito socialdemocratico di Anna Kethly (20 / Wiktor Woroszyński), la democrazia delegata, insomma, e le garanzie contenute nella dichiarazione dei diritti dell'uomo. Proprio i tratti qualificanti di quella democrazia "borghese" che mette capo, secondo il giovane Marx, quale suo più alto concetto, alla "sicurezza, il concetto della polizia" (8 / Karl Marx, p. 379). La democrazia diretta del popolo ungherese in armi non intende, in sostanza, sostituire al potere del partito il potere dei consigli. Questi, anzi, devono guardarsi (e intendono guardarsi) dal voler imporre la loro autorità alla società nella sua interezza, pena la riproduzione degli errori del passato. Il nuovo potere dovrà combinare insieme diversi principi di autorità (5 / Claude Lefort, p. 99).

Dal '17 all' '89. Questa, piaccia o non piaccia, la bandiera del proletariato ungherese in rivolta, l'anima concreta della prima rivoluzione proletaria del dopoguerra. E si faccia attenzione. Non si tratta della "svista" di un proletariato "immaturo". Il ritorno all' '89 non implica, infatti, la rinuncia alla proprietà collettiva dei mezzi di produzione. Semmai, la sua attuazione. Democrazia delegata (la democrazia per il cittadino *separato* dal lavoratore!) e autogestione sono infatti le due rivendicazioni che il proletariato ungherese avanza come complementari, denunciando nella assenza del parlamento pluripartitico, della *democrazia politica*, nella sua soppressione comunista, nella riduzione forzata della classe a unità, il segreto di una espropriazione degli espropriatori che si è risolta in una nuova, più radicale, espropriazione dei lavoratori.

Marx contro Marx, allora. E due volte. Dobbiamo prendere atto, infatti, che una rivoluzione irriducibilmente proletaria quanto alla struttura e allo svolgimento (stando, almeno, al criterio marxiano) trova quale suo antagonista, quale potere antiproletario, un potere che è anche, radicalmente, anticapitalistico. Ci sono più modi, dunque, di essere *contro* il capitalismo, e ci sono più modi di essere *contro* il proletariato. Dobbiamo prendere atto, poi, che questa stessa rivoluzione proletaria rivendica istituzioni politiche e garanzie giuridiche che hanno accompagnato lo svilupparsi della borghesia come classe (e classe egemone). Istituzioni e garanzie che Marx descrive come essenza politica dello sfruttamento capitalistico.

Se proletariato vale come negazione di borghesia, non in termini di programmi o progetti ma in quanto “movimento reale che abolisce lo stato presente di cose” (9 / Karl Marx, p. 32) e se borghesia vale come oppressione e sfruttamento del proletariato, ci troviamo con una rivoluzione proletaria (cioè antiborghese) che si leva contro un potere antiborghese (cioè anch'esso proletario). E con una rivoluzione antiborghese (perché proletaria) che rivendica istituzioni borghesi. Un bel paradosso. Se si tiene fermo l'orizzonte marxista, ci aggrovigliamo in antinomie insanabili. Per scioglierle è indispensabile uscire da quell'orizzonte teorico. Senza il panico che, con ciò, si esca, insieme, da *ogni* orizzonte teorico socialista. Quel panico che ha dominato e in parte domina ancora. E si intende, perciò, perché l'*indimenticabile* '56 sia a tutt'oggi, per molti, il *rimosso* '56.

## 2. LA SINISTRA TRA “ESSERE” E “DOVER ESSERE”

“Perché i fatti, i dati, le informazioni... tutto ciò ha così poca efficacia?... Come mai la realtà non riesce a penetrare e a sconvolgere chi si dice appunto di sinistra?... Ora, per capire tutto ciò, bisogna capire che contrariamente a ciò che si suppone evidente, *il reale resiste molto male all'immaginario, all'ideologia e alla razionalizzazione*. I discorsi più irreali e i più deliranti, quando producono della mitologia altamente energetica, permettono al potere possessore e posseduto dalla mitologia, di avere la meglio sul reale recalcitrante, di liquidare fisicamente il reale che resiste... Contra-

riamente all'opinione diffusa, si può deviare il corso della storia come si devia il corso di un fiume" (13 / Edgar Morin, p. 282). La rimozione *funziona* in virtù della sua *funzione*, consentire ai fatti di lasciare indenne la teoria ristrutturando i fatti, "allucinandoli" o cancellandoli, poiché la loro nuda realtà sarebbe anche una *cruda* realtà, in collisione con la teoria. Una teoria, quella marxiana, che garantisce la sintonia fra il singolo e la storia e conferisce, in questo modo, una identità solida nel mondo. I fatti, di conseguenza, devono illustrare la teoria (e confermare l'identità). Non devono porre domande, poiché la domanda non solo avanza dubbi sulla teoria ma, con quei dubbi, spezza l'armonia fra individuo e storia e manda in frantumi l'identità di chi fa poggiare il proprio impegno a sinistra sul proprio "consentire" alla totalità razionale della storia.

Veniamo al punto. La rivoluzione proletaria ungherese del 1956 o viene rimossa o viene assunta come fatto ineludibile. Ma in questo caso essa formula un interrogativo *radicale* quanto al concetto di sinistra e all'identità di un impegno a sinistra. Pone infatti, senza ulteriori uscite di sicurezza, l'alternativa se il concetto di sinistra appartenga alla sfera dell'essere o del *dover essere*, se esso poggi sulla oggettività di una dialettica del divenire iscritta nella storia stessa o possa essere fondato solo sulla *soggettività* di una scelta etica. Se a supporto, e conforto, del concetto sia rinvenibile la chiave (scientifica) di un senso della storia finalmente svelato e compreso o se, al contrario, statuto del concetto sia quello del rischio, di una volontà morale di trasformazione. Che si propone, e propone, di realizzare valori (di avvicinare, cioè, la realtà ai valori prescelti) nella consapevolezza che nessuna volontà della storia muove in questa direzione. Se il concetto di sinistra *descrive* un *fatto*, e precisamente quel fatto che si riduce alla negazione e soppressione del presente capitalistico e da cui la "cosa stessa" (la totalità razionale della storia in questa fase ultima della disumanità) è animata e mossa, o *prescrive* invece *valori*, impegni, cioè, a progettare secondo idee regolative un futuro comunque incerto, aperto a più possibilità, indeterminato.

Detto altrimenti. Si tratta semplicemente di abbreviare le doglie del parto, dunque di consentire attivamente al procedere di una storia che comunque *si dirige verso*, dove il consentire è eticamente aproblematico poiché ciò che im-

pegna sono solo gli interessi o la conoscenza storico-sociologica "scientifica" (e solo quest'ultima, anzi, costituisce la coscienza di classe e, con ciò, la classe in quanto tale)? Oppure di investire (eticamente e psicologicamente) per la realizzazione di una mera *possibilità* fra le tante? Essere a sinistra equivale a collocarsi dalla parte della storia, dove ciò che oggi costituisce parte e negazione è destinato domani a rappresentare il positivo tutto? Oppure implica scegliere, fra le diverse aperture del presente al futuro, nella consapevolezza che la negazione non è scelta poiché ogni negazione apre a più esiti, divergenti, forse incompatibili, non tutti prevedibili?

Fino a giorni recentissimi, nella sinistra tutta questa problematica sarebbe stata liquidata sbrigativamente e sprezzantemente come residuo di metafisicherie e moralismi. Così è stato per venticinque anni. La rimozione storica ha prodotto dogmatismo filosofico. Non è progresso da poco che il clima sia decisamente mutato, che la distinzione tra fatti e valori torni ad essere un luogo privilegiato della riflessione teorico-politica e dunque, anche, di ogni filosofia dell'impegno. Il ritardo, tuttavia, si paga. L'ossessione dell'unità e della continuità è alla radice di un quarto di secolo di rimozioni in seno alla sinistra. Per il pessimo motivo che unità e continuità rappresentano i titoli della legittimità marxista (di ogni marxismo, da quello leninista a quello schmittiano, non molto distanti quanto all'essenziale, vedremo) al monopolio del concetto (di sinistra) rigorosamente assunto. Altre "sinistre" saranno tollerate (e talvolta sollecitate o addirittura "costruite" artificialmente come "indipendenti") ma svilite come sinistre "parziali", cioè parzialmente pervenute a coscienza. Cugini poveri, a testimonianza, però, di una generosità teorica e pratica del cugino ricco, che si muta in anatema solo quando una qualsiasi sinistra prenda sul serio la propria autonomia e avanzi dubbi sul fatto che il marxismo è la filosofia insuperabile della nostra epoca (16 / Jean-Paul Sartre, libro primo, p. 32).

Così, l'interrogativo, accolto in ritardo, diventa interrogativo che revoca in dubbio l'utilità stessa (conoscitiva e normativa) della distinzione e contrapposizione sinistra/destra e offre spazio, qualora non trovi risposta in termini che siano risolutivi delle antinomie marxiane, allo scetticismo conservatore. Quest'ultimo, nel dichiarare sinistra e

destra categorie superate, obsolete, ideologiche, ottocentesche, ingenua, avanza surrettiziamente la pretesa che il mondo così com'è costituisca comunque il migliore dei mondi possibili e si candida immediatamente ad unico interprete autorizzato dell'istanza realistica, ad unico rappresentante di una razionalità disincantata. Con un vantaggio psicologico evidente, ch  dopo l'indigestione di miti il richiamo del disincanto appare irresistibile e nessuno pare pi  disposto a puntare un nichelino sul tavolo dell'utopia (o di ogni progetto che possa esser fatto passare per tale). Ma il disincanto non   atteggiamento che porti con s  la rinuncia ai valori. Implica un mondo e una storia *orfani di senso* e dunque un uomo obbligato a ristabilire da solo il senso e la connessione delle cose, a ristabilire il rapporto con la realt  come "suo", e a "creare" il senso sul piano pratico e su quello teoretico (6 / Karl Löwith, p. 34). Implica la rinuncia a spacciare i valori come fatti (e anche come fatti "futuri" in via di certa realizzazione) e a pretendere che conducano esistenza oggettiva, non a porli soggettivamente come criteri di un agire impegnato alla trasformazione. In un universo disincantato, anzi, nessun valore possiede aprioristici privilegi, tanto quello del *confermare* quanto del *reformare* l'esistente.

C'  dunque un conservatorismo, che va conquistando proseliti, scettico solo in apparenza ma che, in termini simmetrici e ribaltati rispetto al marxismo, reintroduce la confusione fra fatti e valori, bollando ogni valore, assunto come idea regolativa di mutamento in profondit , quale utopia e con ci  accreditando al presente come fatto una intrinseca superiorit  in termini di valore. Secondo questo punto di vista, non tanto rivendicare la propria collocazione a sinistra, ma perfino la semplice convinzione che la distinzione sinistra/destra mantenga ancora un significato (conoscitivo e prescrittivo), equivarrebbe ad abbandonare il solido terreno delle cose, dei problemi concretamente risolvibili sul piano delle tecniche razionali, per involarsi nelle nebbie dei sogni, fra i fantasmi infidi dell'utopia, nel romanticismo retorico di una psiche disadattata rispetto al mondo moderno. Quasi non fosse proprio anche della razionalit  moderna pensare il mutamento e i mezzi congruenti alla realizzazione di valori scelti. L'orizzonte delle possibilit  di scelta non   certo infinito ma neppure nullo. Sotto questo profilo l'uomo   un

essere a cui possono “esser tolte” o, in caso inverso, “restituite” le proprie possibilità. Ma questo presuppone che l'uomo sia un essere *costituito* di possibilità e l'alienazione umana, allora, sarà definibile come sottrazione coercitiva di possibilità in una condizione esistenziale che è non già “condanna” alla libertà assoluta (che si converte sempre, poi, in necessità assoluta) ma all'alternativa e all'azione. E se resta costantemente in agguato il pericolo di una disumanizzazione dell'uomo come perdita delle possibilità, il compito della filosofia (una filosofia rigorosamente del *finito*) sarà allora di farsi sentinella non della realtà dell'essere ma dell'umanità dell'uomo (2 / Pietro Chiodi, pp. 173, 211, 209, 210).

Malgrado una rivoluzione proletaria contro un potere comunista (che ha soppresso la proprietà privata dei mezzi di produzione, stabilendo così la propria legittimità “antiborghese”) la sinistra, troppo a lungo, si pensa attraverso l'ovvietà di un concetto ancorato alla filosofia della storia elaborata dai marxismi. In modo aproblematico, dunque, perché la sinistra assume come fatto accertato che possa darsi una sola destra, quanto alla “sostanza”, il modo di produzione capitalistico, di cui le differenti “destre” sono gli epifenomeni politici, le “vie nazionali”. E tuttavia il carattere non pacifico del concetto di sinistra si impone anche negli anni delle eresie “rispettose”, dei marxismi del “ritorno a Marx”. Attraverso il moltiplicarsi di conflitti pratici per il monopolio all'uso del termine. Di conseguenza, anche, attraverso le “scomuniche a mano armata”, il reciproco anatema, l'ostracismo che esclude dalla comunità. Dal possesso alla proprietà. Venticinque anni di lotte attraverso le quali ciascuno dei contendenti vuole trasformare il semplice uso del termine in possesso legittimo ed esclusivo, in proprietà. L'invito a trascurare come frivolezza ogni argomentazione intorno alla definizione di un concetto di sinistra, e di considerare la disputa bizzarra e insensata, dovrà per lo meno prendere atto di ciò: di tutto si è trattato, fuorché di una disputa meramente accademica. La vicenda è macchiata di delazione, punteggiata di patiboli, il suo teatro è quello degli scontri di frontiera, dei massacri, dei plotoni di esecuzione. La sua retorica è l'invasione di un paese da parte dell'altro, o la guerra civile. Forse, davvero, a Stalingrado si è svolta l'ultima disputa fra la destra e la sinistra hegeliana (1 / Ernst Cassirer, p. 422), ma si tratterà allora di ricono-

scere che la discussione su cosa sia vera e falsa sinistra è il campo delle argomentazioni in armi e delle attività poliziesche dei regimi dell'est lungo parecchi decenni. Le frivolezze e i falsi problemi possono forse scatenare tragedie nella storia, ma con ciò inchiodano come frivoli solo coloro che con tanto sciocco "realismo" hanno formulato l'affrettato giudizio.

Tutta la rivoluzione culturale cinese, per fermarsi solo all'ultimo episodio, si svolge all'insegna della conquista del termine, una volta messe in discussione tutte le istituzioni esistenti e resa presunta la loro legittimità quale "sinistra realizzata". "Vera" e "falsa" sinistra, bandiera rossa autentica e bandiera rossa agitata per calpestarla, sono queste le insegne al riparo delle quali si aggrovigliano anni di guerre civili nella Cina popolare, quali discriminanti fra una violenza che si pretende legittima perché di "sinistra", liberatoria, dalla parte della storia e del suo "senso" e una violenza bollata perché freno alla storia, funzionale alla reintroduzione del "modo di pensare" borghese in seno alla transizione verso il comunismo. Metafore, pretesti, simboli. Parole, infine. Certamente. Sinistra è, in fondo, solo una parola. Preziosa, tuttavia, se il suo controllo, il controllo della legittimità ideologica, è l'arma fondamentale restata a Mao contro i suoi avversari, l'arma che gli permetterà di vincere. Arma fragile, con la morte di Mao, in pochi mesi, "i quattro" scompaiono dalla scena politica per fare il loro ingresso in cella. Con l'accusa, si osservi, di essere stati "falsamente di sinistra". Dietro, va da sé, si nasconde il vero conflitto, lo scontro per il potere fra due oligarchie che intendono, secondo modalità divergenti, garantire lo stesso fine (la loro "scelta di valore"): un più sicuro sviluppo del modo di produzione totalitario e il proprio personale potere. Che il concetto di sinistra, la vera e la falsa sinistra, appaia la posta in gioco, rivela il carattere teologico delle ideologie in conflitto e forse anche quello di teocrazia "laica" del potere maoista. Impone, tuttavia, per lo meno un riconoscimento a proposito del concetto di sinistra. Che non si tratta di un concetto innocuo, di una categoria innocente.

Sinistra, è una prima conclusione, costituisce comunque un termine carico di emotività. Non ne può prescindere l'analisi come non ne prescinde la pratica politica. Accade, a questo termine, la stessa malìa che rende "propri" e "impropri"

tutti i vocaboli del linguaggio etico-politico, e inevitabile la "improprietà" del linguaggio, anzi necessaria e funzionale (15 / Giovanni Sartori, pp. 6-12).

### 3. LA SINISTRA COME INDIGNAZIONE

Realismo, si dice, consiste nel prendere atto della realtà storico-sociale come di un fatto, e nel rinunciare al sogno, alle costruzioni chimeriche di realtà inesistenti. Si dimentica che la realtà è bensì un fatto, ma peculiare, perché in essa malgrado tutto opera l'uomo. La realtà è perciò piuttosto un *farsi*, un risultato sempre nuovo e continuamente imprevedibile prodotto dal congiurare e collidere di infiniti progetti di vita. L'interpretazione opposta considera questo farsi come progetto/ipostasi, razionale e astuto, della storia stessa che concede all'agire del singolo l'unico ruolo di predicato e manifestazione dell'Idea. Ogni interpretazione è legittima, beninteso, ma assumendo quest'ultima è doveroso essere avvertiti che si assume, insieme, l'esistenza di Dio. Questo *farsi*, incerto e privo di senso, e in ciò *aperto*, è dunque spesso considerato un fatto impermeabile alle volontà, refrattario sostanzialmente al libero arbitrio.

Sinistra vale, abbiamo visto, come compendio di atteggiamenti emotivi. E in primo luogo esprime, ancora genericamente ma intensamente, *indignazione*. L'esistente viene con ciò rifiutato come fatalità, destino, ineludibile condizione umana. Di fronte a una realtà che è data e dalla quale non è dato evadere, l'indignazione non può aver corso, si muta in presunzione destinata allo scacco, in ridicolo sfogo, l'agitarsi contro i mulini a vento. L'indignazione che è alla base dell'essere a sinistra vale, perciò, come duplice giudizio. *Negativo giudizio* morale di fronte a regole di convivenza e contenuti di convivenza sentiti come iniqui e come *positivo giudizio* sulla possibilità di futuri diversi. L'indignazione, in questo senso, è anche un modo di conoscenza, che non è fuori luogo quando si tratti del fondamentale (11 / Maurice Merleau-Ponty, p. 57). Il rifiuto della rassegnazione e l'impegno per la trasformazione costituiscono i due ovvi corollari dell'indignazione, gli ingredienti di un progetto che il finito pone, e che è progetto *arrischiato* poiché privo di metafisiche certezze.



Ma indignazione rispetto a cosa e in nome di che cosa? Si tratta, a questo punto, di procedere a un sommario inventario delle emozioni che si accompagnano storicamente all'idea di sinistra.

Il futuro contro il passato, i molti contro i pochi, i molti che hanno troppo poco contro i pochi che hanno troppo, il mutamento contro la tradizione, l'autorità della ragione contro le ragioni dell'autorità, la pari dignità dell'individuo che si riconosce attraverso l'altro individuo, contro il privilegio di nascita o di censo. Molto altro ancora ma soprattutto, a coronamento e fondamento, l'autenticità contro l'ipocrisia, la verità contro la menzogna. Non fosse altro che per questo: ipocrisia e menzogna possono essere coerenti con l'oppressione ma sono logicamente incompatibili con l'emancipazione degli individui dal privilegio. E del resto, all'idea di sinistra si accompagna sempre la condanna dell'ipocrisia borghese, di quei comportamenti che calpestano nella pratica i valori proclamati in teoria e avviliti a chiacchiera.

Tutto ciò, per quanto suoni ancora piuttosto vago, permette già, tuttavia, di collocare con precisione la distinzione sinistra/destra rispetto ad altre distinzioni con cui è stato descritto il mondo storico sociale, l'oggetto peculiare *uomo in convivenza*. Libero e schiavo, cittadino e barbaro, battezzato e idolatra, europeo e selvaggio (buono o cattivo). Ciascuna di queste coppie non stabilisce semplicemente un rapporto di superiorità e subordinazione, non classifica insomma un *più* e un *meno* quantitativi di una stessa identica sostanza, l'umanità dell'uomo. Non indica semplicemente *gerarchia* fra omogenei. Istituisce, in verità, una contrapposizione di universi qualitativamente non assimilabili, una separazione fra umanità e sotto umanità, fra umanità autentica e umanità semplicemente apparente. Lo schiavo è *cosa*, benché biologicamente *assomigli* all'uomo. Così il barbaro, che presso taluni popoli è ogni straniero. Lo stesso cristianesimo, che sembra fare eccezione, stabilisce in realtà l'eguaglianza degli uomini come mera eguaglianza di "peccatori", eguaglianza di distanza e di contrasto con l'infinita santità di Dio (19 / Ernst Troeltsch, p. 79). Quanto al resto, essendo la verità dell'uomo esclusivamente al di là della morte, nella città di Dio, la differenza fra chi può e non può aspirarvi è radicale.

Tutte queste distinzioni, che operano una rottura quanto all'essenziale in ciò che per noi è invece *umanità*, poggiano necessariamente sull'idea di una legislazione del mondo storico e sociale, hanno bisogno di far ricorso a un Assoluto che lo governi. Comunque si manifesti poi questo assoluto legislatore, questo Dio, questa Natura, questa Ragione — questa *maiuscola*, insomma. La distinzione sinistra/destra, al contrario, è una distinzione rigorosamente laica. Non solo essa può fare a meno del ricorso all'assoluto, comunque formulato, ma deve farne a meno. Non a caso, quando la distinzione nasce, nel corso dell' '89, essa descrive una geografia politica fra deputati che votano ormai "per testa" e non più per ordine. L'umanità, anche politicamente e non solo nella distanza da Dio, è ormai *una* e composta di individui. Del resto, filosofia della storia e categorie di sinistra/destra sono nozioni che non possono convivere. Se la vicenda diacronica degli uomini in convivenza costituisse allegorica esposizione nel finito di una avventura metafisica, la distinzione sinistra/destra potrebbe valere, al massimo, quale metafora (fuorviante) per designare l'opposizione fra quanti *riconoscono* le leggi della storia e quanti preferiscono brancolare nel buio. Sinistra, come rifiuto della ragione storica e vana indignazione di coscienze infelici, diventerebbe ignoranza, mito, utopia, fuga. Infine *colpa*, ritrovando così il significato dell'*Ecclesiaste* (10, 2): "il savio ha il cuore alla sua destra, lo stolto alla sua sinistra". Dove è metafisica, lì a sinistra è il reprobato, colui che pecca d'orgoglio contro l'assoluto.

Condizione formale per pensare il mondo umano come reale è che esso venga diviso, rinunciando alla categoria di totalità. La divisione sinistra/destra tiene fermo il punto di vista del finito e nel distinguere e contrapporre non può contrabbandare la metafisica nella forma di ragione della storia. Resta una distinzione e divisione che il finito pronuncia sempre in prima persona, a titolo personale, senza pretendersi oracolo di una sentenza che l'universale pronuncia su se stesso. È il singolo che divide gli altri singoli in destra e sinistra, e con l'obbligo di argomentare. La "Storia" non ci dirà mai chi sia "davvero" di sinistra.

Una collezione di emozioni accompagna storicamente il concetto di sinistra. Ma, anche, una collezione di valori. Tutti quei valori che, presi uno a uno o nel loro connettersi,

concretizzano l'indignazione come rifiuto e delegittimazione del privilegio. Da questo punto di vista l'inventario è semplice: libertà, eguaglianza, fratellanza. Poiché una tradizione consolidata ha, in seguito, fissato questi valori come "borghesi", è opportuno richiamare come il movimento operaio abbia sempre, in realtà, denunciato l'uso ipocrita, mistificatorio, di questi valori da parte delle classi privilegiate, dunque un *abuso*, una appropriazione indebita, senza mai rinunciare a rivendicarli come propri valori. Perfino la costituzione staliniana è costretta a rendervi omaggio e a presentarsi come la più democratica delle costituzioni fino ad allora scritte. Tutte le componenti del movimento operaio non solo non rinunciano a utilizzare la carica emotiva che a quei valori si accompagna ma, anzi, rivendicano alla propria politica la virtù di poterli inverare.

Non si compie, dunque, alcun arbitrio nell'interpretare il concetto di sinistra come stenogramma di libertà, eguaglianza e fratellanza. Ci si attiene, anzi, all'uso del termine così come consegnato nella storia. Ogni termine è convenzionale, beninteso, ma proprio questa è la convenzione con cui "sinistra" è stata intesa. Il problema, piuttosto, nasce non appena si indagli, come è necessario, sulle categorie, le concezioni e gli altri valori che a questo significato si sono accompagnati con la pretesa di rendere il concetto completo e operativo, "vero", insomma. E se talune di queste concezioni non lo stravolgano e lo rendano inservibile, dando luogo ad antinomie teoriche o incorrendo in falsificazioni (in senso popperiano) storico-pratiche. Si tratta poi, su un altro versante, di esaminare se i valori e le emozioni fin qui inventariati, siano sufficientemente univoci e discriminanti da costituire ancora oggi un criterio distintivo chiaro e capace di operare o, all'opposto, risultino ormai talmente (e irrimediabilmente) sbiaditi da poter accogliere, al riparo della manifestazione verbale, *qualsiasi cosa*. Dando con ciò ragione a chi ritiene che la contrapposizione sinistra/destra sia conio fuori corso e si tratti di riconoscersi tutti "post moderni" e omologati. Sofisticata versione del "siamo tutti nella stessa barca".

#### 4. L'EGUAGLIANZA COME FINE E IL PRIMATO DEL GARANTISMO

Perché di “sinistra” si possa parlare, è necessario che sussistano *condizioni minime* che consentano alla sinistra di *parlare*. Non si tratta, in questo caso, di valori propri dell’atteggiamento di sinistra, ma di valori imprescindibili anche per la sinistra poiché costitutivi della sua stessa possibilità di esistenza. Per formulare e diffondere progetti di mutamento ispirati a valori, per tradurli in conquiste e istituzioni, si devono assumere come proprio patrimonio ideale le condizioni minime della propria esistenza, che sono condizioni formali, valide per tutti e che non possono essere difese solo strumentalmente. Tale riserva (difendo le condizioni minime solo finché sono “utili” alla sinistra) in realtà è una distruzione. Un sistema di garanzie individuali e i rudimenti di un funzionamento democratico del potere costituiscono, quindi, l’*a priori* di ogni posizione di sinistra. Se ne ricavano, intanto, due conseguenze. In primo luogo diventa legittimo, da un punto di vista di sinistra, l’uso della violenza ogni qual volta tali condizioni minime siano con la violenza conculcate dal potere. In questo senso preciso, il diritto di resistenza è un diritto cui la sinistra non potrà mai rinunciare e che legittima la violenza contro il potere (per restare a esempi di questi anni) tanto in Salvador quanto in Cambogia. In secondo luogo, laddove le condizioni minime non siano riconosciute e rispettate dal potere, vale comunque come criterio dell’essere a sinistra la rivendicazione di quelle condizioni, quali che siano, per il resto, i valori etici e i programmi politici che a tale rivendicazione si accompagnano. La dittatura, insomma, costituisce la destra *per eccellenza*, comunque sia la dittatura motivata e prescindendo dagli eventuali contenuti “sociali” della dittatura stessa. Ogni dittatura, infatti, rivendica e realizza quel *privilegio materiale decisivo* che è il privilegio del potere. Il professor Sacharov, perciò, pur non andando oltre l’istanza liberale, costituisce la sinistra rispetto a Mao Zedong, che quell’istanza nega. *Rispetto a*, si badi, che quanto al resto l’istanza liberale resta la destra rispetto all’istanza socialista qualora essa assuma l’*a priori* democratico. Il socialismo non è il liberalismo. Ma in quanto deve costituire un *di più* sia in termini di libertà che in termini di eguaglianza.

za. Se non contiene ogni conquista in fatto di libertà e di eguaglianza già realizzata dal liberalismo, viene meno proprio in quanto socialismo.

Acquisite le condizioni minime, resta da vedere la possibilità di fondare il concetto di sinistra su opzioni etiche e come tali soggettive. "Soggettivo" è termine su cui grava la scomunica marxiana contro il socialismo utopistico, e tuttavia in etica non è stato ancora possibile fondare una teoria *cognitiva* dei valori, senza ricorso alla metafisica. "Soggettivo" vale perciò qui semplicemente come "non cognitivo", come rigorosa distinzione fra valori e fatti e conseguente convinzione che un salto logico separi proposizioni descrittive e proposizioni direttive. Valori soggettivi perché scelti arbitrariamente, dunque, non perché di significato arbitrario e tale da poter essere piegato ad ogni esigenza. Libertà, eguaglianza, fratellanza non sono, cioè, valori "oggettivi". Se ne possono scegliere e argomentare altri. Sono soggettivi poiché possono essere assunti o non assunti. Ma, se assunti, vanno poi svolti con coerenza nelle loro implicazioni pratiche.

Il rifiuto di ogni metafisica costringe a una scelta di fondo fra due presupposti antitetici, entrambi privi di fondamento. Scelta *necessaria*, senza la quale il ragionamento non può procedere, e scelta che di fatto viene sempre compiuta anche se spesso non resa esplicita. Possiamo, per un verso, decidere che ogni finito, proprio perché finito, deve scontare e accogliere l'eguaglianza dell'altro con sé, e rinunciare a ogni pretesa di privilegio per la propria esistenza. Oppure, viceversa, che ogni finito, proprio perché l'assoluto è ormai esiliato definitivamente dall'universo umano, non trova limiti alla ricerca del proprio privilegio e, semmai, semplicemente ostacoli nelle altre volontà finite. In questo secondo caso nessun limite morale può apparire contro la volontà di dominio. Detto altrimenti, la scelta fondamentale che si impone è fra questi due corni: o il riconoscimento dell'eguaglianza fra tutti i finiti, o la ragione del più forte e la guerra in sostituzione dell'argomentazione.

Ogni altra posizione di partenza deve far ricorso, in modo più o meno dissimulato, alla metafisica, nella forma di giusnaturalismo, di legge divina, di prescrizioni della Natura, di dialettica della Storia. Sinistra significa, in primo luogo, scegliere l'eguaglianza e non le ragioni della mera forza. Non

si tratta, si badi, di essere realisti o di sognare. Qui la scelta è fra due assunzioni etiche, non fra due stati di fatto dei quali uno solo si darebbe poi in realtà. L'assunzione della mera forza quale valore "realistico" di partenza non risolve affatto i problemi, infatti. E rimanda alla necessità di una costruzione artificiale che imbrigli in convivenza il *bellum omnium contra omnes* dove, originariamente, nessuno ha più titoli di altri e dove, attraverso l'artificio, si tratta proprio di impedire che la forza diventi l'unico argomento.

La scelta del valore *eguaglianza* quale valore di sinistra, pone quale problema politico cruciale l'istituzionalizzazione della sovranità. Il corpo sociale obbedisce solo a se stesso, riceve ordini solo dalla propria volontà. Il "tutto" della società è, al tempo stesso, libero soggetto che impartisce ordini e suddito leale che li esegue. Volontà che vincola se stessa, e in ciò libera e sovrana. Ma il "tutto" è composto, in realtà, dei *tutti*, molteplicità di singoli per i quali la libera volontà coincide intanto, immediatamente, con la *propria* volontà. D'altro canto, abbiamo presupposto venga presa e valga come *eguale* ad ogni altra volontà, sprovvista di ogni privilegio costitutivo. E, al tempo stesso, nessun diritto della singola volontà può esser fatto valere come "naturale", cioè assunto e garantito al di fuori e preliminarmente alla sovranità del "tutto" (di *tutti*) senza far ricorso a una qualche metafisica che pre-giudichi arbitrariamente una "essenza" pre-sociale dell'uomo. Hobbes e Rousseau sembrano essere le uniche vie di uscita, il dispotismo del singolo o il dispotismo della collettività. L'eguaglianza, in ogni caso, si scontrerebbe in termini di rinuncia alla libertà individuale. La verità dei *tutti* sarebbe solo il "tutto", anonimo o personificato nella volontà di un singolo a esclusione delle altrui.

Le cose stanno diversamente. Il collettivo "tutti", in quanto titolare della sovranità, può bensì assumere qualsiasi decisione che valga come vincolante per ciascuno di quei tutti. Ma in tanto lo può fare, in quanto sovranità. Di conseguenza, potrà assumere *qualsiasi* decisione (e pretendere che sia vincolante) *tranne* quelle decisioni che vanifichino il proprio titolo di legittimità, cioè che amputino o distruggano il *soggetto tutti*, titolare concreto della sovranità stessa. Questo *tutti* collettivo non può essere entificato in anonima volontà generale, nel predicato della quota parte di sovranità individuale resa poi autonoma e indipendente dalla sua base

molteplice e discreta, la somma degli individui che dà luogo al collettivo. La tecnica delle decisioni, beninteso, può essere solo quella del voto per maggioranza, ma da queste decisioni sono escluse tutte le decisioni che alterino il soggetto stesso, il collettivo tutti, il *tutti* come somma dei singoli. In tal caso, infatti, sarebbe *altro* a prendere le decisioni future, non più la sovranità di partenza, e con ciò ogni titolo di legittimità (e il carattere vincolante delle decisioni che ne consegue) verrebbe meno. Una volontà estranea, eteronoma, perché modificata nella sua composizione concreta, avrebbe *usurpato* la sovranità del collettivo tutti. Nessuna decisione può privare anche un solo della sua titolarità alla sovranità, senza che essa diventi "altra".

Detto altrimenti, la *vita* e l'*opinione* di ogni singolo non possono essere soppresse, per volontà della sovranità, senza che venga con ciò soppressa anche la sovranità del corpo sociale su se stesso. Il garantismo più rigoroso e intransigente non va perciò inteso fantasticamente come diritto inerente alla dignità dell'uomo in quanto partecipe di una "naturale" essenza del genere, ma come conseguenza strettamente logica del concetto di sovranità, qualora questa sovranità sia quella del concreto (e discreto) corpo sociale come collettività di individui, e non il corpo mistico di una anonima e introvabile volontà generale. Questo stesso "intrattabile" garantismo vale perciò anche (anzi *a fortiori*) nell'ipotesi della democrazia come democrazia diretta, malgrado la contraria opinione dei critici comunisti del garantismo (da Galvano della Volpe a Umberto Cerroni) che giudicano il garantismo inestricabilmente connesso e funzionale al liberalismo della proprietà privata e al parlamentarismo "borghese".

## 5. CONTENUTI E REGOLE DEL GIOCO

La concreta protezione della vita e dell'opinione (la quale ultima si riduce a finzione se non le sono garantiti i mezzi di circolazione e diffusione) non costituisce semplicemente una irrinunciabile "regola del gioco". È certamente questo, ma è anche criterio operante per discriminare fra specifiche politiche. Si prendano due soli esempi (fra i tanti possibili): la politica della giustizia e la politica dell'informazione. Qui,

i valori etici che abbiamo individuato come costitutivi del concetto di sinistra sono tutt'altro che generici e muti. Quanto a politica della giustizia esigono, infatti, almeno la messa al bando della carcerazione preventiva, la non imputabilità per la sovversione "senza prassi", la trasparenza degli apparati repressivi, che renda praticabile l'incriminazione e la condanna del funzionario che violi la legge (magari con il pretesto di difenderla, e parafrasando senza saperlo Saint-Just: nessuna legalità per i nemici della legalità). Che ponga difesa e accusa sullo stesso piano, ponendo fine a quel "genere retorico nuovo" che è il diritto fondato sul processo istruttorio (12 / Italo Mereu, p. 11, ma tutto il volume), e che rompa il monopolio per cui l'iniziativa del procedimento appartiene a una ristretta oligarchia e in una eventuale "latitanza" di essa su un crimine (soprattutto se compiuto dal potere o da personalità su di esso influenti) le indagini non cominciano neppure.

Quanto alla politica dell'informazione, possiamo immaginare due situazioni limite. La circolazione esaustiva dell'opinione, dove ciascun cittadino può produrre il proprio quotidiano e legge quello di tutti gli altri. All'estremo opposto, il monopolio perfetto dell'opinione, quando un solo cittadino possiede l'insieme dei mass media e a tutti è concessa quale unica possibilità di attingere a quella fonte di informazione e orientamento, o non attingere affatto. Tutte le situazioni effettive e possibili sono intermedie fra questi due casi limite e, in linea di principio, misurabili come approssimazione all'una e all'altra. I "misuratori" del tasso di democraticità di un sistema di informazione saranno, come è evidente, assai complessi. Pluralismo di testate, autonomia dei giornalisti, possono coprire una esclusione reale di voci anticonformiste. Spesso, proprio questo accade nelle società occidentali. E, infatti, il criterio di giudizio informato ai valori di sinistra non può limitarsi semplicemente a una teorica libertà di produrre informazione, stampata o radio e telediffusa. Può, invece, misurare concretamente diverse proposte legislative proprio a partire dalle chances concrete che esse offrono a tutte le opinioni di giungere effettivamente all'utente e di consentirgli di scegliere. L'oggetto "circolazione delle opinioni", e la legislazione che lo condiziona, possono perciò essere valutati secondo un criterio di sinistra e secondo un criterio di destra, che privilegi di fatto la ridu-



zione dell'utente al conformismo e al consenso e per questa via "anestetizzi" la sovranità.

Torniamo alle istituzioni. La democrazia diretta rappresenta solo un modello ideale. Non è più necessario, oggi e nella sinistra, insistere sulla sua impossibilità per lo meno tecnica. Ogni democrazia realizzabile, perciò, è sempre *espropriazione di sovranità* perché rappresentazione e delega di volontà. Ma libertà, eguaglianza, fratellanza possono valere, precisamente, come criteri operativi per misurare il grado di questa espropriazione. Si prenda, ad esempio, il discusso tema della riforma istituzionale. Il carattere sempre più "formale" e falso della democrazia contemporanea non attiene tanto alla separazione fra uomo concreto e cittadino astratto, secondo la critica marxiana che nel cielo dell'eguaglianza politica vede solo la diseguaglianza sociale. Riguarda, invece, la sfera politica stessa, la "apparenza" cui sempre più si riducono procedure quali il controllo degli elettori sugli eletti, la partecipazione alle scelte, la circolazione e il ricambio delle élites, le possibilità di accesso alla candidatura. Procedure tutte interne alla sfera della politica come necessariamente, ma solo parzialmente, separata, e che vanno, tuttavia, estinguendosi. Rappresentazione e controllo diventano ogni giorno più ristretti, sostituiti da monopolio e autoriproduzione della classe politica il cui funzionamento si avvicina al modello della corporazione.

Fermo restando il valore efficienza, la capacità cioè di un sistema istituzionale di produrre decisioni (che diventa maggiormente problematico, talvolta, proprio in presenza dello svuotamento delle procedure democratiche cui si è fatto cenno), i valori di sinistra sono in grado di indicare e trascegliere, fra le diverse ipotesi di riforma, quella che ridimensioni il tasso di espropriazione della sovranità operato, nel caso italiano, dal sistema dei partiti, dal loro pratico trasformarsi in oligarchie inamovibili e impermeabili alla società civile. Tra le tecniche elettorali disponibili (nessuna delle quali neutrale, ma tutte funzionali a differenti obiettivi, rispondenti a diversi valori), saranno allora di sinistra quelle che tolgano o attenuino il monopolio delle candidature, oggi "proprietà" delle segreterie dei partiti, che consentano il voto frazionato (la possibilità per il cittadino di *costruire* il proprio voto scegliendo, ad esempio, cinque candidati anche appartenenti a liste diverse), che stabiliscano norme di

incompatibilità tali da restringere l'occupazione della società civile da parte dei partiti, che limitino la durata della vita politica (rieleggibilità), e che, in sostanza, producano elementi di deprofessionalizzazione e decorporativizzazione.

Analogo discorso per quanto riguarda la vita interna dei partiti, ormai veri e propri organi dello Stato. Dal punto di vista della democrazia, il partito rappresenta tanto una necessità quanto una contraddizione. Per un verso, infatti, è insostituibile strumento di riduzione della quasi infinità delle opinioni a un numero ragionevole di opzioni fra cui scegliere. Dall'altro, tuttavia, ogni partito tende a essere, e in parte sempre è, interesse che si autorappresenta, strumento non di partecipazione ma di esclusione dalla politica. Oligarchia. Tanto verso l'esterno, poiché il sistema dei partiti esistenti rende avvenimento problematico la nascita di un partito nuovo (anche quando lo scontento verso quelli esistenti sia molto diffuso e intenso), quanto verso l'interno, dove è il vertice del partito a controllare, modellare, istituire la base piuttosto che il contrario. Tutti i partiti, nel loro complesso o nelle loro correnti, sono modellati secondo il principio autoritario del centralismo democratico, dove il vertice produce e nomina la base. Da questo punto di vista, i tradizionali diritti dell'uomo e del cittadino diventano vieppiù "formali" se non accompagnati da analoghi, e istituzionalizzati, diritti dell'elettore e del militante.

Politica della giustizia e dell'informazione, problemi della partitocrazia, del controllo e della partecipazione. Un tempo, forse, mere questioni procedurali. Non sembra che oggi sia possibile spacciarle per materie di acquisite e pacifiche regole del gioco, accettate a destra come a sinistra, e dove dunque irrilevanti sarebbero i valori di destra e quelli di sinistra. Sembra, piuttosto, che in tutti gli esempi si abbia a che fare non già con regole ma con una *posta* capace di muovere e far confliggere interessi assai corposi e ragioni ideali niente affatto omogenee. Libertà, eguaglianza, fratellanza, se ragionati a fondo, risultano valori assai meno innocui e generici di quanto potesse sembrare a prima vista. Ma, si obietta, il campo fin qui esplorato, e dove questi valori sembrano capaci di funzionare da criteri di discriminazione e valutazione fra politiche, è pur sempre quello dei diritti civili, mentre la vita dell'individuo è bensì fatta di opinioni e volontà ma an-

che di iniquità materiali. Oltre allo spirito, insomma, esiste anche il reddito.

Ed è verissimo. Il criterio etico avanzato come fondamento di un concetto non metafisico di sinistra non tace affatto in proposito. Innanzitutto, capovolge radicalmente i termini rispetto al liberalismo tradizionale, poiché non riconosce la legittimità originaria, presociale, di alcun privilegio personale rispetto a qualsiasi bene che non sia la vita e l'opinione (e questi ultimi, non perché presociali ma perché indisgiungibili, abbiamo visto, dal concetto stesso di sovranità). Dunque, a dover produrre giustificazioni e argomentazioni non sarà più l'ipotesi del godimento eguale di ogni bene (materiale e culturale), ma proprio ogni differenza, come differenza o strutturalmente inevitabile dal punto di vista tecnico razionale o dal punto di vista di un risultato (di una funzionalità) generalmente vantaggioso. Dove l'accresciuto "bene comune" in questione va dimostrato come accresciuto bene di quei *tutti* singolarmente presi e sommati e non come vantaggio di una astratta "comunità nazionale". Si intende, allora, che dal punto di vista dei valori morali caratterizzanti la sinistra, un qualsiasi privilegio materiale è ammissibile solo quando come conseguenza esso massimizzi il benessere delle categorie più sfavorite (14 / John Rawls, p. 83, ma tutto il volume). Si intende, anche, che tale criterio delegittima, salvo diversa dimostrazione, una istituzione all'apparenza "naturale" e ovvia quale l'ereditarietà nella trasmissione dei beni (poiché il bene "ricchezza" non è diverso dal bene "potere") e ridicolizza, per fare un solo esempio pratico, ogni appello ai "sacrifici" da parte di un governo che, intanto, non sia in grado di far pagare le tasse dovute alle schiere dei ricchi evasori.

## 6. LA LOGICA DELLE RIFORME

La logica della sinistra, se fondata su valori morali e non su un preteso orientamento oggettivo della storia, è la logica delle riforme, non quella della rivoluzione. Sul termine *rimforma* grava negativamente non solo il disprezzo della tradizione leninista ma anche l'incoerenza e l'ipocrisia di gran parte delle forze che in questo secolo hanno fatto del riformismo la loro bandiera. Incoerenza e ipocrisia, va da sé, che

hanno fornito (e forniscono tuttavia) alimento al disprezzo di parte rivoluzionaria. Malgrado la diffusa opinione contraria, però, la logica delle riforme non è affatto propensa alla politica dell'accomodamento e non consente affatto pratiche qualsiasi che possano fregiarsi del suo nome. Anzi, è logica massimamente esigente e rigorosa, più esigente e rigorosa di quella rivoluzionaria. Al rivoluzionario, perché sia tale, non è necessaria la rivoluzione. Essa, infatti, non è, per definizione, in suo potere ma dipende dalle famose condizioni "oggettive". Una rivoluzione inesistente, una rivoluzione sconfitta, una rivoluzione fallita, una rivoluzione i cui risultati immediati siano opposti ai fini proclamati nell'intraprenderla, non entrano in collisione con la logica della rivoluzione. Il rivoluzionario può vivere tali esperienze e anzi *solo* queste esperienze, esserne protagonista e tuttavia non trovarsi in contraddizione con il proprio "essere rivoluzionario". La logica rivoluzionaria è un arsenale dove ogni impreveduto trova già la sua anticipata giustificazione. Un vivaio ricchissimo di "risposte ad hoc". Una rivoluzione mancata è solo una rivoluzione *non ancora* realizzata. Una rivoluzione sconfitta è solo una rivoluzione rimandata. Ciò che non è, insomma, vale come ciò che *non è ma sarà*. Oppure: la rivoluzione in Russia non realizza il potere dei soviet (più l'elettrificazione) e non mette il governo nelle mani della cuoca ma dà luogo al canale Volga-Don costruito dagli abitatori involontari dell'arcipelago Gulag, mentre al posto della cuoca si installa il terrorismo di un padre dei popoli. Si tratterà di un semplice *detour* del processo rivoluzionario, di una provvisoria latitanza dell'elemento sovrastrutturale. Di una "degenerazione" transitoria all'interno di una transizione il cui senso è comunque garantito dall'atto rivoluzionario stesso in quanto rottura radicale con l'ordinamento economico borghese. Il 25 settembre 1939, Trockij sembra sfiorato dal dubbio: "Se, contrariamente a tutte le probabilità, la rivoluzione d'ottobre non riesce a trovare la sua continuazione, durante il corso dell'attuale guerra o immediatamente dopo, in uno qualsiasi dei paesi avanzati; e se, al contrario, il proletariato è rigettato indietro ovunque e su tutti i fronti, allora dovremmo senz'altro porre la questione della revisione della nostra attuale concezione... siamo entrati nell'epoca della rivoluzione sociale e della società socialista, o al contrario nell'epoca della società decadente della burocra-

zia totalitaria?” (18 / Lev Trockij, p. 55). Quanto al resto, Trockij è proprio il teorico della smentita storica come conferma che suonerà a posteriori, non appena la storia avrà ritrovato la strada maestra. Né gli esiti del dopoguerra costringono lo “spirito rivoluzionario” a trarre le inevitabili conseguenze, a riconoscere la logica rivoluzionaria come mondannizzazione della teoria cristiana della salvezza, dove ogni scacco incontrato nel tentativo di realizzare questo valore viene imputato non già alla sua interna contraddittorietà ma alla corruzione del mondo (4 / Leszek Kolakowski, pp. 14 e 10). Semplicemente, il luogo della conferma si sposta, comincia il suo esilio dalla Russia e il pellegrinaggio attraverso Cuba, Vietnam, Cina. L'ipotesi rivoluzionaria, insomma, non è falsificabile e dunque, reciprocamente, il rivoluzionario non è costretto a esibire rivoluzione per potersi dichiarare tale.

Le cose vanno in modo assolutamente opposto per la logica riformista. Qui le riforme, la loro pratica realizzazione, costituiscono la sostanza ineludibile del concetto stesso. Un riformista senza riforme è una contraddizione in termini, poiché il suo banco di prova è il presente e non sussiste nessun futuro del rovesciamento radicale a funzionare come alibi per lo *status quo*. Un potere riformista senza riforme che trasferiscano un progetto *dalla promessa al fatto* è un mero inganno, un gioco di parole. Una truffa filosofica e politica, esattamente come la pretesa di spacciare per vodka una bevanda priva di alcool. La cattiva fama di cui gode il termine riformismo è imputabile, perciò, non alla pratica riformista ma alla *pratica non riformista* che ha tentato di accreditarsi per il suo opposto e che, come riformista, è stata spesso accreditata proprio dai settori rivoluzionari. Accredito di radice miope e meschina: la polemica rivoluzionaria contro un riformismo senza riforme, cioè contro la conservazione travestita sotto una fraseologia ipocrita, rende di più e consente di eludere la questione. Da parte rivoluzionaria, in questo modo, si prende per buono il riformismo come semplice rifiuto del rivoluzionarismo e non lo si critica nel suo autentico vanificarsi come parola riformista e pratica conservatrice. La logica delle riforme è certamente anche un negativo rispetto alla logica della rivoluzione. Tuttavia questo rappresenta il suo lato generico, il tratto che accomuna il riformismo a tutte le tendenze non rivoluzionarie. Ma il lato generico non significa nulla, e non deve occultare il suo

tratto specifico, peculiare, che consiste nel ri-formare, nel realizzare il futuro immediatamente prossimo diverso dal presente, sulla base di progetti radicati in valori.

Insomma, riformismo senza riforme è semplicemente destra.

## 7. LE ANTINOMIE DEL SOGGETTO UNIVERSALE

La riduzione del concetto di sinistra a valori etici (e però suscettibili di fornire criteri discriminanti per giudicare puntualmente istituzioni e politiche), rompendo con ogni metafisica mondanizzata, istituisce a soggetto dell'essere di sinistra il concreto individuo. Il cittadino, non più la classe. Ciò appare, a molti, un passo indietro, la riabilitazione incongrua dell'egoismo privato. Si tratta, invece, di ben altro, del riconoscimento che anche ogni collettivo è formato di individui e che solo a partire dalla loro molteplicità e irriducibilità acquista senso la fratellanza e può nascere un progetto comune. Il destino del gruppo, altrimenti, è quello teorizzato da Sartre, la cogente dialettica che trasforma la spontanea solidarietà del gruppo in fusione nella sottomissione gerarchica dell'organizzazione rivoluzionaria istituzionalizzata (16 / Jean-Paul Sartre, libro secondo-A. Il titolo della sezione è significativo: "L'equivalenza della libertà come necessità e della necessità come libertà"). Detto altrimenti: l'individuo che è soggetto di una sinistra come scelta morale è l'individuo cui vanno riconosciute libertà e concreta eguaglianza di *chances*, non il privato "funzionario dell'accumulazione". Da questo punto di vista, e *solo* da questo punto di vista, la sinistra non può non dirsi liberale.

Il soggetto collettivo "classe" proposto dal marxismo si configura, invece, come collettività fittizia, e fittizio risulta, per il concreto e vivente proletario, lo statuto privilegiato che la dottrina assegna alla classe. E infatti. La classe può rappresentare l'universale, e incarnare dunque nel presente il futuro dell'umanità emancipata e realizzata, solo in virtù di un procedimento di ipostatizzazione. Il tratto comune generico di tutti i singoli e molteplici proletari esistenti, quel tratto comune generico che viene rintracciato nella *non proprietà* dei mezzi di produzione (e che fa della classe universale, intatto, una classe/negazione), è isolato e separato da

ogni altro predicato che sia predicabile solo di alcuni proletari e ne costituisca la differenza e la concreta esistenza. Nazionalità, cultura, reddito, religione, affetti, morale ecc., tutto quanto, cioè, specifica un proletario rispetto all'altro. Questo unico predicato comune e negativo, viene elevato arbitrariamente a sostanza, *essenza* del proletariato, eludendo così il molteplice e reale proletariato vivente e facendo di esso il predicato del proprio predicato. Procedimento del tutto analogo a quello che Marx rimprovera a Hegel nella deduzione delle categorie di popolo, sovranità, sovrano.

In questo modo si diffonde l'illusione di una dottrina che stia "dalla parte" del proletariato, e che anzi lo "esprima" teoricamente, ma in realtà il proletariato è stato sostituito da una *idea* del proletariato dal punto di vista di *una* filosofia. A questa spettrale categoria filosofica, che disconosce i proletari in quanto proletari, a questa *categoria dello spirito* viene poi assegnato, non a caso, il ruolo di erede della filosofia classica tedesca. Ma è l'eredità di una filosofia da un'altra filosofia. La materialità del proletariato è stata già messa fuori gioco. La classe, infatti, viene riconosciuta e omologata dal marxismo come classe solo quando, da classe in sé (di fronte al capitale), diventa classe per sé, classe "cosciente". Dove *coscienza* non vale in termini psicologici, quale consapevolezza dei propri interessi di cui ciascun proletario è giudice, ma come "senso divenuto cosciente della situazione storica di classe", determinato dalla filosofia stessa (7 / György Lukács, p. 96). Quando, cioè, la "classe di fronte al capitale" diventa classe "contro il capitale". Un *contro* che va precisato, poiché non può indicare semplicemente la consapevolezza di un conflitto di interessi, ma deve cogliere e *sapere* quel conflitto come irriducibile antagonismo, dunque non più conflitto ma *contraddizione*. Destinata, come ogni buona contraddizione, a sciogliersi e sopprimersi. La confusione fra conflitto e contraddizione, fra contraddizione logica e opposizione reale (3 / Lucio Colletti) è la chiave attraverso cui il marxismo trasforma il proletariato concreto in categoria dello spirito, protagonista allegorico di una vicenda metafisica che si presuppone stia svolgendosi nella storia. Il proletariato, dunque, non potrà volere una società "più giusta" (quale che sia il significato che può essere attribuito all'espressione) ma semplicemente una società senza proprietà privata dei mezzi di produzione. Il proletario che voglia

altra cosa non sarà proletario, perché privo ancora di "coscienza". Al proletariato, infatti, il compito è *assegnato*. Non ha da realizzare alcun ideale ma solo da porre in libertà gli elementi, già presenti come contraddizione, della società nuova. Abbreviare le doglie del parto, appunto.

Il concetto marxista di sinistra è un concetto fondato in apparenza sulla classe ma, in realtà, sulla coscienza di classe. Storicamente, proprio questo concetto ha prevalso. Tuttavia risulta ormai paralizzante per la sinistra stessa, in forza del suo carattere eminentemente antinomico. Abbiamo visto che il proletariato di Marx vale, in primo luogo, come privazione radicale, assenza di determinazioni quali patria, famiglia, cultura, religione ecc. Tutte queste assenze vengono ricondotte alla *non proprietà* dei mezzi di produzione come negatività propria del proletariato che fonda tutte le altre e che costituisce, quindi, la radice unica della condizione compiutamente disumana. La totale *privazione* si presenta come indissolubile rovescio della *privatizzazione* dei mezzi di produzione. Il proletariato, dunque, può costituire l'universale nel suo farsi perché il proletariato stesso è *uno*. Ed è uno solo in quanto privato di ogni determinazione. Due privazioni radicali non possono distinguersi in nulla, la reciproca identità del singolo proletario col singolo proletario è nei fatti e manca solo che venga riconosciuta, che si traduca in coscienza. Privato di tutto, il proletario non ha nulla che possa farlo entrare in conflitto con l'altro proletario, se non le *apparenze*, territorio caratteristico della falsa coscienza. Diversamente il borghese, privato perché proprietario, dove il possedere unisce quanto alla difesa del principio di proprietà, ma getta nel conflitto perché concorrenza.

Ora, la coscienza di classe non consiste nel riconoscimento del conflitto, poiché il tradeunionismo è esattamente questo, ma nel passaggio da un tipo di conflitto a un altro. Il proletariato diventa tale solo quando riconosce che il rovesciamento della propria condizione di privazione esige quale presupposto la soppressione della borghesia come classe. Che la propria negatività deve essere fatta valere, appunto, come negatività assoluta. Ogni altra via, ogni altro conflitto, è pura illusione. Coscienza di classe equivale, cioè, a riconoscimento del *nemico*, e nemico in senso forte, esattamente nel senso di Carl Schmitt, *colui che va soppresso* perché è in gioco la propria realizzazione, la possibilità della propria iden-



tità (17 / Carl Schmitt, pp. 111, 116, 120). Con una differenza, in questo contesto scarsamente rilevante. Il nemico di Schmitt va soppresso, ma è un nemico scelto. Il nemico di Marx va soppresso, ma è un nemico *scelto dalla Storia*. Di più. La coscienza di classe, come riconoscimento dell'*hostis* che va soppresso, fa tutt'uno, nel marxismo, con la comprensione della società nella sua interezza e della storia quale totalità in divenire. Coincide, cioè, con il punto di vista della totalità. Il primo Lukács è solo un interminabile commento a questa tesi. La categoria di *nemico* è, insomma, centrale in Marx, e l'insistenza di tanto recente marxismo italiano sul pensatore reazionario tedesco non deve essere presa esclusivamente come una moda.

La soppressione del nemico, in Marx, non è un mero negativo. È un negativo che, con ciò stesso, costituisce un *positivo univoco*. La soppressione, cioè, apre a un solo risultato possibile, fa tutt'uno con la realizzazione di quella umanità che nel proletariato appare compiutamente negata. Ma questa umanità è presupposta quale onnilateralità di manifestazioni umane mentre nella realtà abbiamo a che fare solo con uomini singoli, nessuno dei quali portatore di una essenza del genere umano. Questa essenza presupposta non solo costituisce il predicato generico di tutti gli individui personificato a sostanza, ma rappresenta l'ipostatizzazione di un predicato che in realtà non si dà se non come *assenza* negli individui concreti. Infatti, comune agli uomini è l'unilateralità, la finitezza. Ma la comunità organica che dovrebbe realizzare l'essenza del genere prevede invece l'onnilateralità delle manifestazioni umane come possibilità di tutti e di ciascuno. Il genere, in Marx, non è solo ipostasi, ma ipostasi del delirio di onnipotenza che vive sì come predicato in ogni individuo, ma predicato opaco a se stesso, elemento dell'inconscio.

La soppressione del nemico, comunque, deve realizzare un positivo univoco. In termini sociopolitici, la semplice negazione del capitalismo è *già* il socialismo, benché con ciò si apra un periodo di transizione. Tale concetto, infatti, indica un termine *ad quem* definito e non problematico. La negazione del capitalismo, se per un verso è il *successivo* del capitalismo, per l'altro non è uno dei tanti *non capitalismi* pensabili ma quell'univoco non capitalismo costituito dal socialismo. L'appropriazione privata, insomma, una volta sop-

pressa, si converte e non può non convertirsi in appropriazione sociale. Di tutti e di ciascuno.

Tuttavia, la storia si comporta altrimenti. Nasce un modo di produzione sulle ceneri di quello capitalistico ma agli antipodi del socialismo atteso. Il modo di produzione totalitario. Qualcosa che, nel quadro teorico marxiano, è tecnicamente impensabile. Interessa qui, dunque, fissare il seguente risultato: il concetto di sinistra ricavabile dal marxismo (dai marxismi, ormai) si fonda sulla categoria di *nemico* e dà luogo ad antinomie. Da questo punto di vista è concetto inseribile e fuorviante. Talvolta pericoloso. Può, infatti, legittimare la pretesa di essere “unica e autentica” sinistra da parte di chiunque soddisfi a due sole condizioni: sia contro il capitalismo e abbia successo. A prescindere, quanto al resto, dalle realtà politiche e sociali che al capitalismo vengono sostituite. Tale situazione spiega il carattere teologico di tante dispute sorte in seno al movimento comunista. Il punto di vista della totalità, infatti, per sua natura può essere solo *uno*. Tra più aspiranti ad esserne legittimi interpreti, perciò, solo la storia è giudice. Ma nei verdetti della storia la sconfitta corrisponde alla condanna. Per questo, secondo un’interpretazione non incompatibile con il marxismo, i traditori sono per definizione la minoranza (16 / Jean-Paul Sartre, libro secondo, pp. 99-100). Marx non è Stalin, e avrebbe anzi avuto difficoltà a immaginarlo. Resta che l’elemento metafisico e di filosofia della storia dei marxismi, certamente si presta a essere usato come legittimazione di ogni totalitarismo, purché sia stata abolita la proprietà privata dei mezzi di produzione.

Provo a concludere. Avendo identificato marxismo e sinistra, e avendo riconosciuto l’insostenibilità del marxismo, si può tener ferma l’identificazione e abbandonare la sinistra. Delusi, cioè, continuare a illudersi che fatti e valori siano una medesima cosa, ma sostituire il fatto futuro “socialismo” con la convinzione che il presente, in quanto fatto, sia anche razionale. Difficile da credersi, forse, ma questo hegelismo di ritorno va diffondendosi a macchia d’olio.

Oppure, riconosciuta l’insostenibilità del marxismo, si può scegliere di restare a sinistra senza metafisiche e senza cedere alle rassicuranti razionalizzazioni del conservatorismo. Vivendo fino in fondo le ragioni di quel weberiano disincanto che vieta di scambiare valori e fatti. Albert Camus riassume-

va con due termini il proprio impegno a sinistra: *solitaire*, *solidaire*, responsabilità e fratellanza. Una sinistra che è *ethos*, ancor prima che politica. E che oggi, nella politica organizzata, forse è anche introvabile.

## TESTI CITATI

- 1) Ernst Cassirer, *Il mito dello Stato*, Longanesi, Milano 1971.
- 2) Pietro Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milano 1965.
- 3) Lucio Colletti, *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Bari 1981.
- 4) Leszek Kołakowski, *L'esprit révolutionnaire*, Complexe, Bruxelles 1978.
- 5) Claude Lefort, in AA. VV., 1956, *Varsovie-Budapest*, Seuil, Parigi 1978.
- 6) Karl Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967.
- 7) György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1967.
- 8) Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, Einaudi, Torino 1950.
- 9) Karl Marx, *L'ideologia tedesca*, Editori riuniti, Roma 1958.
- 10) Karl Marx, *Scritti sulla Comune di Parigi*, Samonà e Savelli, Roma 1971.
- 11) Maurice Merleau-Ponty, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- 12) Italo Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Mondadori, Milano 1979.
- 13) Edgar Morin, in AA.VV., *Libertà e socialismo*, SugarCo, Milano 1977.
- 14) John Rawls, *A theory of justice*, Oxford University Press, Oxford 1973.
- 15) Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna 1972.
- 16) Jean-Paul Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963.
- 17) Carl Schmitt, *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 1972.
- 18) Lev Trockij, *In difesa del marxismo*, Samonà e Savelli, Roma 1969.
- 19) Ernst Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, La Nuova Italia, Firenze 1960.
- 20) Wiktor Woroszyński, "Diario ungherese", in *Il Manifesto*, speciale dedicato al 1956.



GIANNI VATTIMO  
LA "PARTE MALEDETTA".  
SINISTRA E NICHILISMO

Se si prova a fare un inventario dei contenuti del concetto di sinistra, a definirlo, cioè, non solo formalmente, ma attraverso i sensi che storicamente gli si sono incrostatati addosso e che vengono evocati, in modo anche non sistematico, dalla parola, si incontrano, credo, i seguenti temi: *a*) il riferimento privilegiato agli "esclusi" (proletari, classi oppresse, poveri in genere), quella che si potrebbe chiamare "la parte maledetta" della storia e della società; *b*) il progressismo (mediante il quale la sinistra si contrappone a una visione, di origine religiosa, della storia come decadenza, e a ogni pessimismo teologico; *c*) l'umanismo (che distingue la sinistra da ogni ricerca di una salvezza e riscatto di tipo trascendente, ma nello stesso tempo la ancora a un ben delimitato e caratterizzato ideale dell'uomo); *d*) la pretesa di scientificità (per cui la teoria della sinistra si sente *teoria* in senso forte, contrapponendosi a ogni ideologia umanitaria, a ogni dottrina consolatoria e edificante); *e*) il riferimento a uno stato-guida della rivoluzione riuscita (il modello sovietico, prima, poi quello cinese, quello cubano – da ultimo, perfino, quello polacco, almeno prima del colpo di stato militare).

Tra questi elementi, l'ultimo sembra eterogeneo rispetto agli altri, in quanto esteriore, fattuale, e anche accidentale. Ha invece un carattere determinante, perché in qualche modo regge i contenuti teorici espressi dagli altri punti, e ne determina anche il destino di dissoluzione. Sembra infatti che solo se si dà un esempio storico concreto di rivoluzione riuscita, gli altri contenuti teorici dell'idea di sinistra riescano a passare dallo stato di puri ideali, di pure esigenze, allo stato di

vere e proprie teorie rivoluzionarie. Una verifica di questa tesi, del resto, può vedersi nel fatto che gran parte della crisi subita dal concetto di sinistra negli ultimi decenni è legata non tanto, o non principalmente, al venire in luce di difficoltà teoriche, ma al venir meno (la fine del mito dell'URSS, e poi di quello cinese, cubano, ecc.) della verifica concreta fornita dallo stato-guida.

Gli elementi costitutivi dell'idea di sinistra sono tutti molto logicamente connessi tra di loro, anche se si tratta, com'è ovvio, di una sistematicità ricostruita qui a scopo descrittivo e di analisi critica. Il riferimento privilegiato alla classe assoggettata, alla "parte maledetta", agli esclusi, si può considerare il primo elemento costitutivo del concetto perché, almeno pare a me, è quello più ovviamente indeducibile. Non c'è nessuna ragione teorica per prender le parti dei poveri e degli esclusi contro i ricchi e i dominanti; o almeno, sebbene gli elementi enumerati nel "catalogo" che ho proposto possano considerarsi giustificazioni teoriche di questa presa di partito, nessuna di esse sembra stare all'origine della scelta come suo elemento determinante. La scelta per gli esclusi è una sorta di dato originario – come una "appartenenza" immediatamente sentita: l'appartenenza effettiva di classe (esser nato proletario) o una appartenenza "esistenziale" (condividere per qualche ragione la condizione di esclusione propria del proletariato, in modo altrettanto radicale: diversi ed esclusi di vario tipo sono *veramente* classe esclusa. Solo un dogmatismo bieco, meccanicamente economicistico, ha indotto troppo spesso i partiti di sinistra a diffidare della "attendibilità" rivoluzionaria di borghesi emarginati, intellettuali scontenti, ecc.).

Se però la presa di partito per gli esclusi non è, in ultima analisi, una posizione che si determini in base a ragioni "logiche", essa si riempie e si qualifica subito, nella storia della sinistra, con contenuti e giustificazioni concettuali. (Anche l'invito di Gesù ad amare i poveri è fondato sull'identificazione di essi con lui stesso: "avevo sete, avevo fame," ecc.) Nella storia della sinistra, il primo dei contenuti teorici (primo in senso logico) con cui si qualifica e si riempie la presa di partito per la parte maledetta è il progressismo. Anche qui, prima che un modello dialettico – quello del rovesciamento, togliimento-conservazione, di una condizione negativa giunta al suo estremo – è all'opera un modello teolo-

gico: nella Scrittura, Gesù è “la pietra rigettata dai costruttori” che “è diventata pietra angolare”. In ciò che è escluso, che appare minimo e irrilevante, si cela invece l'essenza vera, il futuro autentico, la primizia di una nuova creazione. L'ultima forma laicizzata di questa fede messianico-escatologica è forse la dottrina freudiana del *lapsus*, del sogno, del *Witz*, della libera associazione, a cui fa da sfondo un'idea della formazione dell'individualità come imporsi di schemi forti che rimuovono ed emarginano, relegandoli nell'inconscio, altri contenuti, che restano però come permanenti possibilità di perturbamento, di alternativa. Anche se la sinistra è oggi sempre meno progressista nel senso di una fede nella storia come progressivo affermarsi dell'illuminismo e della libertà, lo è invece ancora largamente nel senso di concepire la storia, sulla base di un modello più o meno consapevolmente “psicanalitico”, come una lotta del rimosso per riprendere la parola; e, in quanto questa lotta non è solo l'opposizione di una forza bruta ad un'altra forza bruta, ma ha bisogno di una legittimazione, la “parte maledetta” che lotta per prender la parola è pensata come forza messianica, con tutte le implicanze che ciò comporta, e che sono esemplarmente illustrate dalle *Tesi di filosofia della storia* di Benjamin. Ma, come si vede appunto in questo scritto di Benjamin, il progressismo, nella sua forma messianica (distinto dunque dalla fede nel progresso propria della borghesia, contro cui anzi Benjamin esplicitamente polemizza) si accompagna necessariamente all'idea di redenzione; e questo conferisce alla sinistra il suo contenuto “umanistico”. Che non è solo il rifiuto di un destino trascendente e la volontà di realizzare il regno di Dio *sulla terra*; ma è anche, necessariamente, la convinzione che si possa individuare una “essenza” dell'uomo che dia senso, e limiti, all'impresa del riscatto rivoluzionario. Gli assoggettati e gli esclusi non hanno il diritto di riprendere la parola – e il potere – nella storia solo in nome di una forza che si contrappone a un'altra; la loro legittimità risiede nel fatto che l'esclusione di cui sono vittima è una limitazione violenta dell'essenza intera dell'uomo. Il “non ancora” della filosofia della speranza di Ernst Bloch, in cui questo nesso si vede nel modo più netto, è pur sempre – nonostante ogni affermazione in contrario di Bloch stesso – il futuro di un già-presente, in forma embrio-

nale, esigenziale, essenziale: è l'essenza dell'umano in tutta la sua interezza che si tratta di recuperare.

Questa componente umanistica della cultura della sinistra può dar luogo anche a conseguenze umanistiche nel senso dell'umanesimo come fatto culturale specifico (la tradizione umanistica): se ciò che si tratta di attuare con la rivoluzione è la reintegrazione dell'umano, anche il rapporto della cultura rivoluzionaria con la cultura del passato non potrà essere altro che un rapporto di ripresa e inveroamento, di continuazione. La rivoluzione non distrugge ogni cosa del passato, sceglie e conserva quanto in esso c'è "di meglio"; la cultura dei dominatori del passato non è il male e il negativo, essa è solo "parzialità" che può essere riscattata e salvata nella cultura più comprensiva dell'uomo reintegrato. In questo si può vedere la giustificazione concettuale di molta politica culturale dei partiti rivoluzionari: la vicenda della normalizzazione culturale sovietica dopo gli entusiasmi rivoluzionari dei primi anni; e il peso determinante, troppo determinante forse, che ha "il mondo di ieri" nell'opera di un pensatore emblematico per la sinistra come György Lukács.

Se però è vero che il progressismo messianico fonda la sua speranza e i suoi titoli di legittimità sul diritto dell'essenza umana a riscattarsi e a ricomporsi nella sua interezza, risulta così logicamente comprensibile anche l'ultimo tratto teorico determinante del concetto di sinistra, cioè la pretesa alla scientificità, contro ogni riduzione a pura ideologia, o a pura e semplice esigenza morale. L'intero dell'essenza umana, sebbene presente solo embrionalmente nella storia, non è solo ideale, e tanto meno solo un fantasma ideologico: esso è invece il contenuto di un sapere più vero e scientificamente fondato di qualunque altro sapere — compreso quello delle scienze cosiddette positive — perché è la consapevolezza teorica della direzione in cui, in qualche modo necessariamente, la storia non può non andare, come dispiegamento di una essenza, la quale costituisce l'unica possibilità per la storia di avere un senso, e di non ridursi a una successione gratuita di accadimenti sconnessi.

La nozione, così centrale nella storia della sinistra, di coscienza di classe, è funzione di questa rivendicazione di scientificità. La coscienza di classe non è solo coscienza in senso psicologico, il modo di sentirsi e interpretarsi della classe assoggettata. La sua posizione di esclusione colloca questa clas-



se in un punto di vista “privilegiato”, capace di obiettività perché privo di interessi da difendere che possano far velo alla conoscenza. La coscienza di classe, però, non è coscienza psicologica nemmeno sotto il profilo della empiricità e casualità dei suoi contenuti. Non il singolo proletario nella sua individualità empirica è portatore del sapere autentico sulle leggi della storia, ma la classe nella sua soggettività trascendentale: l'avanguardia, il partito, il suo comitato centrale, ecc. La scientificità del sapere proletario è anche tale da misurare e regolare il sapere – non illusorio, ma parziale e bisognoso di integrazione dialettica – delle scienze positive: non solo quelle della natura, ma anche quelle dell'uomo, della storia, della società. Di qui, tra l'altro, il rapporto di “superiorità critica” che la cultura di sinistra ha sempre preteso di avere con le scienze sociali di derivazione empiristica e positivistica. Anche la problematica dell'intellettuale organico e dei suoi rapporti con il partito è aspetto derivato di questo elemento del concetto di sinistra. C'è un compito per l'intellettuale perché la coscienza di classe non è immediatamente la coscienza empirica dei singoli proletari: occorre che questa si innalzi al livello di quella, e perciò c'è bisogno del lavoro di ricerca e di “rigorizzazione” teorica, e anche di quello di divulgazione e educazione, proprio dell'intellettuale; tuttavia, in quanto depositario della coscienza di classe autentica è l'avanguardia della classe, il giudice ultimo del lavoro intellettuale è il partito.

Tutti questi elementi teorici che compongono la nozione di sinistra – che si presentano in un insieme sistematico solo ad una ricostruzione analitico-critica, e anche notevolmente semplificatoria – hanno bisogno dell'ancoraggio fornito dal quinto degli elementi elencati, cioè l'immagine dello stato-guida, della rivoluzione già realizzata. La scientificità del socialismo non si regge senza una qualche verifica empirico-positiva; gli esclusi e gli assoggettati possono sperare che la loro voce si faccia sentire di nuovo nella storia solo se c'è un seme di presenza già dispiegata: prima della rivoluzione poteva essere il partito rivoluzionario; ma una volta che la rivoluzione – con le parole d'ordine caratteristiche della sinistra – è avvenuta, non si può più rinunciare ad assumerla a modello, e anche quando il modello si dissolve nel suo opposto, non si può rinunciare a farne oggetto privilegiato di confronto, riflessione, in fondo nostalgia. Mol-

ti degli argomenti teorici che si fanno valere oggi contro questo o quell'aspetto dell'idea di sinistra – contro il progressismo, contro l'umanismo, contro la pretesa di scientificità – erano presenti da tempo nella cultura europea; hanno cominciato ad agire in modo decisivo solo quando ha cominciato a diventare evidente il fallimento del “socialismo reale”, che si è rivelato così il momento davvero scatenante della crisi dell'idea di sinistra che sta sotto gli occhi di tutti.

Non è comunque essenziale accanirsi a mostrare come, logicamente, ciascuno dei contenuti teorici dell'idea di sinistra dipenda strettamente dalla realtà della rivoluzione riuscita. E nemmeno, credo, riassumere le vicende che hanno portato alla dissoluzione di quei contenuti a livello teorico: qualcuno sente il bisogno di una dimostrazione logica dell'insostenibilità di una visione dialettico-provvidenzialistica della storia, o della impraticabilità di una teoria metafisica dell'essenza dell'uomo? Queste tesi sono andate “fuori corso” in modo radicale, e la loro dissoluzione si impone con la stessa (problematica) forza dell'evidenza del “Dio è morto” di Nietzsche, la cui assimilazione costituisce forse uno dei sensi della storia della cultura di sinistra degli ultimi anni. Mi sembra invece più utile cominciare a prender atto che, con la dissoluzione dei suoi contenuti teorici, il concetto di sinistra *non* è andato anch'esso fuori corso. C'è infatti qualcosa, nel sistema di concetti che caratterizzano l'idea di sinistra, che – almeno secondo me – è sfuggito all'erosione teorica e anche al contraccolpo della fine del modello del socialismo reale.

È la presa di partito per gli esclusi, per la “parte maledetta”, per gli assoggettati. Se è caduta l'illusione che ci sia un paese della riappropriazione realizzata; se si sono scoperti teoricamente i limiti (e le compromissioni con la tradizione metafisico-autoritaria) delle nozioni di progresso, umanismo, scientificità, resta vero che il mondo è ancora diviso – anche all'interno delle società avanzate – tra ricchi e poveri, tra dominatori e dominati. L'opzione di sinistra rimane fornita di senso fino a che sussiste una tale situazione – finché ci sono ancora rapporti di dominio. Fornita di senso vuol dire: fornita di un riferimento storico concreto; che tuttavia esige un nuovo “contenuto” teorico, dopo il dissolversi di

quelli a cui la scelta di sinistra si era richiamata nel passato. La presa di partito per gli assoggettati rimane, come è sempre stata nella sinistra, un fatto originario, che non si determina in base a motivazioni razionali precedenti. I contenuti che riempiono, dopo, la scelta per la sinistra non sono tuttavia puri espedienti retorici per giustificare tale scelta *après coup*: sono, come ogni tipo di motivazione, la messa in chiaro riflessa di elementi già presenti nella scelta. Noi qui constatiamo semplicemente che, mentre ancora ci riconosciamo in una scelta di sinistra, non accettiamo più, sul piano della riflessione, le giustificazioni teoriche che tale scelta ha conosciuto nella tradizione. In questo senso, credo, si può parlare di una "rifondazione" della sinistra, come riflessione che metta in luce le motivazioni profonde di una scelta nella quale di fatto ancora crediamo.

La direzione in cui una tale rifondazione deve muoversi non mi sembra definibile altro che con un termine, per quanto malfamato ed equivoco esso possa apparire: il termine *nichilismo* (di cui sono noti i rapporti con le posizioni rivoluzionarie, a cominciare dall'Ottocento russo). Non si tratta di evocare spettri di disperati dinamitardi à la Malraux; bensì di riconoscere che la crisi dei contenuti teorici della sinistra indica nella stessa direzione a cui pensava Nietzsche con la sua tesi sulla morte di Dio. Ciò che è venuto in luce in questa crisi è che non solo certi "valori" della tradizione metafisica sono ideologia che copre gli interessi di conservazione del dominio; ma che la stessa "logica" caratteristica della tradizione metafisica – la ricerca del fondamento, l'assegnazione della "ragione sufficiente", la fede nella verità, insomma – è una struttura del dominio. Ciò non significa necessariamente che la sinistra non possa aver altro contenuto che il più sfrenato irrazionalismo. Nietzsche ha del resto ripetutamente insistito sulla differenza tra nichilismo negativo, o reattivo, e nichilismo attivo, positivo. Reattiva è ogni posizione che, di fronte alla scoperta che Dio è morto, reagisce solo con atteggiamenti di nostalgia nevrotica, di pessimismo e avventurismo distruttivo: se abbiamo perso il fondamento, se il pensiero non può più contare sul raggiungimento di una verità, quale che sia, definitiva e garantita, l'esistenza individuale e sociale perde senso, e anche la politica, l'impegno, ogni forma di progettualità storica si dissolvono. È una condizione abbastanza facile da indicare

in molte esperienze di sinistra degli ultimi anni; e prima e più fondamentalmente si può mostrarla in atto in molta storia culturale europea di questo secolo. Parlando di nichilismo attivo, Nietzsche pensava invece a una nuova condizione del pensiero – per la quale aveva anche coniato l'espressione: *oltreuomo* – nella quale la scomparsa dei fondamenti ultimi aprisse lo spazio a una cultura, a una spiritualità, a un modo di essere individuale e sociale estraneo alla logica dell'autorità, la cui espressione concettuale è sempre stata quella del "principio primo".

È giusto però riconoscere che non solo i contenuti metafisici dell'idea di sinistra hanno subito un processo di logoramento, ma anche questo ideale ultraumano di un mondo totalmente liberato dai rapporti autoritari, rivelatosi anch'esso, in una larga parte, come tributario di un modello di rovesciamento e riappropriazione di tipo dialettico. Dire questo, è come constatare che lo sforzo fatto per esempio da un pensatore come Marcuse, di collegare una filosofia emancipativa della storia con gli esiti della psicanalisi pecca ormai, per noi, di ingenuità. In generale, l'incomprensione tra sinistra politica e pensiero dell'avanguardia europea dei primi decenni del Novecento – includendo nell'avanguardia non solo le avanguardie artistiche, ma anche la psicanalisi, la fenomenologia, l'esistenzialismo – ha indicato una fase di *prima* crisi della sinistra. Il sessantotto è vissuto per larga parte nell'orizzonte di questa crisi e si è sforzato di superarla, appunto attraverso operazioni di pensiero come quella, emblematica, di Marcuse. Ma ciò che accadeva già allora, e che accade ancora a noi, è che anche i contenuti dell'avanguardia, che si pensava di "sintetizzare" con la filosofia emancipativa della storia, hanno subito un processo di trasformazione. Né Nietzsche né Freud, per dirla con una formula, ci appaiono più come filosofi della liberazione, dello smascheramento riappropriante, della emancipazione totale del simbolico.

Fare appello al nichilismo attivo – nel senso che ha in Nietzsche – come nuovo contenuto concettuale della scelta di sinistra non significa dunque proporre questo ideale "nietzscheano" (o preteso tale) di una liberazione ultraumana, dionisiaca, ecc. – ideale che si è rivelato (nell'esperienza storica dei movimenti di emancipazione, non meno che nella riflessione teorica) come ancora reattivo, sforzo di realizzare

una condizione di libertà legata dialetticamente, e perciò subordinata, ai modelli di pensiero dei dominatori. Significa invece richiamarsi a un ambito di idee in cui l'esperienza della crisi della razionalità metafisica, della fine del fondamento, si dispiega, piuttosto che come costruzione di modelli irrazionalistici reattivi, come ricerca di una razionalità limitata: ontologia "debole", ermeneutica come filosofia del dialogo, della stipulazione, anche della *pietas* (fondata nella centralità che ha l'essere-per-la-morte nel pensiero di Heidegger).

Questo insieme di contenuti – che appaiono vaghi forse solo per una abitudine mentale di tipo ancora fondativo – può avere un qualche rapporto con la sinistra in quanto espressione politica della "parte maledetta", degli assoggettati ed esclusi? Una certa sopravvivenza dell'idea marxiana del proletariato come classe generale, qui, si deve accettare. Sono gli esclusi e assoggettati di ognitipo che fanno esperienza più acuta della dissoluzione dei valori e dei fondamenti; sono anche loro quelli che devono fare continuamente i conti con la tentazione di figurarsi il superamento della loro condizione di disagio come pura e semplice appropriazione dei modelli di vita dei dominatori. Se questo è vero in generale, e in qualche modo giustifica una vicinanza tra pensiero "debole" ed esperienza di debolezza delle classi sociali escluse, un dato peculiare sembra anche caratterizzare la situazione che ormai si chiama post-moderna. È il proletariato quello che più acutamente fa l'esperienza della disseminazione, della perdita del centro, della vita metropolitana come progressiva dissoluzione della "realtà" nelle immagini mediatizzate (quella che efficacemente Baudrillard e Perniola chiamano società dei simulacri). In un senso non previsto da Marx, la condizione di esclusione e di soggezione sociale diventa qui un luogo "privilegiato" per fare esperienza di una novità esistenziale che può costituire la base di una emancipazione. La crisi della razionalità metafisica forte è anche, nella pratica, progressivo delinarsi di una struttura sociale e politica "disseminata", debole, dove l'accresciuta complessità rende sempre più difficile un punto di vista centrale. In questo quadro cambia anche, senza dubbio, il significato dell'esclusione e dell'assoggettamento. Per ora, ciò che si vede è che soprattutto le classi assoggettate sono

esposte all'esperienza di mutazione antropologica che questa nuova realtà sta provocando. Una rifondazione filosofica della sinistra, mantenendo ferma la presa di partito per la "parte maledetta", non può che svilupparsi cercando di riconoscere le *chances* positive, trasformative (su cui ha insistito certa parte più sperimentale delle avanguardie storiche: penso allo *Spirito dell'utopia* di Bloch), di queste nuove condizioni di esperienza. Per far questo, la sinistra deve incontrare il "nichilismo" nella accezione che Nietzsche chiamava attiva, e i cui tratti – non puramente distruttivi, ma orientati verso il riconoscimento di una razionalità limitata (dunque anche in un possibile positivo dialogo con le scienze) – devono ancora essere cercati e definiti.

## TESTI CITATI

- J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione* (1973), trad. it. con introd. di M. Ferraris, Multhipla, Milano 1979.  
 Id., *Simulacri e impostura* (1977-78), trad. it. a cura di F. Di Paola, Cappelli, Bologna 1980.  
 E. Bloch, *Spirito dell'utopia* (1923), trad. it. a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980.  
 Id., *Das Prinzip Hoffnung* (1953 e 1959), Suhrkamp, Francoforte 1968, 3 voll.  
 M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969<sup>2</sup>.  
 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1889*, vol. VIII, tomi I, II, III delle *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1971-75.  
 M. Perniola, *La società dei simulacri*, Cappelli, Bologna 1980.

“Che ne sarà del modo tradizionale di scrivere quando una lingua informatica, più povera ma sufficiente a esprimere la sostanza dei messaggi relativi alla vita quotidiana, sarà disponibile a tutti?” La domanda è contenuta nel “rapporto Nora” sull’informatica e segue immediatamente la constatazione che, in seguito alla diffusione – in particolare fra gli studenti – delle calcolatrici tascabili, “oggi quello che ci si può chiedere non è più se il calcolo mentale si ridurrà, ma quando scomparirà del tutto”.

Dallo stesso rapporto: “L’andamento generale della società richiederà una quantità di lavoro produttivo sempre minore. In termini quantitativi globali questa evoluzione è ineluttabile [...] L’attività produttiva residuale sarà una *corvée* per l’armata di riserva dei sottoproletari immigrati, nonché l’appannaggio di qualche nevrotico venuto fuori dalle grandi incubatrici della tecnocrazia? Resterà una ‘classe laboriosa’ votata al disprezzo dei guerrieri, come succedeva nell’antica Cina? O al contrario il lavoro verrà diviso fra un maggior numero di persone, ma con una separazione fra un’attività principale che permetta di godere di un determinato *status* e di certe garanzie sociali, e una pluralità di occupazioni orientate a soddisfazioni ludiche o viste come un puro mezzo di socializzazione?”<sup>1</sup>

Sono due citazioni volutamente “in controtendenza” rispetto all’impostazione del convegno. Ma le domande che esse pongono su ciò che ci attende in un futuro forse non remotissimo – quali trasformazioni tecnologiche, quali consumi, quale organizzazione del lavoro sociale – non mi sem-

brano fuori tema. Diverse risulteranno, a seconda delle risposte, le strade che riterremo di poter battere (che non saranno necessariamente quelle lungo cui la storia spontaneamente si avvia) e le forze cui ci sembrerà di poter fare appello (che non saranno necessariamente quelle destinate alla vittoria). O non è anche con queste cose che l'idea di "sinistra" deve, caso per caso, misurarsi?

1. "Nella pratica quotidiana – scrive Baudrillard – i benefici del consumo non sono vissuti come il risultato di un'opera o di un processo di produzione, sono vissuti come un *miracolo*." È l'atteggiamento esemplificato dal "telespettatore che si siede davanti al proprio apparecchio, spinge il bottone e attende che le immagini del mondo intero discendano verso di lui". All'autore l'estraneità della produzione alla nostra percezione del mondo appare così radicale da suggerirgli un'analogia con il mito melanesiano del cargo. Secondo questo mito, i bianchi vivono nell'abbondanza perché intercettano i doni inviati ai neri dai loro antenati. Ma un giorno la magia dei bianchi sarà vinta, i doni degli antenati giungeranno ai loro naturali destinatari e questi saranno liberati dal bisogno.

Non molto diverso, a giudizio di Baudrillard, è lo "statuto miracoloso del consumo" nelle società occidentali contemporanee. Anche agli occhi dell'uomo bianco il nesso fra produzione e consumo si è progressivamente oscurato. Sicché i beni di consumo non appaiono più come il frutto del lavoro, ma "come una *grazia della natura*, come una manna e un beneficio del cielo". Le nuove generazioni si affacciano sulla scena del mondo come titolari di un "diritto naturale all'abbondanza" e quest'ultima "appare non come prodotta, strappata e conquistata al termine di uno sforzo storico e sociale, ma come *dispensata* da parte di un'istanza mitologica benefica di cui siamo i legittimi eredi: la tecnica, il progresso, la crescita ecc." Così, "in Occidente rivive il mito del cargo mentre esso declina in Melanesia".<sup>2</sup>

L'immagine del cargo mi sembra appropriata, ma parziale. Essa coglie felicemente un modo di rappresentarsi le cose. Ma non ci dice nulla della situazione in cui i soggetti di quella rappresentazione si trovano e da cui la rappresentazione stessa trae origine. Da questo secondo, e più generale,



punto di vista, un'immagine migliore mi sembra quella che traggio da un romanzo famoso, *La macchina del tempo* di H. G. Wells.

Giunto nell'anno 802.701, il Viaggiatore del Tempo incontra dapprima gli Eloi, che trascorrono la vita danzando e giocando in un'apparente Età dell'Oro senza tempo e senza memoria. Adorni di fiori, in arcadiche tunichette e sandali preraffaelliti, i leggiadri fanciulli si aggirano per un mondo-giardino che nessuno coltiva. Ma ecco il problema: "quella gente impiegava le sue ore in allegri passatempi: si bagnava nel fiume, faceva all'amore quasi per gioco, si nutriva di frutta e dormiva; non riuscivo assolutamente a spiegarmi la provenienza degli oggetti di cui essa si serviva".<sup>3</sup>

Non è una potenza benefica, come nel mito del cargo, quella che provvede ai bisogni materiali degli Eloi. Il Viaggiatore scoprirà in seguito che sotto il mondo della luce vi è quello della tenebra, da cui sale il ronzio sordo delle macchine. Esso è abitato dai Morlocks, pallidi lemuri che si cibano delle carni degli Eloi: "come macchie nere d'inchiostro sul paesaggio, si alzavano le cupole che rivelavano l'esistenza del mondo inferiore; e soltanto adesso ero in grado di comprendere quello che copriva la bellezza del regno appartenente alle creature elette. I loro giorni trascorrevano felici come lo sono quelli del bestiame al pascolo, e proprio come il bestiame essi non conoscevano nemici né dovevano preoccuparsi per le necessità della vita. E la loro fine era la stessa".<sup>4</sup>

I Morlocks hanno perduto ogni vestigio di umanità. Ed è naturale che il Viaggiatore parteggi per i delicati Eloi. Ma, come campioni di umanità, anche i secondi lasciano alquanto a desiderare. Lo si vede nell'episodio della ragazza Weena che rischia di essere travolta dalle acque del fiume: "potrete farvi un'idea delle deficienze di quelle strane creature quando vi dirò che nessuna di loro si preoccupò minimamente di trarre in salvo l'amica che urlava, annegando sotto i loro occhi".<sup>5</sup> E ben si comprende. Se la formazione della coscienza morale avviene in risposta alle richieste della società, e se quest'ultima "creerà nel cuore delle giovani generazioni le condizioni essenziali per la propria esistenza",<sup>6</sup> simili processi non possono riguardare chi deve fare la parte del bestiame, cui la società chiede solo di mangiare e di farsi mangiare.

Né sorprende che gli Eloi siano incapaci di prendere in mano il proprio destino. A una vita diurna governata dal principio del piacere fa riscontro una vita notturna dominata dalla paura: Weena “temeva il buio, temeva le ombre, temeva tutto ciò che era nero; l'oscurità era per lei una cosa spaventosa”.<sup>7</sup> È la paura delle Notti Nere in cui i Morlocks compiono le loro scorriere, la paura indistinta e senza nome che rende impensabile la ribellione. Il Viaggiatore, unico a gettarsi in acqua per salvare la ragazza, è anche l'unico preparato a ingaggiare battaglia con il mondo inferiore.

Già. Ma il Viaggiatore ha alle spalle l'Europa del diciannovesimo secolo. E alle spalle degli Eloi c'è il vuoto. I sontuosi palazzi sono in rovina e i loro abitanti vi vivono come accampati, la scrittura è stata dimenticata e il linguaggio rozza-mente semplificato. Nulla potrebbe essere più estraneo alla cultura degli Eloi – simile, non solo in questo, alla “cultura del narcisismo” – dell'idea di considerare il passato come “un tesoro politico e psicologico da cui trarre le risorse (non necessariamente nella forma di ‘lezioni’) di cui abbiamo bisogno per affrontare il futuro”.<sup>8</sup>

I Morlocks, figli della tenebra, sono rimasti un po' in ombra anche nelle considerazioni precedenti. Vale dunque la pena di ricordare che, per Wells, essi sono gli operai, esiliati nelle viscere della terra e trasformati via via, nel corso dei millenni, in una razza antropofaga. Il disgusto che essi ispirano al Viaggiatore riflette – è stato detto – il terrore con cui l'autore contempla “l'abisso proletario che si apriva ai piedi del piccolo-borghese: gli spaventosi Morlocks, che bisogna uccidere senza discriminazione quando si rivoltano ed escono alla luce del sole”.<sup>9</sup>

Ma il bello delle allegorie, e ciò che le rende diverse dagli indovinelli, è che non siamo rigorosamente costretti a scoprirvi tutto e solo quel che l'autore vi ha celato. L'opinione appena riferita contiene, inoltre, un errore di fatto (i Morlocks non escono *mai* alla luce del sole) e un'incongruenza (non si comprende contro chi dovrebbero rivoltarsi). Perché, allora, non interpretare i Morlocks come coloro *contro cui* ci si deve rivoltare, come gli sfruttatori piuttosto che come gli sfruttati?

Nel romanzo di Wells il sistema della produzione e del consumo è presentato come un processo circolare; non diversamente da quanto avviene nel *Tableau économique* di

Quesnay o negli “schemi di riproduzione” di Marx. Nel mondo inferiore si consuma carne umana e si producono meno orrendi beni di consumo destinati al mondo superiore, che li trasforma a sua volta in nuova carne umana a beneficio del mondo inferiore.

Il peso dell'intero edificio grava sugli Eloi che vengono mangiati (per questo specialissimo tipo di lavoratore vale *alla lettera* la definizione marxiana del lavoro come “sacrificio della sua vita”).<sup>10</sup> Ma essi – va sottolineato – rappresentano in ciascun momento solo *una frazione* del popolo degli Eloi. L'interesse immediato di tutti gli altri è che quelli cui tocca (a nessuno piace pensare che una volta o l'altra possa toccare proprio a lui) si lascino mangiare di buon grado, consentendo la perpetuazione di un ciclo che garantisce al mondo superiore la liberazione dal bisogno. Ma è tempo, forse, di uscire dall'allegoria.

2. “È dubbio che tutte le invenzioni meccaniche fatte finora abbiano alleviato la fatica quotidiana di un qualsiasi essere umano.” Così John Stuart Mill.<sup>11</sup> E Marx: “Il Mill avrebbe dovuto dire ‘di un qualsiasi essere umano che non sia mantenuto dal lavoro altrui’, perché le macchine hanno indiscutibilmente aumentato il numero dei distinti fannulloni”.<sup>12</sup> Quando Marx faceva questa osservazione era ritenuta matura, nei settori più avanzati del movimento operaio internazionale, la rivendicazione della giornata lavorativa di otto ore.<sup>13</sup> Oggi la massa dei “fannulloni”, distinti e no, appare enormemente cresciuta, mentre nelle fabbriche il muro delle otto ore (sia pure su cinque giorni alla settimana) resta difficile da sfondare. Inoltre, è aumentato a dismisura il numero dei lavoratori improduttivi.<sup>14</sup>

La spiegazione di ciò risiede nella particolare finalità cui è stato indirizzato il progresso tecnico, o almeno quella parte di esso che si traduce in risparmio globale di lavoro produttivo. Tale parte – che può essere aumentata a scapito di quella che si traduce in aumento della produzione – è utilizzabile in due modi alternativi: o per ridurre il *carico di lavoro* di ciascun lavoratore produttivo, o per ridurre il *numero* dei lavoratori produttivi. La strada seguita è stata soprattutto la seconda. Ed è appunto questo che ha da un lato consentito, e dall'altro richiesto, il progressivo ampliamento

dell'area del non lavoro – inteso vuoi come privilegio, vuoi come esclusione forzata, ma con garanzia di sopravvivenza – e di quella del lavoro improduttivo. (Se la finalità prescelta fosse stata la riduzione del carico di lavoro, anche il *tipo* di progresso tecnico sarebbe verosimilmente stato diverso; ma la considerazione di questo aspetto ci condurrebbe troppo lontano.)

Le antiche durezza – i lunghi orari, la disciplina di fabbrica, i ritmi incalzanti, gli ambienti malsani, i frequenti infortuni – sono state certamente attenuate, anche se incomparabilmente meno di quanto si sarebbe potuto. Ma, soprattutto, sono state riservate a una sezione via via più ristretta della società.

È nella restante sezione della società – quella che ha perso contatto con il mondo della produzione, o almeno con i suoi aspetti peggiori – che il mito del cargo celebra i suoi trionfi. Ma quando i doni non giungono regolarmente, per qualche intoppo o incidente di percorso, allora questa seconda sezione – che ha sempre più dalla sua la forza del numero – non manca di riconoscere con chiarezza il proprio interesse a che l'altra faccia disciplinatamente la sua parte e si appropri della quota più piccola possibile di ciò che produce. È questo interesse che oggi torna a manifestarsi con forza, garantendo il consenso intorno alla grande resa dei conti fra capitale e lavoro salariato cui si è giunti più o meno contemporaneamente in diversi paesi.

Con l'abitudine a elevati livelli di occupazione, osservava Kalecki nel 1943, "il licenziamento cesserebbe di svolgere la sua funzione disciplinare", "i lavoratori acquisterebbero maggiore fiducia in se stessi e coscienza di classe" e "gli scioperi volti a ottenere aumenti salariali e migliori condizioni di lavoro creerebbero tensioni politiche".<sup>15</sup> Bene. Le cose non sono andate molto diversamente. Certo, c'è voluto del tempo. È stato necessario – come ha fatto notare un osservatore inglese – che si rimarginassero le ferite del periodo fra le due guerre (da noi dovremmo aggiungere quelle degli anni '50), che acquistassero peso generazioni operaie ignare della sconfitta, e per le quali il ricatto del posto di lavoro funzionava sempre di meno.<sup>16</sup> C'è voluto questo e parecchio altro. Ma alla fine le "regole del gioco" sono, un po' dovunque, saltate. Si tratta ora di ristabilirle.

In questo quadro si colloca l'odierna reazione anti-keyne-

siana e si spiega il successo che incontrano concetti come quello di un tasso "naturale" di disoccupazione. Ma per rendere socialmente accettabile la vecchia disciplina serve ben altro che una cattiva teoria economica. "L'esperienza successiva alla seconda guerra mondiale — ha scritto Fred Hirsch — sembrava mostrare come la piena occupazione fosse un'opzione politica realizzabile. Il suo abbandono richiedeva che l'opinione pubblica venisse persuasa che vi erano mali peggiori della disoccupazione. A svolgere questo ruolo ha provveduto principalmente l'inflazione".<sup>17</sup>

Così l'inflazione, mentre è lo strumento principe di una gestione "morbida" del conflitto di lavoro (arrendevolezza padronale al tavolo delle trattative e trasferimento degli aggravii di costo nei prezzi), pone anche le premesse per il passaggio a una gestione "dura" (attraverso l'isolamento dei lavoratori, i cui interessi appaiono sempre più nettamente in contrasto con quelli della gran massa della popolazione). Entrambi gli aspetti contribuiscono a spiegare la scarsa inclinazione delle classi dominanti — nonostante le apparenze contrarie — a combattere l'inflazione.

Ma vi è anche un terzo aspetto di cui occorre tener conto. Un'efficace lotta all'inflazione richiede il ricorso a controlli amministrativi che limitano la libertà d'azione delle imprese e che, una volta introdotti, non si rimuovono tanto facilmente, e tendono semmai a divenire più rigidi per la necessità di tenere a bada le forze di mercato che cercano continuamente di aggirarli.<sup>18</sup> Meglio, allora, non rinunciare ai benefici redistributivi dell'inflazione, né ai vantaggi della libertà d'azione. E attendere, per il resto, che sia l'inflazione stessa a creare le condizioni per un secco ridimensionamento del potere dei lavoratori e delle loro rappresentanze sindacali.

Nel compiersi di questo processo stanno le radici profonde di quella "solitudine di una classe" la cui responsabilità qualcuno ama attribuire — con riguardo all'esperienza italiana — al prevalere di un orientamento anticapitalistico nella direzione politica del movimento.<sup>19</sup> Quando l'errore della sinistra è stato, piuttosto, quello di non contrastare l'isolamento delle lotte operaie offrendo all'insieme dell'opposizione sociale il cemento di un più generale terreno di scontro e di organizzazione.

Così, si sono abbandonati i giovani a se stessi (e talvolta a cattive compagnie), il Mezzogiorno alle clientele, i pen-

sionati a Pietro Longo e tutti quanti all'ideologia del "si salvi chi può" e del "si vive una volta sola" (che porta consensi a Bettino Craxi). Si è scommesso su un improbabile primato della politica – intesa come mediazione istituzionale – mentre la società andava in pezzi e della politica, di lì a poco, non sarebbe importato più nulla a nessuno.

E gli operai si sono ritrovati soli. Soli di fronte a un avversario ansioso non più di rivincita, ma di vendetta. I "trentacinque giorni" della Fiat si sono conclusi non solo con l'umiliazione e la messa fuori gioco dell'organizzazione operaia di fabbrica, ma con una sconfitta dell'intera classe operaia italiana, che regge il confronto – per gravità – con quella subita, sempre alla Fiat, nel 1955. Da allora i licenziamenti si sono allargati a macchia d'olio e vengono riacquistando quella "funzione disciplinare" di cui parla Kalecki, con le conseguenze che si possono immaginare sul morale della gente e sulla sua capacità d'iniziativa e di resistenza.

Della solitudine degli operai poche volte ho avuto una percezione così netta come assistendo a questo convegno sul concetto di "sinistra". Dove di operai non si parla, né di padroni, proprio come gli Eloi non parlano di ciò che accade nel mondo inferiore. Quasi che le lotte operaie non fossero state per un decennio il vero, grande fattore di tenuta del tessuto democratico del paese. E quasi che di ciò non si dovesse tener conto per decidere dove sta di casa la "sinistra". Federico Mancini dice di aver colto, nei giorni della sconfitta alla Fiat, "sorrisi inequivocabili su volti insospettabili".<sup>20</sup> Insospettabili perché "di sinistra"? L'importante è capirsi.

3. L'isolamento dei produttori in una società di consumatori rende, a dir poco, anacronistica la tradizionale cultura del movimento operaio, ultima roccaforte di un'ideologia – o di una mistica – del lavoro nata nel secolo scorso dalla contemplazione dei meravigliosi orizzonti dischiusi all'umanità dal progresso scientifico e tecnico. Contro questa cultura vale *oggi come ieri* la messa in stato d'accusa di Walter Benjamin: "Nulla ha corrotto la classe operaia tedesca come l'opinione di nuotare con la corrente. Lo sviluppo tecnico era il filo della corrente con cui si credeva di nuotare. Di qui c'era soltanto un passo all'illusione che il lavoro di fabbrica,

trovandosi nella direzione del progresso tecnico, fosse già un'azione politica. La vecchia morale protestante del lavoro celebrava la sua resurrezione – in forma secolarizzata – fra gli operai tedeschi”.<sup>21</sup>

Vi è, tuttavia, dell'altro. Ed è che *oggi diversamente da ieri* la cultura in questione ha perso contatto con la cultura generale della società, un po' come a un certo punto dell'Ottocento la pittura sacra ha perso contatto con la pittura senza aggettivi (costituendosi appunto, per la prima volta, in “pittura sacra” come categoria separata, avulsa dalla realtà artistica contemporanea).<sup>22</sup> E sta perdendo rapidamente contatto – quella cultura che si vuole “operaia” – con la cultura degli operai in carne e ossa, che dalla cultura generale della società è, e non potrebbe non essere, profondamente permeata.

Se la cultura in cui siamo immersi è tale per cui “in Occidente nessuno si aspetta più che il lavoro... possa *dare un senso* al mondo”,<sup>23</sup> è abbastanza naturale che sempre meno gente si aspetti di poter dare, attraverso il lavoro, un senso alla propria vita. L'orgoglio del “produttore” può aver reso in certi momenti più tollerabile, ma certo non cancellato, la condizione di “sfruttato”. E, con l'appannarsi di quell'orgoglio, riemergono ben visibili i tratti del lavoratore salariato descritto da Marx: “Egli non calcola il lavoro come parte della sua vita ... La vita incomincia per lui dal momento in cui cessa questa attività, a tavola, al banco dell'osteria, a letto. Il significato delle dodici ore di lavoro non sta per lui nel tessere, filare, trapanare ecc., ma soltanto nel *guadagnare* ciò che gli permette di andare a tavola, al banco dell'osteria, a letto”.<sup>24</sup>

Quel che interessa non è, in questa sede, la frattura fra il *significato sociale* del lavoro e il suo *significato per il lavoratore*, in quanto caratteristica generale del sistema del lavoro salariato. Quel che interessa è la sempre più chiara e diffusa percezione soggettiva di tale frattura e il conseguente atteggiamento “strumentale” nei confronti del lavoro, proprio di una cultura in cui il lavoro non è più riconosciuto come un valore.

Così come produrre non è motivo di orgoglio, non produrre non è motivo di vergogna, o di imbarazzo. Si lavora solo per necessità o per fare quattrini. Ma il pungolo della necessità è meno acuminato di un tempo: molti possono

fare affidamento su risorse familiari, sulle istituzioni del *Welfare State* o su altre, per quanto non di rado miserabili, trincee di sopravvivenza. E la prospettiva di fare quattrini diviene tanto meno allettante, quanto più i quattrini finiscono non nelle tasche di chi li fa, ma nelle casse dello stato.

Siamo al cuore, con ciò, della cosiddetta "crisi dello stato assistenziale". "La situazione prevalente in molti paesi," scriveva anni addietro un economista scandinavo, T. Haavelmo, "dove gli incentivi a produrre o a guadagnare un reddito sono largamente basati sul tornaconto personale, e però, nello stesso tempo, un'elevata imposizione fiscale vorrebbe fare di tutti quanti una sola, grande famiglia felice, sta raggiungendo il punto in cui comincia a essere ridicola".<sup>25</sup> Il suggerimento dell'economista era di studiare un sistema di incentivi meno incongruo rispetto alle finalità che la società si dava. Non essendosi battuta questa strada, i nodi sono pian piano venuti al pettine. Oggi si pensa di scioglierli ridimensionando le finalità sociali: adeguando esse al sistema di incentivi anziché viceversa.

Esiste, tuttavia, un'alternativa. Una volta riconosciuto che ciò con cui il *Welfare State* entra in conflitto non è la limitatezza delle risorse, ma il sistema di incentivi, e cioè il modo di far lavorare la gente, sembra naturale chiedersi se il conflitto stesso non possa essere superato attraverso una drastica diminuzione del lavoro richiesto (a quelli che lavorano). Il problema diviene, allora, "se oggi siamo a un livello di sviluppo delle forze produttive per cui è possibile [...] non solo lavorare un poco di meno, ma operare una svolta storica tale per cui il lavoro non sia più il centro della vita".<sup>26</sup> Il tramonto dell'etica del lavoro non riflette forse la diffusa percezione di questa possibilità concreta?

Un'analoga percezione troviamo espressa in uno scritto di Keynes del 1930, *Prospettive economiche per i nostri nipoti*. Il diffondersi della disoccupazione tecnologica mostra, secondo l'autore, che la società incomincia a disporre di più lavoro di quanto le serva e che il "problema economico" può essere avviato, sia pur gradualmente, a soluzione. È cruciale, in questo contesto, la distinzione fra i bisogni *assoluti*, "nel senso che li sentiamo quali che siano le condizioni degli esseri umani nostri simili", e i bisogni *relativi*, "nel senso che esistono solo in quanto la soddisfazione di essi... ci



fa sentire superiori ai nostri simili". Mentre i bisogni del secondo tipo "possono essere inesauribili", ciò "non è altrettanto vero dei bisogni assoluti", con riferimento ai quali, e a essi soli, Keynes prospetta la soluzione del "problema economico".

Scartando l'eventualità di una guerra, Keynes riteneva che il "problema economico" potesse "essere risolto, o per lo meno giungere in vista di soluzione, nel giro di un secolo".<sup>27</sup> La guerra c'è stata. I bisogni relativi si sono moltiplicati, com'è nella loro natura, assorbendo non poche delle energie disponibili. Altre energie vengono sprecate nei più vari modi, a cominciare dalla corsa agli armamenti. E tuttavia le società dell'Occidente capitalistico sembrano non sapere che farse-ne di una quota considerevole del lavoro di cui dispongono. Esse tornano a conoscere, come cinquant'anni fa, la disoccupazione di massa. Ma, diversamente da allora, c'è da mangiare per tutti (o quasi).

La conclusione — che può apparire in contrasto con lo spirito dei tempi, ma cui non è facile sfuggire — è che la morsa della "scarsità" si è notevolmente allentata. Che il lavoro richiesto per soddisfare i bisogni assoluti è relativamente poco, e che questo poco potrebbe essere distribuito fra molti, anziché concentrato su pochi, così da "risparmiare tempo e spazio per lo sviluppo individuale *al di là* del mondo del lavoro, inevitabilmente repressivo".<sup>28</sup>

4. Pienamente giustificato appare, alla luce di quanto si è detto, il discredito in cui è caduto l'antico comandamento che impone di guadagnarsi il pane con il sudore della fronte. Ma proprio quelli che avvertono più chiaramente l'inganno sono, in generale, fra i meno disposti ad assumerlo come problema politico. Il tempo e lo spazio per lo sviluppo individuale possono, in molti casi, essere più facilmente conquistati ponendosi *personalmente* al di là del mondo del lavoro e disinteressandosi di quel che vi succede. Al rischio — per non dire alla certezza — dell'inattualità politica di un progetto di riorganizzazione del lavoro sociale fa riscontro il rischio di un'attualissima irrealtà: l'irrealtà di un mondo in cui la produzione sembra non esistere, quando nel mondo reale essa esiste e impone la sua legge anche a chi ne è escluso o esentato.

Prima di scoprire l'esistenza del mondo inferiore, il Viaggiatore immagina che la degenerazione psichica, morale e intellettuale degli Eloi sia il risultato di un lunghissimo periodo di abbondanza e di sicurezza: "la nostra acutezza si affila alla cote del dolore e della necessità; per quanto potevo vedere, questa aborrita cote era stata finalmente spezzata!"<sup>29</sup> Non molto diversamente, Keynes (gran lettore, sia detto per inciso, e perfino recensore, di Wells),<sup>30</sup> interrogandosi sulle conseguenze dell'abbondanza, avanza scherzosamente l'ipotesi di un esaurimento nervoso universale, sul modello di ciò che avviene "fra le signore delle classi agiate, sventurate donne in gran parte, che la ricchezza ha privato dei compiti e delle occupazioni tradizionali".<sup>31</sup>

Figurandosi una società di signore, Keynes fa per amore del paradosso quel che il Viaggiatore fa per difetto d'informazione quando considera gli Eloi senza i Morlocks. Proprio come l'imbambolamento degli Eloi, l'esaurimento nervoso delle signore non è il frutto di una liberazione, ma di un'esclusione. "Esser operaio produttivo – dice Marx – non è una fortuna, ma una disgrazia."<sup>32</sup> Questo è sicuro. Ma anche essere esclusi dalla produzione è una disgrazia, seppure d'altro tipo.

Per cominciare: chi mangia alla tavola della strega si mette in condizione di essere mangiato da lei. La vecchia "li prese entrambi per mano e li condusse nella sua casetta. Poi del buon cibo fu posto davanti a loro: latte e frittelle con zucchero, mele e noci. Poi due bei lettini furono coperti con bianche lenzuola pulite, e Hänsel e Gretel vi si coricarono, e *pensarono di essere in paradiso*". Ma "la vecchia aveva soltanto finto di essere così buona; in realtà era una strega cattiva...". E per continuare: questa condizione "paradisiaca"<sup>33</sup> non è proprio quella da cui bisogna uscire se si vogliono fare i conti con la realtà? Occhio ai Morlocks, ragazzi!

## NOTE

<sup>1</sup> S. Nora, A. Minc, *Convivere con il calcolatore*, traduzione di G. Rapelli, Bompiani, Milano 1979, pp. 137 e 134-5.

<sup>2</sup> J. Baudrillard, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*,

traduzione di G. Gozzi e P. Stefani, il Mulino, Bologna 1980, pp. 26-7.

<sup>3</sup> H. G. Wells, *La macchina del tempo*, traduzione di R. De Michele, Rizzoli, Milano 1975, p. 86.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>6</sup> E. Durkheim, *La sociologia e l'educazione*, traduzione di S. S. Acquaviva, Newton Compton Italiana, Roma 1971, p. 48.

<sup>7</sup> H. G. Wells, *La macchina del tempo*, cit., p. 88.

<sup>8</sup> C. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, traduzione di M. Bocconcelli, Bompiani, Milano 1981, p. 12.

<sup>9</sup> C. Caudwell, *La fine di una cultura*, traduzione di G. Valensin, Einaudi, Torino 1975, p. 102.

<sup>10</sup> K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, traduzione di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 34.

<sup>11</sup> Citato in K. Marx, *Il capitale*, Libro primo, traduzione di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 413.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 413, nota 86.

<sup>13</sup> Sull'agitazione per le otto ore cfr. *ibid.*, pp. 337-8.

<sup>14</sup> Includo in questa categoria sia i lavoratori adibiti a servizi socialmente utili, sia quelli che eseguono un "lavoro improduttivo" nell'accezione restrittiva proposta da Baran: "tutto quel lavoro che ha come risultato la produzione di beni e servizi la cui domanda... sarebbe assente in una società razionalmente ordinata". P. A. Baran, *Il "surplus" economico e la teoria marxista dello sviluppo*, traduzione di L. Occhionero, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 44-5. Sono pronto a concedere che il confine fra lavoro produttivo e lavoro improduttivo è teoricamente incerto e praticamente inafferrabile. E di ciò di cui non si può parlare – come si sa – conviene tacere. Ma se si rinunciassero a parlare di tutto ciò che non si riesce a dire *con precisione*, si finirebbe – credo – per tacere di troppe cose.

<sup>15</sup> M. Kalecki, "Political Aspects of Full Employment", in *The Political Quarterly*, n. 4, 1943, p. 326.

<sup>16</sup> E. H. Phelps-Brown, "A Non-Monetarist View of the Pay Explosion", in *Three Banks Review*, n. 105, 1975.

<sup>17</sup> F. Hirsch, "The Ideological Underlay of Inflation", in F. Hirsch, J. H. Golthorpe (eds.), *The Political Economy of Inflation*, Martin Robertson, London 1978, p. 278.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, p. 277.

<sup>19</sup> Cfr. F. Mancini, "Solitudine di una classe", in *Pagina*, n. 2, novembre 1980, p. 1.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>21</sup> W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, traduzione di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976, pp. 77-8.

<sup>22</sup> Cfr. F. Zeri, *Pittura e Controriforma*, Einaudi, Torino 1970, pp. 113-4.

<sup>23</sup> F. Moretti, "Dalla terra desolata al paradiso artificiale", in *Calibano*, n. 5, ottobre 1980, p. 107. Nei confronti di Franco Moretti in generale, e di questo articolo in particolare, sono debitore di suggerimenti e spunti assai più che la citazione non dica.

<sup>24</sup> K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, cit., p. 34.

<sup>25</sup> T. Haavelmo, "Some Thoughts on the Need for Widening the Scope of Economic Theory", in *Indian Economic Journal*, settembre 1968, pp. 70-1.

<sup>26</sup> P. Marcenaro (indicato come Pietro) in "Prima intervista operaia", a cura di P. Ferraris, in *Unità proletaria*, n. 2, 1979, p. 34.

<sup>27</sup> J. M. Keynes, *Esortazioni e profezie*, traduzione di S. Boba, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 278.

<sup>28</sup> H. Marcuse, *Eros e civiltà*, traduzione di L. Bassi, Einaudi, Torino 1980, p. 213.

<sup>29</sup> H. G. Wells, *La macchina del tempo*, cit., p. 75.

<sup>30</sup> Cfr. la recensione del *Clissold* in J. M. Keynes, *Esortazioni e profezie* cit., pp. 267-72.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>32</sup> K. Marx, *Il capitale*, Libro primo cit., p. 556.

<sup>33</sup> Cfr. B. Bettelheim, *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicanalitici delle fiabe*, traduzione di A. D'Anna, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 157-9. (N.B. Nel citare testi di autori stranieri mi sono sempre tenuto libero di modificare la traduzione italiana indicata in nota.)

GIULIO GIORELLO - MARCO MONDADORI  
BENTHAM E LA SINISTRA.  
L'ALTERNATIVA NEO-UTILITARISTA

1. NECESSITÀ DI UNA ROTTURA

Larga parte della sinistra, nonostante una sua apparente disponibilità a rimettere in discussione il proprio patrimonio teorico e pratico, teme — lo ammetta o non lo ammetta esplicitamente — che un rifiuto netto del marxismo e di alcune esperienze pratiche del movimento operaio organizzato (per esempio la Rivoluzione d'ottobre) implichi per la sinistra *una perdita di identità irreparabile*. Intendiamo dire che larga parte della sinistra resiste di fatto, nella pratica, proprio a quella *rottura* con certi “pezzi” del proprio “patrimonio” che sarebbe essenziale per il suo sviluppo, e per la sua stessa sopravvivenza, *sia* nella prospettiva dell'opposizione *sia*, e *a fortiori*, in quella del governo. *Si concede* certo la necessità di una *revisione* teorica, *si ammette* anche che certe esperienze pratiche non sono *localmente* soddisfacenti: questo è però un atteggiamento difensivo, l'atteggiamento di chi insegue i fatti lasciando ai propri rivali l'iniziativa teorica e pratica. Come chiarì a suo tempo Imre Lakatos, non c'è naturalmente un “limite naturale” oltre il quale questo atteggiamento diventi *oggettivamente* irrazionale.<sup>1</sup> Tuttavia, di fronte al problema della *scelta* di un programma teorico e pratico per la sinistra, ci pare — dato lo stato *attuale* del precedente programma e la lunga serie di tentativi *falliti* di riaggiustarlo alle nuove circostanze — semplicemente *più ragionevole sperimentare la strategia della rottura*.

Su questo è meglio essere subito chiari: *strategia della rottura* significa: (i) abbandono del marxismo *in tutte le sue*

*versioni* (questa è una risposta alla domanda: ma *quale* marxismo?); (ii) rifiuto *globale* (non locale) del “socialismo reale”. Questo non significa necessariamente negare che (a) il marxismo e il “socialismo reale” abbiano svolto un importante ruolo *storico*; ma qui stiamo guardando avanti e non indietro; e (b) *parti* del marxismo e del socialismo reale non possano essere conservate entro un nuovo programma teorico e pratico per la sinistra.

## 2. UN CONCETTO FORMALE DI UTOPIA

In primo luogo è essenziale un cambiamento di *euristica*, già implicito nella nostra enfasi sui *programmi*. Per Marx, nessun programma incompatibile con le “leggi del movimento reale” ha possibilità di successo. Di qui, la sua critica ai socialisti “utopisti” e la sua teorizzazione di un socialismo “scientifico” e del comunismo come “movimento reale”. Perciò, per Marx, “ogni passo del movimento reale è più importante di una dozzina di programmi.”<sup>2</sup> L'enfasi va qui rovesciata. Come ha sottolineato Bruno de Finetti, “per ricercare migliori situazioni o sistemi economici, è necessario in primo luogo sapere che cosa conterebbe come *migliore*, o *più desiderabile*, per un dato individuo o per l'intera umanità. La risposta – l'Utopia – è uno scenario di un mondo desiderabile (non tecnologicamente impossibile, benché forse impossibile data l'attuale organizzazione della società...). L'Utopia è l'espressione dei *giudizi di valore* di qualcuno circa ciò che sembra desiderabile per l'intera società; quindi, da questo solo punto di partenza inizia il problema di trovare possibili forme di organizzazione per realizzare quel sistema che è – per ora – solo un'Utopia”.<sup>3</sup> In questa prospettiva però il concetto di utopia subisce uno *slittamento decisivo* rispetto alla tradizione premarxiana. Il concetto premarxiano è un concetto *sostantivo*; quello definettiano è invece puramente *formale*. Non si tratta qui di configurare con più o meno dettagli il contenuto concreto della società “ottimale”, l'Utopia, ma di accettare come “ottimale” (o più semplicemente come più desiderabile) *qualunque* società sia il risultato di un *opportuno meccanismo di scelta* degli individui destinati a viverci. L'Utopia è dunque solo il punto di arrivo – e non quello di partenza – di questa prospettiva.

### 3. ESISTE QUALCOSA COME "UN INTERESSE COLLETTIVO"?

Sono stati compiuti passi nella direzione accennata nel paragrafo precedente? Certamente: e non solo di recente. "Le azioni sono giuste nella misura in cui tendono a promuovere la felicità e ingiuste nella misura in cui tendono a produrre il contrario della felicità. [...] Il piacere e la libertà dal dolore sono le sole cose desiderabili come fini".<sup>4</sup> Con queste parole John Stuart Mill descrive nel 1863 l'*utilitarismo* (il termine è suo) nella sua forma classica. Ma più di mezzo secolo prima Jeremy Bentham poteva a buon diritto vantarsi di "aver piantato in profondità l'albero dell'utilità e di averlo fatto crescere rigoglioso". Nel lontano 1781 scriveva: "Per principio di utilità si intende quel principio per cui il criterio di approvazione o disapprovazione di una azione è la sua tendenza probabile ad aumentare o a diminuire la felicità degli interessati; questo vale per qualunque azione, non solo cioè per quelle di un semplice individuo, ma anche per quelle di un governo".<sup>5</sup>

Questo è il punto. Dovremo riconoscere, oltre alla felicità individuale, anche una felicità collettiva, oltre agli interessi dei singoli individui che compongono la società, anche un interesse sociale ad essi irriducibile? Bentham ci mette in guardia: "L'interesse della comunità è una delle espressioni più generali della retorica della morale. Se essa ha mai un significato, è questo: la comunità è un *corpo* fittizio, composto dalle persone considerate suoi *membri*. Qual è dunque l'interesse della comunità? La somma degli interessi di ciascuno dei membri che la compongono. È perciò vano parlare di interessi della comunità se non si è prima compreso cos'è l'interesse dell'individuo".<sup>6</sup>

### 4. I LIMITI DELL'UTILITARISMO CLASSICO

Ma l'utilitarismo classico lascia aperte *almeno* due questioni di fondo. È possibile *misurare* l'utilità? Ed è possibile *aggregare* in una utilità "collettiva" le singole utilità dei vari membri della comunità? Nonostante interessanti osservazioni, da parte degli utilitaristi "classici" nessuno dei due bersagli è stato in realtà centrato. Per limitarci alla prima questione: *ogni* misurazione è basata su una qualche relazione

“empirica”. Così, la misurazione della lunghezza è basata sulla determinazione di alcuni oggetti come *più o meno lunghi* di altri, e quella della temperatura sulla determinazione di alcuni oggetti come *più o meno caldi* di altri, ecc. Misurare significa *assegnare numeri agli oggetti* in modo che rispettino tali relazioni empiriche.<sup>7</sup> Se, per esempio, abbiamo constatato che Giulio è più alto di Marco, dovremo assegnare a Giulio un numero maggiore che a Marco per “rappresentare” la sua altezza. Questo è solo l’inizio: senza ulteriori *restrizioni*, ogni coppia di numeri di cui il primo è maggiore del secondo andrebbe bene; ma che senso avrebbe allora parlare, poniamo, della *somma* delle altezze di Giulio e di Marco? Fortunatamente nella maggior parte dei casi *fisicamente* interessanti vi sono restrizioni del tutto *naturali* grazie alle quali è facile mostrare che nozioni come quella di somma hanno perfettamente senso. Sono altrettanto addomesticabili i piaceri e i dolori del vecchio Bentham?

Vediamo: anche in questo caso esiste un’ovvia relazione empirica: quella di *preferenza*. C’è chi preferisce “gli errori di oggi” alle “verità di domani” come la duchessa di Monmouth nel *Dorian Gray* di Oscar Wilde, la Vodka al Whiskey, le Nazionali alle Muratti, restare scapolo a sposarsi, ecc. Ma tutto ciò non dà ancora luogo ad utilità che possano essere sensatamente sommate tra loro. Possiamo solo dire che per un dato individuo una utilità è maggiore di un’altra, ma non basare su di essa dei *calcoli*. Eppure era proprio un “calcolo della felicità” quello a cui Bentham aspirava.

## 5. UNA TIPICA PSEUDO-OBIEZIONE

La questione non ha comunque nulla a che vedere con l’obiezione, usuale tra i marxisti, secondo cui, indipendentemente dalla possibilità di misurare, non ha nemmeno senso parlare di preferenze individuali in una società caratterizzata dallo sfruttamento. Friedrich Engels accusava Bentham “di aver attribuito i diritti del genere umano all’uomo rozzo e cieco, invischiato nelle opposizioni, e non all’uomo libero, cosciente di sé, creativo”.<sup>8</sup> Presumibilmente, il secondo è quello che emergerà dal socialismo, il primo è quello che vive nel capitalismo. Ma la conseguenza di quest’ultima tesi è presto detta: un partito che fa le scelte per gli altri che, “de-



gradati" dallo sfruttamento oppure "manipolati" dai *mass media*, sono incapaci di farle per se stessi; un partito che costituisce "l'avanguardia" illuminata in grado di "interpretare" gli interessi degli oppressi. Questa concezione dell'umanità come "in minore età" sotto il capitalismo, salvo una *élite* che ha compreso, per ragioni misteriose, "il movimento reale delle cose", è una delle trappole del marxismo, sia teorica che pratica. Almeno in questo secondo senso, persino Sartre, in "Il fantasma di Stalin", doveva riconoscere che molte delle "degenerazioni" dello stalinismo dipendevano precisamente da una separazione dell'universale (= interessi collettivi secondo l'Ufficio Centrale del Piano) e del singolare (= interessi individuali dei lavoratori).<sup>9</sup>

Questa concezione va rifiutata perché essa è incompatibile con la costruzione graduale di una società *aperta*. Naturalmente nessuno suppone che le preferenze di un dato individuo in un dato istante di tempo siano sacrosante. Possono certo essere "forzate" da una varietà di fattori esterni; possono anche non rispecchiare i suoi "veri" interessi. Ma non abbiamo null'altro da cui partire nella costruzione graduale di una società aperta.<sup>10</sup> È anzi *parte* di questa costruzione l'accrescimento dell'informazione a disposizione degli individui per formare le loro preferenze. Saranno gli stessi individui a modificarle, alla luce della nuova informazione disponibile, nella misura in cui esse non rispecchiano i loro interessi.

## 6. IL NEO-UTILITARISMO

È da qui che prende le mosse il neo-utilitarismo. Il primo risultato importante risale al 1943. La collaborazione tra il matematico John von Neumann e l'economista Oskar Morgenstern produceva il teorema che doveva stabilire la "rispettabilità" scientifica della nozione di utilità. L'idea di base era che le preferenze di un individuo riguardano non solo, come voleva l'utilitarismo classico, "prospetti" *certi*, ma anche prospetti *incerti*, e cioè "lotterie" di prospetti. Per esempio Giulio preferisce 1000 lire ad un biglietto della lotteria di Capodanno che gli dà la possibilità di vincere 500 milioni e altri "ricchi premi" con date probabilità, ma anche di perdere il prezzo del biglietto (il biglietto di una

lotteria è un tipico prospetto incerto). Bene: se le preferenze di un dato individuo si estendono ai prospetti incerti, allora i numeri che le rappresentano sono molto meno arbitrari, poiché debbono rispecchiare non solo l'ordine delle preferenze, ma anche, detto in breve, quanto si è disposti a rischiare.<sup>11</sup> In termini più precisi: von Neumann e Morgenstern hanno dimostrato che se le preferenze di un dato individuo soddisfano certe condizioni molto naturali, allora esiste una funzione, detta appunto *funzione di utilità*, che la rappresenta e che è *unica* una volta scelto un prospetto con utilità zero ed un altro prospetto come unità di misura.<sup>12</sup> Queste condizioni sono state semplificate e collegate più direttamente a effettive procedure di misurazione sperimentale in alcune ricerche degli anni '50, tra cui spiccano quelle di un brillante gruppo (D. Davidson, P. Suppes e S. Siegel) impegnato nel Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences dell'Università di Stanford.

Tuttavia la questione dell'aggregabilità della utilità di individui diversi restava aperta anche nell'approccio di von Neumann e Morgenstern. Furono Marcus Fleming nel 1952 e John Harsanyi nel 1955 a darle una soluzione positiva. In particolare quest'ultimo ha mostrato come si possa costruire una funzione di utilità collettiva, una funzione cioè che determini le scelte dell'intera società *a partire dalle* funzioni di utilità dei singoli individui e da due semplici assunzioni:<sup>13</sup> 1) ("funzionalità") se ogni individuo è indifferente tra due prospetti, lo è anche la società; 2) ("positività") se almeno un individuo preferisce un prospetto A ad un prospetto B, e tutti gli altri sono indifferenti, anche la società preferisce il prospetto A al prospetto B.

La funzione di scelta sociale così ottenuta assegnerà a ogni dato prospetto un'utilità che è la somma delle utilità assegnate da ciascun individuo al prospetto, ciascuna moltiplicata per una costante positiva il cui valore non viene però determinato dalle assunzioni di cui sopra. In uno schema neoutilitarista *ugualitario*, dovremo naturalmente porre tali "pesi" eguali a uno per ogni individuo (le preferenze di ogni individuo valgono tanto quanto quelle di ogni altro).

Dato però che, come abbiamo visto, le preferenze di *uno stesso* individuo possono venir rappresentate da *più* funzioni di utilità, la stessa funzione di utilità "collettiva" dipenderà dalle particolari funzioni prese nel formare la somma:

scelte diverse assegneranno diverse utilità sociali al medesimo prospetto. Anche in questo caso le nostre assunzioni non “privilegiano” alcuna particolare funzione di utilità individuale entro tutte quelle compatibili con le preferenze dell’individuo in questione; solo la *negoziiazione politica* è in grado di riempire questa “lacuna” dello schema neo-utilitarista (che resta tale anche nella variante egualitaria!), tecnicamente nota come questione dei “rapporti di conversione”.

## 7. LA QUESTIONE DEI RAPPORTI DI CONVERSIONE: UN ESEMPIO

Prendiamo un caso abbastanza semplice. Giulio e Marco sono invitati a cena da Simonetta, che è disposta a cucinare loro un piatto solo, offrendo però la scelta tra tre sue specialità: aragosta (A), brasato (B), costata (C). Le preferenze di Giulio nell’ordine, sono: A, B, C. Quelle di Marco, invece: C, A, B. Cominciamo col costruire una funzione di utilità  $g$  di Giulio. Poniamo  $g(A) = 1$  e  $g(C) = 0$ . Inoltre Giulio preferisce un brasato B *certo* a una *lotteria* in cui l’aragosta A è data al 60% e la costata C al 40% (ma ritoccano anche lievemente queste percentuali in favore di A, Giulio opta per la lotteria). Dunque si assegnerà  $g(B) = 0,6$ . Notiamo che le preferenze di Giulio potrebbero venir rappresentate altrettanto bene anche da una funzione  $g'$  tale che  $g'(A) = 2$ ,  $g'(B) = 1,2$  e  $g'(C) = 0$ , ecc.

Vediamo ora il caso di Marco. Costruiamo la funzione  $m$  in cui  $m(C) = 1$  e  $m(B) = 0$ . Inoltre Marco preferisce un’aragosta *certa* a una *lotteria* in cui la costata C è data allo 80% e il brasato B al 20% (ma ritoccano anche lievemente queste percentuali in favore di C, Marco opta per la lotteria). Dunque  $m(A) = 0,8$ . Notiamo che le preferenze di Marco potrebbero venir rappresentate anche da una funzione  $m'(A) = 4,8$ ,  $m'(B) = 0$ ,  $m'(C) = 6$  o da una funzione  $m''(A) = 8,8$ ,  $m''(B) = 0$ ,  $m''(C) = 11$ , ecc.

Adottiamo ora lo schema egualitario (vedi paragrafo 6): le preferenze di Giulio contano come quelle di Marco. La funzione di utilità “collettiva”  $u$  che otteniamo facendo la media aritmetica tra  $g$  e  $m$  darà allora:  $u(A) = 0,9$ ,  $u(B) = 0,3$ ,  $u(C) = 0,5$ . Ci aspetteremmo dunque che i due si accordino

per l'aragosta. Ma se avessimo invece "aggregato" la funzione  $g$  e la funzione  $m'$ ? Avremmo ottenuto una funzione di utilità collettiva  $u^*(A) = 2,9$ ,  $u^*(B) = 0,3$ ,  $u^*(C) = 3$  e l'orientamento "collettivo" sarebbe stato per la costata. A questo punto non potremmo escludere che Giulio insorga<sup>14</sup> e suggerisca di prendere come rappresentativa delle sue preferenze la funzione  $g'$ . "Aggregando" la  $g'$  e la  $m'$  allora otteniamo  $u^{**}(A) = 3,4$ ,  $u^{**}(B) = 0,6$ ,  $u^{**}(C) = 3$ . Rivincita della aragosta, dunque? Marco cambia ancora le carte in tavola, scegliendo per esempio la  $m''$  (come si può agevolmente controllare), ma il lettore a questo punto si è reso conto che anche Giulio ha ancora frecce (= funzioni) al suo arco. E la storia *non ha fine*, perché la funzione di utilità "collettiva" dipende in modo essenziale dalle particolari funzioni scelte per rappresentare le preferenze di Giulio e di Marco (*non* è cioè *invariante* rispetto alle sostituzioni di una particolare funzione con un'altra che rappresenta "altrettanto bene" le preferenze di un dato individuo).<sup>15</sup>

## 8. UNA STRUTTURA ACENTRATA

Per quanto rudimentale, l'esempio del paragrafo precedente ci permette di puntualizzare un aspetto rilevante. Non meno delle stesse assunzioni da cui è derivato,<sup>16</sup> lo schema di aggregazione delle scelte individuali in una scelta sociale qui delineato costituisce ovviamente una idealizzazione. Nessuno – né tanto meno noi – suppone che concrete decisioni politiche possano essere prese prima accertando tutte le funzioni di utilità estese,<sup>17</sup> quindi calcolando le medie. Tanto più che le situazioni sociali a confronto vanno intese non in modo istantaneo ma come successioni di situazioni in un intervallo di tempo sufficientemente lungo. Si tratta perciò di entità assai complesse che possono essere descritte solo in termini approssimati e che la maggior parte degli individui non ha né il tempo né la voglia di prendere in considerazione. Né un Ufficio di Pianificazione Centrale che pure avesse a disposizione il più veloce dei calcolatori potrebbe risolvere questo problema. Non solo per ragioni tecniche, ché il tempo necessario ad elaborare tutti i dati sarebbe così lungo che otterremmo la decisione troppo tardi, né forse potremmo comunque ottenere e formalizzare tutti i dati pertinenti, ma,

appunto, perché *i rapporti di conversione tra le varie funzioni di utilità estese*, essenziali al calcolo della media, dipendono da una *negoziazione politica*. Nella pratica, si tratterà perciò di cercare schemi di aggregazione *locali*, il cui risultato *globale* approssimi quello che avremmo ottenuto applicando lo schema ideale.

Dunque, contrariamente a quanto alcuni hanno sostenuto, il punto di vista neo-utilitarista non solo non è compatibile con una struttura *centrata* della società, ma implica una struttura *acentrata*.<sup>18</sup> Solo una grande molteplicità di centri decisionali ai vari livelli della struttura sociale può essere in grado di elaborare, sia pure approssimativamente, tutta l'informazione necessaria alla formazione di decisioni che approssimino l'ideale di massimizzazione dell'utilità media.

Tutto questo esclude ogni concentrazione del potere "per organizzare la vita sociale secondo un piano unitario".<sup>19</sup> Come notava Mill, "i mali cominciano quando il governo, invece di fare appello ai poteri dei singoli e delle associazioni, si sostituisce ad essi; quando invece di informare, consigliare, e talvolta denunciare, impone dei vincoli, ordina loro di tenersi in disparte e agisce in loro vece".<sup>20</sup>

## 9. "ULTRALIBERALISMO"?

Se dunque lo schema neo-utilitarista evita la Scilla del "sistema centrato", non per questo cade nella Cariddi del *laissez faire*. Lungi dall'essere lo schema soggiacente ai vari ritorni di "ultraliberalismo", esso è perfettamente *compatibile* con l'intervento pubblico nell'economia. A una condizione, però: che gli agenti di tali interventi siano sottoposti agli stessi standard degli altri tipi di agenti che operano nello stesso ambito e soprattutto non pretendano di escludere da questo ambito tali agenti. Lo stato, nella sua qualità di imprenditore, va quindi *trattato alla pari* di qualunque altro individuo *nelle medesime circostanze* e l'impresa pubblica va considerata solo come un *esperimento* in competizione con molti altri. In queste condizioni non solo lo schema neo-utilitarista è compatibile con l'intervento pubblico, ma lo richiede come elemento capace di accrescere i conflitti e quindi come potenziale fattore di progresso.

In un altro quadro (quello dell'istruzione) un "caso esem-

plare” di questa dinamica era del resto già profilato da John Mill nel *Saggio sulla libertà*: “Una educazione di Stato generalizzata non è altro che un sistema per modellare gli uomini tutti uguali; e poiché il modello è quello gradito al potere dominante – sia esso il monarca, il clero, l’aristocrazia, la maggioranza dei contemporanei – quanto più è efficace e ha successo, tanto maggiore è il dispotismo che instaura sulla mente”. E ancora: “Un’educazione istituita e fondata dallo Stato dovrebbe essere [...] un *esperimento in competizione* con molti altri, condotto come *esempio* e *stimolo* che contribuisca a mantenere un certo livello qualitativo generale”.<sup>21</sup> Certamente le disuguaglianze economiche possono distorcere l’uguale possibilità di accesso alla educazione: il ruolo dell’intervento statale sarà allora non quello di assumersi la gestione dell’educazione, ma quello di correggere queste distorsioni in modo di consentire uguali opportunità di accesso allo “esperimento educativo” preferito.

## 10. LA LIBERTÀ E LE LIBERTÀ

Per questa via si viene a mettere a fuoco la questione stessa delle libertà. Non basta, a parere di chi scrive, che la sinistra recuperi da una certa tradizione liberale la tematica della Libertà con la maiuscola cara, per esempio, a Croce in una certa fase del suo pensiero; più proficuo è invece delineare lo scenario *delle libertà* (al plurale: dalla libertà economica a quella nell’insegnamento, come si è accennato sopra). Qui la tradizione dell’utilitarismo classico può essere riletta – tenendo conto dello “slittamento creativo” costituito dal neo-utilitarismo – con certo profitto da parte della sinistra (ma naturalmente *non solo da essa*; per esempio ci pare opportuno chiederci perché in tempi recenti, tranne qualche lodevole eccezione, i sostenitori del liberalismo nel nostro paese hanno così poco insistito su un testo come *Il saggio sulla libertà* di Mill, che pure aveva costituito un riferimento sia negli anni bui del fascismo sia immediatamente dopo la Liberazione):<sup>22</sup> peggio per chi, come per esempio Federico Stame, ritiene di “non aver imparato molto” da tale rilettura.<sup>23</sup> A chi ripete infatti che “le vie della ricostruzione di una nuova dottrina della libertà” che non dimentichi “le irreversibili svolte imposte dalla democrazia di

massa ai processi di socializzazione” sono molto più difficili di quanto non immaginasse “un pensatore utilitarista del XIX secolo”<sup>24</sup> si può ribattere (a prescindere dalle varie retoriche sulla “democrazia di massa”) che proprio la rielaborazione neo-utilitarista (cfr. quanto detto qui nei paragrafi 6, 7, 8 e 9) permette di articolare quel *pluralismo* cui una parte consistente della sinistra fa oggi sempre più riferimento.

Certo, fin qui lo schema neo-utilitarista abbozzato nel paragrafo 6, è così generale e astratto da non poter venir etichettato né “di destra” né “di sinistra”. E esso può venir “riempito” in modi addirittura contrastanti. È da come si risponde alle questioni che esso lascia aperte che se ne determina la “direzione politica”. Per esempio, che peso si attribuirà, nella valutazione della utilità “collettiva”, alle preferenze dei singoli individui? Come ci si comporterà nel negoziato sui rapporti di conversione? La sinistra, tralasciando l'enfasi sugli interessi della “classe operaia” e generalizzandola a quelli di tutti gli svantaggiati, spingerà per una determinazione di pesi e rapporti favorevoli a tale parte sociale.

È poco? È troppo? *Poco*, senza dubbio, rispetto al “molto” che il marxismo promette. Ma la realizzazione di tali promesse richiede la cancellazione degli interessi degli individui reali ad esclusivo vantaggio della “talpa della storia”: un prezzo che larga parte della sinistra non è oggi più disposta a pagare.<sup>25</sup> D'altro canto, non è ancora “*troppo*”? Il neo-utilitarismo non promette anch'esso una sorta di paradiso in terra? Attenzione: lo schema neo-utilitarista non modella minimamente i contenuti della “felicità degli interessati”, ma si limita ad esplicitare le modalità con cui ciascun individuo può razionalmente dispiegare le proprie tendenze. Con questo slittamento vengono meno le ragioni per diffidare della nozione di felicità che non pochi critici del pensiero utopistico, come Karl Popper e Ralph Dahrendorf,<sup>26</sup> hanno avanzato contro le utopie tradizionali, *marxismo incluso*. Il “paesaggio immaginario” che il neo-utilitarismo – in particolare quello “di sinistra” – offre è dunque, coerentemente con le sue premesse, quello di una varietà di caratteri, forme di vita, culture estremamente più ricca del grigiore del “marxismo realizzato”.

## 11. UN NODO DA TAGLIARE

Riassumendo: il marxismo includeva al suo interno due componenti, una "scientifica" ed una "programmatica", pretendendo che la componente programmatica fosse univocamente determinata da quella scientifica. Era il "movimento reale" a dettare che cosa la sinistra dovesse fare in ogni data circostanza. La sinistra ha accettato per un lungo tratto di tempo, almeno in linea di principio, questa prospettiva. Son quindi successe due cose altrettanto gravi. Primo, la sinistra ha finito con l'accettare un particolare corpus di conoscenze scientifiche, ritenendole costitutive della propria identità. Secondo, la sinistra ha finito con il perdere la dimensione dell'Utopia, ritenendo la "talpa della storia" più importante degli individui e dei loro progetti.<sup>27</sup> Si è prodotto una sorta di groviglio pressoché inestricabile. Bene: si narra che ad Alessandro Magno, mentre attraversava in armi la Frigia, "giunse voce di una curiosità locale, un carro nel palazzo degli antichi re [...] che la leggenda collegava all'arrivo a Gordio del re Mida, quattro secoli prima. [...] Questo carro era legato al suo giogo da un nodo di corteccia di corniolo che mai nessuno era stato capace di sciogliere. [...] Il giorno prima di lasciare Gordio, [Alessandro...] salì all'acropoli per tentare l'impresa del carro, che aveva lasciato per il momento dell'addio. Si radunarono intorno gli amici a guardarlo, ma per quanto tirasse, il nodo rimaneva ostinatamente stretto. Non vedendo maniera di uscirne, Alessandro [...] tirò fuori allora la spada e tagliò il nodo a metà".<sup>28</sup> Fuor di metafora: si tratta di *separare nettamente quelle due componenti*. Di costruire cioè l'identità della sinistra non più su un particolare *corpus* di conoscenze scientifiche (di volta in volta ci si servirà delle migliori teorie disponibili), bensì su una scelta esplicitamente etica, su un progetto "ideale". Partiamo di qui per articolarlo in una serie di programmi operativi sfruttando appunto le migliori teorie disponibili. L'alternativa neo-utilitarista sembra, come progetto, promettente.



## NOTE

<sup>1</sup> I. Lakatos, "La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici", in I. Lakatos, A. Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1976, pp. 164-276, in particolare p. 241.

<sup>2</sup> K. Marx, Lettera a Bracke, 5, 5, 1875.

<sup>3</sup> B. de Finetti, "Utopia, as a necessary presupposition for every significant foundation of economics", in *Theory and Decision*, 5, 1974, pp. 335-342, in particolare p. 335.

<sup>4</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism*, edizione Collins, London 1962, p. 257.

<sup>5</sup> J. Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, edizione Hafner press, London 1948, p. 2.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>7</sup> Per gli aspetti generali di questo problema sia lecito il riferimento a G. Giorello, M. Mondadori, "Numero", in *Enciclopedia*, vol. IX, Einaudi, Torino 1980, pp. 918-955, in particolare pp. 944-952.

<sup>8</sup> F. Engels, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, III Editori Riuniti, Roma 1976, p. 257.

<sup>9</sup> J.P. Sartre, *Il filosofo e la politica*, tr. it., Editori Riuniti, Roma 1964, pp. 55-98.

<sup>10</sup> M. Salvati in un suo intervento sull'*Unità* (14 dicembre 1981, p. 7) ci obietta che "la nostra percezione dei nostri interessi è una percezione socialmente e culturalmente condizionata. Non è solo il marxismo a ricordarci questo: se escludiamo l'economia neoclassica, tutte le scienze sociali moderne si sono sviluppate sul rifiuto di un paradigma utilitaristico. Se, per alcune strategie di indagine teorica e di prassi politica, può essere utile partire dall'ipotesi di originarietà e indipendenza delle preferenze dei singoli, per molte altre strategie occorre partire dal semplice riconoscimento che quell'ipotesi è falsa: in particolare, le strategie di cambiamento politico sono necessariamente strategie rivolte a mutare sia la posizione sociale effettiva dei singoli, sia la percezione soggettiva che essi hanno dei propri interessi". Questa non è, di nuovo, una reale obiezione contro lo schema utilitarista, in particolare contro quello neo-utilitarista. Quest'ultimo assume il cosiddetto principio della sovranità del consumatore ("Gli interessi di ciascun individuo devono essere definiti nei termini delle sue proprie preferenze personali e non nei termini di ciò che qualcun altro pensa sia 'bene per lui'", cfr. J.C. Harsanyi, *Rational behavior and bargaining equilibrium in games and social situations*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, p. 52) non contro dei condizionamenti socio-culturali che si guarda bene dal negare, ma contro quegli impedimenti che sono d'abitudine imposti da coloro che "scelgono per noi". Il punto è proprio quello del titolo dell'intervento di Salvati ("Ma chi decide cos'è utile?"). Dunque, *chi decide?* Forse qualche burocrate di partito o qualche generale troppo preoccupato delle sorti della "patria socialista"? Sono costoro gli artefici delle "strategie di cambiamento politico" che dovrebbero mutare la stessa "percezione soggettiva" che i singoli individui hanno dei loro interessi?

<sup>11</sup> Cfr. più oltre l'esempio del paragrafo 7.

<sup>12</sup> Per una dettagliata trattazione della teoria delle funzioni di utilità nel programma neo-utilitarista cfr. per esempio S. Morini, "Teoria/pratica", in *Enciclopedia*, vol. XIV, Einaudi, Torino, pp. 167-198, in particolare pp. 172-189.

<sup>13</sup> Per questa terminologia e una discussione di queste due assunzioni cfr. per esempio R.C. Jeffrey, "On interpersonal utility theory", in *The Journal of Philosophy*, vol. LXVIII, 1971, pp. 647-656.

<sup>14</sup> Dopotutto come Marco esprime con grande "intensità" la sua prefe-

renza per la costata assegnandole 6, Giulio può ribadire che è "forte" la sua preferenza per l'aragosta, ecc.

<sup>15</sup> Nell'esempio, per semplicità, non abbiamo introdotto "confronti interpersonali di utilità". Essi sono per altro essenziali per articolare un adeguato schema neo-utilitarista. Cfr. R. C. Jeffrey, *op. cit.*

<sup>16</sup> Perché sia possibile che gli interessi dei singoli possano venire rappresentati da *funzioni di utilità* nel senso di von Neumann e Morgenstern, gli individui i cui interessi sono in discussione debbono essere più coerenti di quanto non sia il caso nel mondo reale. Ma critiche basate su questa discrepanza sono irrilevanti. Tale assunzione è riconosciutamente una idealizzazione, ma una idealizzazione cui la struttura degli interessi degli individui si approssima tanto meglio quanto più tali interessi riguardano questioni di grande importanza pratica. È in ogni caso uno standard cui è opportuno uniformarsi in questioni del genere (cfr. per esempio quanto osservato in S. Morini, *op. cit.*, pp. 194-195 in particolare).

<sup>17</sup> *Estesa*, ovviamente, a confronti interpersonali di utilità, cfr. nota 15.

<sup>18</sup> Per questa terminologia e il suo impiego nel contesto politico-sociale sia lecito il riferimento a G. Giorello, M. Mondadori, "L'eclisse dei sistemi", in *Rinascita*, anno 36, n. 23 (15 giugno 1979), pp. 41-42.

<sup>19</sup> F. A. Hayek, *The Road to serfdom*, Routledge and Kegan, London 1944, p. 107.

<sup>20</sup> J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1981, p. 153.

<sup>21</sup> Entrambe le citazioni sono tratte da J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 142.

<sup>22</sup> Ci pare d'altra parte condivisibile appieno quanto osservato da P. Flores d'Arcais, "Non più marxisti", in *Pagina*, Anno II, n. 8-9, maggio-giugno 1981, pp. 32-33: "È chiaro, si spera, che la riscoperta della tradizione liberale autentica, classica, come ingrediente fondamentale di una teoria di sinistra, nulla ha a che spartire con quello che in fatto di liberalismo passa il convento italiano. La tradizione di cui ci occupiamo è piuttosto radicale, liberal-anarchica, tradizione di rinnovamenti in profondità, di ostilità alla conservazione".

<sup>23</sup> F. Stame, "Oltre Mill", in *Pagina*, Anno II, n. 8-9, maggio-giugno 1981, pp. 30-31.

<sup>24</sup> F. Stame, *ibidem*.

<sup>25</sup> Va tuttavia osservato che questo recupero delle "libertà formali", delle "regole del gioco" da parte della sinistra va riqualificato, se vuole davvero diventare costitutivo di una nuova identità della sinistra stessa. È ben vero che nella sua storia, nel nostro paese — come anche altrove — il "movimento operaio organizzato" si è più volte battuto "per la libertà" (in particolare per queste libertà *formali*) ed ha quindi rivendicato questa "difesa della libertà" come suo titolo di merito. È altrettanto vero che tale "movimento operaio organizzato" non ha mai esplicitamente dissolto l'ambiguità di fondo soggiacente a una "difesa della libertà" troppo spesso intesa in modo puramente strumentale: le (tanto criticate) *libertà formali* non sarebbero altro che le migliori condizioni per agire in vista di una "trasformazione dello stato di cose esistente" che dovrebbe condurre alla sostanziale "libertà comunista", e *solo per questo* occorre, se opportuno, difenderle. Come questo opportunismo abbia costituito un ostacolo gravissimo al configurarsi di una alternativa di sinistra nei paesi a capitalismo avanzato è ben noto.

<sup>26</sup> Per tali critiche, cfr. per esempio R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1981, in particolare pp. 29 e seguenti.

<sup>27</sup> Queste degenerazioni, tipiche del *peggior* storicismo, sottendono, congiuntamente all'assunzione dogmatica di certe "condizioni iniziali", per esempio circa la natura del "sistema borghese" e le stesse "realizzazioni" del socialismo, non poche valutazioni delle situazioni che stiamo vivendo.

Si veda, per esempio, il "due pesi, due misure" di Franco Rodano in *Paese Sera*, 24 dicembre 1980: "L'autonomia sindacale è arma siffatta che, in circostanze determinate, può rompere la compatibilità del sistema entro cui si trova a operare. Ma se mettere alle corde il sistema borghese significa semplicemente dar luogo alle *condizioni oggettive* indispensabili a che la politica possa far approdare *l'intera società* a un livello più alto, ben altro è porre in crisi, alla base, l'assetto del socialismo reale. Allora si aprirebbe una spirale anarchica e, quindi, un vuoto di potere che *fatalmente* – forse nell'interesse medesimo della pace mondiale – verrebbero affrontati alla maniera più tragica" (i corsivi sono ovviamente nostri). Scrivendo queste note a esattamente un anno di distanza, a pochi giorni dal *golpe* in Polonia, ci viene spontaneo concludere con un "Il generale Jaruzelski è grande e Franco Rodano è il suo profeta".

<sup>28</sup> R.L. Fox, *Alessandro Magno*, tr. it. Einaudi, Torino 1981, pp. 152-153.



MICHELE SALVATI  
SINISTRA E COMPLESSITÀ

Solo in una delle relazioni di questa mattina ho sentito toccare con forza il tema verso il quale tenderanno a convergere, e per un lungo tempo a venire, tutte le discussioni e i contrasti intorno all'idea di "sinistra": il tema della natura compromissoria, complicata, instabile, dinamica, controversa di quegli arrangiamenti sociali che si vorranno porre come meta di un processo di trasformazione; come obiettivo politico della sinistra. Natura compromissoria, complicata, instabile, controversa, perché *necessariamente* contrastanti sono l'insieme dei valori e delle aspirazioni — libertà, uguaglianza, fraternità-solidarietà — che costituiscono il patrimonio ideale della sinistra storica. Tali sono già ad un livello molto generale di definizione; lo sono ancor di più quando li si vuol fare operare in un contesto sociale definito, e li si vuole specificare al livello di istituzioni e di programmi operativi.

Sia sull'origine di questo insieme, di questo patrimonio di valori; sia sulla sua solidità, riproducibilità e permanenza, ci sarebbe moltissimo da dire. Sull'origine del patrimonio, su come si sia formato nel piccolo angolo di mondo in cui viviamo e in tempi storici abbastanza recenti, si è detto qualcosa nelle relazioni di questa mattina. Non si è detto quasi nulla sulla sua permanenza nel futuro, cioè sul problema se la società, nel suo evolversi, continuerà a riprodurre quelle domande di libertà, di uguaglianza, di "fraternità-solidarietà-sicurezza", che ha scatenato nell'Occidente a par-

tire dal tardo evo moderno. Non è un problema ideologico, e non riguarda i valori in sé. Riguarda le "gambe" materiali, sociali, dei valori: se ci saranno forze sociali importanti, e capaci di provocare mutamento, che potranno radunarsi sotto la nostra vecchia bandiera. È il problema di Marx e delle "leggi di sviluppo" del capitalismo. Oggi ci siamo fatti epistemologicamente sofisticati, e sappiamo che tra "legge" e effettivo sviluppo storico esiste uno iato incolmabile: non ci sono leggi di sviluppo che ci possano assicurare di alcunché, e men che meno del socialismo. Ma questo rende l'analisi scientifica delle tendenze in atto nella società, della domanda latente o manifesta di maggiore uguaglianza, di maggiore solidarietà, *più* e non meno necessaria. I risultati dell'analisi, anche se incoraggianti, lasceranno sempre un enorme spazio all'azione politica, al progetto, alla curvatura consapevole delle tendenze in atto. Ma potrebbero essere poco incoraggianti e allora quegli spazi si chiuderebbero.

Qui di seguito partirò dalla scommessa che i risultati siano incoraggianti, e che le tendenze che ci condurrebbero ad una sorta di "Nuovo Mondo" alla Huxley siano sopraffatte dalla continua rigenerazione di una domanda di uguaglianza-libertà-fraternità. È una scommessa seria e ha buone probabilità di essere vinta. Ma adesso non intendo fermarmi sulle ragioni che mi conducono a questa asserzione; come Tocqueville, credo che la domanda di uguaglianza, una volta affacciata alle soglie della storia, non possa più esserne scacciata, e solo mi chiedo se abbiamo qualche idea su come rispondervi. Se siamo consapevoli, cioè, delle tensioni tra i grandi valori del nostro patrimonio, e degli ostacoli che si frappongono ad una loro effettiva traduzione in un concreto arrangiamento sociale.

Se lo siamo, siamo allora anche consapevoli del fatto che dall'impianto teorico dominante nella sinistra, quello di Marx, una risposta non ci viene. Il modo capitalistico di produrre, il modo di organizzare e la produzione e l'integrazione del sistema sociale mediante il mercato e il lavoro salariato, crea certamente ostacoli molto gravi, e *propri* di questo modo di produzione, ad una soddisfacente "traduzione" sociale dei valori di uguaglianza e di solidarietà-sicurezza-fraternità. Spesso, ma non necessariamente, li crea anche per una tradu-

zione del valore: libertà. Ma adesso dovremmo sapere tutti che una soluzione dei problemi di base della produzione e dell'integrazione sociale profondamente diversa da quella capitalistica, basata ancora sul lavoro salariato ma non più sul mercato e sulla proprietà privata dei mezzi produttivi, ha sicuramente migliorato la "traduzione" concreta dell'aspirazione di sicurezza; è probabile, ma anche discutibile, che l'abbia fatto per l'uguaglianza; è quasi certo, invece, che ha peggiorato la "traduzione" della libertà. Rimangono aperte le polemiche se il socialismo "reale" sia una buona approssimazione del socialismo "vero". Per i nostri propositi non si tratta di polemiche molto costruttive. È impossibile, infatti, non riconoscere che le trasformazioni avvenute nell'organizzazione della produzione e della distribuzione del reddito nei paesi di socialismo reale hanno alterato radicalmente quei caratteri che Marx considerava come definitori del modo di produzione capitalistico: dal punto di vista del *Capitale* – cioè all'interno dell'analisi dei rapporti di produzione alla quale Marx sceglie di limitarsi, e che quindi considera essenziale – i paesi dell'area socialista *sono* esempi di un modo socialistico di produzione. Certamente non esempi del tutto uniformi; sperabilmente non gli unici possibili. Ma esempi, manifestazioni tipiche, sì. E' quindi sono *di sistema* le difficoltà che le traduzioni dei nostri valori incontrano.

È deliberatamente assai poco marxista, e più in generale assai poco materialista, questo modo di presentare una concreta organizzazione sociale come "traduzione" di valori. Se uso questo ormai abusato espediente di *épater le marxiste* è solo per segnalare una difficoltà grossa e vera. E infatti, o si respinge, come andava di moda tra i marxisti fino a un po' di tempo fa, ogni connessione progettuale tra l'analisi scientifica del capitale e delle sue tendenze, da una parte, e il mondo dei valori, dall'altra, e allora *forse* si salva la scienza ma certo non il socialismo, e le ragioni per cui si può motivare la gente a combattere per esso. Oppure quella connessione viene accettata, e allora bisogna riconoscere che la promessa non è stata mantenuta: il controllo politico dei mezzi di produzione, il rovesciamento del capitalismo, non ci ha dato il socialismo, se questo è inteso come realizzazione, o "migliore traduzione" dei nostri valori. Prima ho sot-

tolineato *forse* perché dovrebbe ora esser chiaro che il disperato tentativo di Althusser e seguaci di salvare la scienza del *Capitale* a discapito dei valori dei *Manoscritti* è stato anche un tentativo epistemologicamente ingenuo: non si salvava la scienza di Marx rescindendo il legame tra analisi delle tendenze in atto e visione “pre-analitica” di un possibile mondo migliore. Non solo questo legame è stato storicamente operante nel caso di Marx, ed è filologicamente scorretta l’operazione di cercar “rottture” nello sviluppo del suo pensiero. Non solo un legame del genere *opera sempre* nei tentativi di comprensione scientifica delle vicende umane: il reale è sempre visto alla luce del possibile, e tra i mondi possibili ci sono anche quelli desiderabili. Ma si può anche sostenere che alla radice delle difficoltà più gravi della scienza marxiana ci sia proprio una mancata articolazione del rapporto “possibile-desiderabile”: le tendenze in atto sono troppo pacificamente accolte, e ancor di più lo sono state nella tradizione marxista, come percorsi verso il socialismo, e il rapporto tra mondi possibili e mondi desiderabili è stato sprezzantemente abbandonato alle preoccupazioni degli utopisti.

Se, su quel rapporto, si fosse rimasti a pensare con spirito scientifico, ci si sarebbe avveduti di molti problemi che minacciano lo stesso impianto categoriale di base dell’analisi marxista, lo stesso “pensare la società” come *modo di produzione*. Ci si sarebbe avveduti che un’altra maniera di “pensare la società”, una maniera tendenzialmente reazionaria e vecchia almeno quanto l’apologo di Menenio Agrippa, può offrirci chiavi di comprensione importanti non soltanto sulle difficoltà di “tradurre” il nostro patrimonio di valori, ma sul modo stesso in cui una società “sta insieme”, capitalista, socialista, feudale, o altra che sia. Questa antica e dominante maniera di pensare la società l’ho chiamata “il paradigma della complessità” in un mio recente articolo sul numero primo della nuova serie di *Quaderni Piacentini*. A questo, e soprattutto all’importante saggio di Carmen J. Sirianni sui numeri secondo e terzo (“Classe, produzione e potere: un’analisi critica delle dimensioni utopistiche della teoria marxiana”) devo ora rinviare per una prima giustificazione delle impegnative affermazioni che ho appena fatto. Di questi lavori vorrei qui soltanto ricordare la conclusione principale. Se molte determinazioni importanti discendono dal “mo-



do di produzione”, cioè dal modo storicamente determinato con cui una società risolve il fondamentale problema dell'organizzazione della produzione – mediante la schiavitù o il feudo, la piccola proprietà autonoma o il capitale e il lavoro salariato, la proprietà comune delle terre o quella pubblica di tutti i mezzi di produzione –, determinazioni altrettanto importanti discendono invece da un problema ancor più basilare, e cioè dalla differenziazione dei ruoli e dei compiti che si afferma inevitabilmente in ogni società complessa, socialista o capitalista che sia.

Determinazioni importanti a quale proposito? Al proposito che qui ci interessa, e che interessa tutti gli eredi del patrimonio della sinistra: la possibilità di tradurre, di attuare nel modo migliore in un concreto arrangiamento sociale, quel gruzzolo di valori di cui è composto il nostro patrimonio. La complessità e la differenziazione, la divisione tecnica delle mansioni e produttive e non-direttamente-produttive, sono, insieme, amici e nemici del socialismo “vero”: amici perché, aumentando la produttività sociale, di tanto riducono il tempo di lavoro necessario, il peso morto che ci impone la nostra limitatezza naturale; nemici, perché questo surplus potenziale di libertà nasce condizionato dagli stessi modi che abbiamo dovuto usare per estrarlo. Per estrarlo, e in qualsiasi sistema sociale complesso che possiamo immaginare allo stato attuale delle nostre conoscenze scientifiche, gli uomini devono entrare in una rete di rapporti normativi molto fitti e molto vincolanti: le aspettative degli altri verso di noi (e nostre verso gli altri) determinano dei ruoli assai precisi e vincolano profondamente la nostra e altrui libertà.

Senza quasi che ce ne avvedessimo, ha fatto capolino una dimensione analitica – l'efficienza – che è centrale nel “paradigma della complessità”, ed è centrale in tutti i programmi concreti che si possono escogitare su come meglio “tradurre” i nostri valori in un effettivo arrangiamento sociale. L'efficienza non fa parte del nostro gruzzolo di valori: è un mezzo, non un fine. Ed è un mezzo indispensabile, potente e ambiguo: di soluzioni efficienti – capaci di suscitare un vasto “surplus potenziale” – ce ne sono “mille e tre”, ognuna con i suoi costi e benefici, ognuna caratterizzata da diversi “gradi di soddisfazione” dei nostri valori – più libertà e meno so-

lidarietà, più uguaglianza e meno libertà, e via di seguito. Una volta che questa dimensione analitica ha fatto capolino, è segnato il confine tra la discussione puramente e propriamente filosofica sui valori e i loro contrasti, da una parte, e l'analisi scientifica degli effettivi contrasti nel mondo reale.

Nel primo tipo di analisi non posso entrare per mia incompetenza; il secondo è di dimensioni sterminate. In modo molto generale, i problemi principali che questo tipo di analisi deve affrontare sono efficacemente tratteggiati da Sirianni: "vantaggi e svantaggi" del mercato e dell'organizzazione burocratica come modalità tipiche di organizzazione efficiente; vantaggi e svantaggi del "piccolo è bello"; possibilità e limiti della democrazia diretta, e modi di controllare i rappresentanti in un sistema di democrazia delegata; possibilità di scambio tra lavoro "alienato" e tempo libero; necessità sociale di lavoro a tempo pieno e con forti componenti vocazionali, e modi di controllare il potere che a questi si associa; vantaggi e limiti dell'autogestione e della democrazia industriale in genere; e molti altri ancora. Non potendo ora entrare in questi problemi, e per vincere l'impressione di genericità che inevitabilmente suscita un breve intervento su questioni così complesse, vorrei fare due esempi concreti, tratti da problemi che oggi sono ampiamente discussi. Il primo, a dire il vero, è un problema discusso dagli economisti almeno dai tempi delle Poor Laws; il secondo è un problema macro-economico e macro-politico più recente.

Quando Novelli, il sindaco di Torino, ha proposto la sua idea (che non è mai diventata piano operativo) circa l'uso degli operai in cassa integrazione per opere locali di pubblica utilità, probabilmente non si rendeva conto di star proponendo una soluzione moderna allo stesso problema per cui, nel Settecento inglese, si rinchiudevano i poveri nelle *work-houses*. Un problema in cui esigenze di solidarietà, di libertà e di efficienza entrano in un conflitto difficilmente risolvibile. Se ai poveri e ai disoccupati si danno indennità monetarie abbondanti e garantite per un lungo periodo, il meno che ci si può attendere è che l'intensità della loro ricerca di un nuovo posto di lavoro, e la loro disponibilità ad ac-

cettare un qualsiasi posto pur di guadagnar qualcosa, si riducano notevolmente. In mancanza di controlli adeguati è poi probabile che essi non denuncino ufficialmente un'eventuale nuova attività, così sommando l'indennità di disoccupazione al nuovo reddito.

La prima conseguenza è praticamente inevitabile, e subisce soltanto delle variazioni di intensità dovute a diverse eredità culturali operanti nel contesto sociale in cui il problema si pone: la perdita di prodotto sociale dovuta al minor sforzo di ricerca di lavoro da parte dei disoccupati sussidiati sarà meno rilevante in un contesto in cui il non-lavorare è considerato colpa e disonore che in un contesto in cui ottenere dei soldi dallo stato senza far nulla è visto come fortuna, o degno frutto dell'ingegnosità umana. In modo più o meno intenso, c'è però sempre un contrasto tra solidarietà ed efficienza; e quindi, essendo l'efficienza la fonte del "surplus potenziale", anche un contrasto tra solidarietà verso uno specifico gruppo sociale e tutte le finalità e i valori che possono essere soddisfatti mediante quel surplus: ad esempio, la solidarietà verso un altro gruppo svantaggiato, o misure perequative volte ad accrescere le condizioni di eguaglianza, oppure anche a consentire un maggior esercizio dell'iniziativa e della libertà individuali.

La seconda conseguenza, quel comportamento blandamente truffaldino che conosciamo così bene nel nostro paese, può essere, naturalmente, repressa in modi molto efficaci, e non c'è bisogno di andare indietro alle *workhouses* per ricordare esempi di repressione adeguata. Ma le stesse parole che abbiamo usato, "reprimere, repressione," indicano come meglio non si potrebbe il conflitto tra libertà, solidarietà ed efficienza che si apre in questo caso. (Sventare, reprimere un comportamento truffaldino potrebbe essere visto come un esercizio di giustizia più che come una limitazione della libertà: questa osservazione apre però un vaso di Pandora, perché noi della giustizia non abbiamo parlato. Come prima introduzione, "da sinistra", alle teorie liberali della giustizia, si veda l'articolo di G.A. Cohen, "Freedom, Justice and Capitalism", *New Left Review*, n. 126, aprile 1981.)

L'altro esempio cui intendevo riferirmi ha a che fare con i requisiti politici di una politica economica "efficace". Que-

sto è un tema di cui mi sono occupato ampiamente negli ultimi due anni, e il saggio di A. Gliobianco e M. Salvati (*Il maggio francese e l'autunno caldo italiano: la risposta di due borghesie*, Il Mulino, Bologna 1980) dà un'idea precisa dei conflitti tra valori che una politica economica efficace deve risolvere. In contrasto con il pasticcio italiano, lì si descrive un caso in cui il difetto di governabilità – e quindi di efficacia produttiva – di una democrazia è risolto attraverso un rafforzamento dei caratteri autoritari dei processi decisionali. Non si tratta certo dell'unico modo. Ma altre modalità efficaci, in cui la governabilità è ottenuta mediante procedure neo-corporative di accordo tra i grandi gruppi di interesse organizzati, mentre hanno sviluppato efficacemente la produzione e “tradotto” adeguatamente i valori solidaristici del *Welfare State*, è dubbio quanto abbiano attivato quei processi di partecipazione politica di base mediante i quali si esprime, in politica, la libertà decisionale dei singoli. E questo, anche senza dar molto credito alle critiche liberal-liberiste e anti-stataliste di cui si è alimentata la reazione politica di destra in questi ultimi anni.

Di fronte al generico conflitto tra democrazia ed efficacia decisionale proclamato dalla Commissione Trilaterale è doveroso opporre molte cautele e qualificazioni: il conflitto si presenta con intensità e modalità molto diverse in diversi paesi, ed è scientificamente più rilevante studiare queste diverse modalità e intensità che non la logica astratta dell'eccesso di domande o del difetto di “prestazione” dei governi. Rimane però vero che uno scarto tra domande e capacità di prestazione è sempre presente, in modo manifesto o latente, in condizioni di piena democrazia politica, e che i mezzi *semplici* per ridurlo compromettono inevitabilmente uno o più valori del nostro patrimonio. Il tentativo di ricondurre al mercato alcune sfere della vita sociale (il rapporto di lavoro, i servizi medici e assicurativi...), che erano stati o stavano per essere disciplinati da regole esplicitamente politiche, è certo un modo di ridurre quello scarto, e fors'anche un modo di migliorare l'efficienza economica del sistema e la libertà decisionale di *alcuni* gruppi sociali. Ma al prezzo di forti perdite nel grado di soddisfazione dell'esigenza di solidarietà. Un mezzo ancor più efficace per colmare quello scarto è quello di rafforzare i caratteri autoritari della deci-

sione politica; ovviamente, in questo caso, è il valore della libertà che viene compromesso.

Per togliere l'impressione di genericità ed astrattezza che può suscitare un riferimento esplicito ai "valori" spero che questi due esempi possano bastare. Dovrebbe essere chiaro, adesso, a che cosa alludevo quando parlavo di natura compromissoria e controversa degli arrangiamenti sociali proposti come meta o programma della sinistra: compromissoria, perché una realizzazione piena di tutto il "patrimonio" è impossibile, e controversa perché il compromesso raggiunto, il "grado di soddisfazione" realizzato per ognuno dei valori rilevanti, non soddisferà mai tutti coloro che si raccolgono sotto le bandiere della sinistra: diversi gruppi avrebbero desiderato diversi compromessi. E quindi natura instabile e in continuo movimento: i compromessi si fanno e si disfano, sotto la pressione di diversi rapporti di forza e per il mutare delle circostanze esterne. Una continua lotta, con momenti di regresso, momenti di pura fatica di Sisifo, momenti di progresso. Oggi, forse, siamo in un'onda lunga di regresso nel nostro paese, in un momento di crisi. Ma se è vero, come spero e penso che sia vero, che una domanda di libertà, di uguaglianza, di solidarietà è alimentata da forze poderose, è ingranata negli stessi meccanismi che tengono insieme e fanno funzionare le nostre società, i momenti di crisi e di sconfitta sono anche momenti di cambiamento e di innovazione, quelli in cui si può proclamare con fiducia: la Sinistra è morta, viva la Sinistra!



SALVATORE VECA  
COOPERAZIONE, CONFLITTO  
E SOCIETÀ MIGLIORE

1. I LIMITI DELLA POLITICA

Molti aspetti della crisi che investe ormai dalla metà degli anni settanta le società industriali avanzate si possono ricondurre all'esperienza dei *limiti* della politica. Con questa espressione intendo porre l'accento sull'insieme di effetti perversi o non attesi dell'azione collettiva.

Si tratta di un'esperienza e di una percezione che toccano molto da vicino la sinistra. Esse contrassegnano in qualche modo un limite, una frontiera che sembra chiudere un ciclo molto lungo. Grosso modo, assistiamo al consumarsi di un modello che aveva preso corpo nelle società industriali, in forme certo diverse, intorno alla grande crisi degli anni trenta. Mi riferisco a quell'assetto particolare dei rapporti tra politica e economia, tra voto e mercato e più sbrigativamente tra stato e mercato che con buona approssimazione possiamo chiamare "keynesiano". Esso implica una fiducia nella possibilità dello stato, dell'autorità politica, della decisione collettiva di conseguire obiettivi sociali cui le decisioni individuali di mercato si rivelano inadeguate. Si tratta di un arrangiamento particolare dei rapporti tra pubblico e privato. In generale, questo modello è contrassegnato dalla notevole estensione dell'arena politica, dell'ambito o dell'insieme di ambiti su cui verte l'assegnazione o la decisione politica. A questo si allude quando si parla delle trasformazioni dello stato nelle società industriali contemporanee: dallo stato di diritto allo stato sociale. (I fascismi e il nazional-socialismo costituiscono una variante dell'esperienza

dell'espansione del Leviatano di questo secolo. D'altro canto, una fiducia illimitata e assoluta nella razionalità sinottica della politica, per dirla con Simon e Lindblom, è alla base della modernizzazione del primo esperimento di società socialista, quello che si consolida negli anni trenta in Unione Sovietica.)

Ora, questa esperienza tocca direttamente la sinistra nel senso che essa è intrecciata al *conflitto* per l'incorporazione e la cittadinanza politica e sociale di identità collettive escluse. (In questi termini si può infatti riformulare gran parte della storia dei movimenti dei lavoratori cui la sinistra è in vario modo associata.) L'estensione dei diritti sociali, la manovra distributiva, l'imperativo dell'occupazione, ecc. possono essere considerati come altrettanti termini che identificano, nella sua complessità e diversificazione, l'insieme di obiettivi delle sinistre. Per dirla con Dahrendorf, il patto socialdemocratico ne è l'espressione più complessa e matura.

Si può sostenere che questo modello è plausibile se si assumono alcuni presupposti di sfondo. Essi coincidono per lo più con una famiglia di idee relative allo sviluppo, all'espansione e al progresso. Lo sfondo è, come dire, del tutto "elastico". L'elasticità non riguarda solo il modo di considerare le risorse materiali. Questo è certo un dato molto importante e coincide con la familiare idea della torta crescente (o della manna dal cielo); ma non è l'unico. Anche i valori hanno, per dir così, elasticità. Libertà, eguaglianza e fraternità possono sommarsi, senza tensioni. Congiunti o subordinati al vincolo dell'efficienza (torta crescente), essi si combinano in una famiglia di assunzioni relative alla *società migliore* che fa da sfondo tacito (quando non esplicito) per l'identità della sinistra. Gli stessi movimenti collettivi che caratterizzano l'effervescenza, il mutamento e i conflitti della fine degli anni sessanta condividono queste assunzioni. La politica al primo posto: è un modo per esprimere una fiducia nella indiscussa e lineare possibilità dell'azione collettiva di perseguire gli obiettivi sociali assunti come fini della azione stessa.

Ora, l'esperienza dei limiti della politica è la percezione, sullo sfondo di un ristagno o di un declino della crescita della torta, dei risultati non attesi, degli effetti perversi della migliore azione collettiva. Emergono, per dirla con Fred Hirsch, i "limiti sociali allo sviluppo". L'elasticità e le familiari nozioni di sviluppo, progresso, espansione lasciano il



posto alla scarsità (non solo naturale), alla rigidità, alla stagnazione, ai vincoli. Non è difficile pensare che su questo sfondo il *fatto* di scelte, opzioni, valori progressivi sia diventato un *problema*. Diventa anche naturale, nella nostra prospettiva, il prevalere di atteggiamenti di rinuncia o di congedo nei confronti di scelte e progetti per una società migliore, quando non il riemergere di ipotesi di riattivazione di assetti precedenti il modello "keynesiano".

Il fallimento dello stato abilita molto naturalmente l'elogio del mercato. I limiti dell'azione collettiva promuovono un plausibile interesse per le scelte individuali. Il libro di Robert Nozick, *Anarchia stato e utopia*, è forse uno degli esempi più penetranti e problematici di questo movimento della ricerca: è moralmente giustificabile per gli individui solo uno stato *minimo*. Il patto sociale stesso, come ha osservato recentemente Ralf Dahrendorf, è sottoposto a forti tensioni. Il marcato interesse della filosofia politica degli anni settanta per la tradizione dei diritti naturali e del contratto sociale (che ha formulato il problema dell'obbligo politico sullo sfondo della formazione dello *stato* moderno in alcuni paesi europei) si accompagna alla ripresa di interesse per la *Ricchezza delle nazioni* (che ha formulato il problema della efficienza collettiva di scelte individuali sullo sfondo della formazione del *mercato*).

Il concetto di sinistra deve essere ridefinito alla luce di questo insieme di problemi. Ciò richiede, come cercherò di sostenere, una netta innovazione rispetto a buona parte della sua tradizione.

## 2. IL FALLIMENTO DEL MARXISMO

In alcuni paesi europei, tra cui il nostro, buona parte della tradizione della sinistra coincide con il marxismo. In società non europee, d'altra parte, il marxismo è stato uno degli ingredienti ideologici delle modernizzazioni dall'alto di società socialiste. L'esperienza degli anni settanta dei limiti della politica investe direttamente il programma di Marx. Esso si rivela infatti inadeguato a comprendere e a fronteggiare i problemi cui si trovano di fronte le sinistre. Il marxismo è una delle grandi risposte alla rottura prodotta dalla modernizzazione *via* mercato di alcune società europee nella prima

metà del XIX secolo. Non diversamente dal suo maestro Hegel, Marx assume come problema centrale quello di concettualizzare la società nei termini di uno schema organico di cooperazione.

La società, come si usa dire, è in questa prospettiva qualcosa di più che la somma degli individui e dei gruppi che la compongono. Vi è qualcosa come una dimensione collettiva che precede gli individui. Questi ultimi, nelle loro scelte, devono condividere una qualche frazione del "bene comune". Il nascente capitalismo per Marx (come la società moderna per Hegel) appariva come l'esatta negazione di questo modello di società (schema di cooperazione). Caratterizzato dall'individualismo di mercato e dal conflitto, il capitalismo era propriamente una non-società. Il conflitto che lo contrassegnava mostrava chiaramente che solo una società superiore a esso (e di esso migliore) avrebbe potuto riattingere quell'equilibrio armonico di coordinazione che era stato spezzato, nella sua versione arretrata e stagnante della comunità pre-capitalistica, dall'irrompere del mercato.

È noto come per Marx e per il marxismo la società migliore sia l'esito di un movimento oggettivo. I suoi lineamenti sono infatti leggibili in trasparenza, grazie a una buona teoria scientifica della storia e a una buona economia politica, nella dinamica stessa della società capitalistica. Non c'è bisogno di buoni argomenti a favore di una società migliore: basta guardare dove va il mondo (e comportarsi naturalmente di conseguenza). È anche noto come il marxismo faccia propria l'assunzione relativa alla torta crescente. La sua impressionante forza di espansione, come civilizzazione culturale, in società non europee (contadine) deriva del resto esattamente da questo intreccio tra elementi premoderni (comunità, società organica, ecc.) e elementi moderni (tecniche, sviluppo, ecc.). Peter Berger ha osservato in *Le piramidi del sacrificio* che anche il marxismo ha il suo *cargo cult* (l'idea di rivoluzione). Ho mostrato altrove come ciò dipenda dal carattere di prima risposta alla modernizzazione che tende a rivitalizzare elementi di coesione preindustriale a fronte delle tensioni indotte dall'espandersi del mercato. L'idea di società chiusa non dipende tanto, come credeva Popper, dall'incubo totalitario e tribale di Platone, quanto piuttosto dal trauma indotto dalla rottura del mercato e dalla scommessa così formulata che possano darsi società aperte.

La prospettiva marxista è per queste ragioni incompatibile con l'idea che abbia valore la *pluralità* di individui, gruppi, identità differenti e divergenti che contraddistinguono una società modernizzata. Differenti e divergenti concezioni del bene rendono incoerente l'unità della coesione sociale, la società come un tutto. *Il conflitto esclude la cooperazione*; e vale l'inverso. *Se c'è consenso, non può darsi conflitto*; e vale l'inverso. Queste affermazioni sono infine coerenti con l'idea di una classe generale che incorpora il bene comune: Marx l'ha identificata con la nuova classe operaia di fabbrica. Le rivoluzioni marxiste le hanno fatte, com'è noto, i contadini. Barrington Moore ha osservato nel suo classico libro su *Le origini sociali della democrazia e della dittatura* che le rivoluzioni contadine sconfitte nel XVI secolo sono associate alla nascita degli stati liberali e poi democratici moderni, mentre quelle vittoriose del XX danno luogo a stati socialisti.

Vedremo più avanti come la sinistra debba avvalersi di una concettualizzazione *diversa* della società, alternativa a quella del marxismo. In essa cooperazione e conflitto non sono reciprocamente incompatibili o esclusivi; né ha senso parlare di qualcosa come una classe generale. La presenza di un interesse comune non implica quella di un "bene" comune; né il valore di elementi generali per l'unione sociale implica l'esistenza di una classe generale.

### 3. IL FALLIMENTO DEL SOCIALISMO

Sulla fatidica metà degli anni settanta si dissolvono i fantasmi residui della società *perfetta*. Il modello del socialismo reale consuma il suo fascino e la sua capacità di attrazione per movimenti collettivi, organizzazioni politiche, individui che in un'esperienza storica possono identificarsi. È facile obiettare che non è la prima volta che il mito del socialismo reale riceve duri colpi e lezioni dalla storia. Torna in mente il '56; Budapest, la Polonia; poi Praga, la Cina, Cuba, la Cambogia; poi di nuovo la Polonia, ecc. In realtà, il venir meno di un modello di società perfetta (i cui tratti fastidiosi possono essere imputati a condizioni congiunturali o alla perversione delle volontà umane) coincide con la percezione dei limiti della politica.

Esperienze alternative di organizzazione socio-economica

come quelle che interessano i socialismi reali si allontanano e si divaricano in tal modo, rispetto agli obiettivi della sinistra nelle società industriali avanzate. I socialismi di questo secolo si rivelano piuttosto come diverse vie alla modernizzazione, proprie di realtà sociali caratterizzate da stagnazione e scarsità, nonché da forme di autorità weberianamente tradizionale. Così, assetti di istituzioni che danno priorità alla eguaglianza in favore dell'efficienza e a scapito delle libertà mostrano lo scacco di una decisione e di una assegnazione politica di vantaggi e svantaggi sociali i cui effetti non attesi sono un'arbitraria distribuzione di ineguaglianze, una caduta di efficienza, un insieme collaterale di spreco e un consenso senza voce: il dissenso infatti non può essere considerato se non come indice di follia, devianza, complotto o corruzione. Il collasso del modello di società perfetta è in questo senso legato al fallimento dello stato totale e ai limiti della politica. Società in cui la politica è pervasiva e il sistema politico finisce per investire, proteggere, decidere sul maggior numero di ambiti di vita risultano un modello non desiderabile, né plausibile per una sinistra che assuma come punti di non ritorno la priorità delle libertà e il valore della pluralità dei gruppi e degli individui che, nella loro differenza e divergenza, caratterizzano la scena di società industriali avanzate, a scarsità moderata e a tradizione democratica.

È difficile sottovalutare l'importanza di questa esperienza del fallimento del socialismo. Una buona parte della tradizione della sinistra, come ho detto, si è fondata sull'idea marxista di leggi di movimento oggettive della storia. Essa ha incorporato, per così dire, un'etica del "parto". E ha ancorato e fondato un insieme di valori e scelte sul solido terreno di fatti (ciò a dispetto del principio di Hume sul rapporto tra fatti e valori). Il socialismo reale ha costantemente funzionato, su questo sfondo, da modello (correggibile, adattabile, rivedibile, emendabile quanto si vuole) per l'azione o almeno per l'indiscusso sistema di obiettivi. Un'etica del parto e un modello di società perfetta si combinavano inoltre con un'assunzione di "torta crescente" e una fiducia euforica sulle capacità dell'azione collettiva e della razionalità sinottica.

Un buon modo per render conto dei problemi di identità della sinistra al giro di boa degli anni ottanta è anche quello

di considerare gli effetti della crisi congiunta di questi quattro elementi.

#### 4. I CRAMPI DELLA MANO INVISIBILE

Il mercato non galleggia nel vuoto pneumatico. Esso presuppone uno sfondo di istituzioni base, così come un insieme condiviso di regole. Le scelte individuali, i calcoli e le previsioni razionali sono possibili grazie a una rete di aspettative reciproche. Adam Smith era convinto che la mano invisibile avrebbe consentito ottimi risultati sociali in quanto il comportamento degli individui sul mercato era vincolato da imperativi morali largamente condivisi. Gli scambisti sono egoisti moderati o altruisti limitati. Moderazione e limiti, che generano la coesione sociale altrimenti impossibile, derivano da un obbligo morale e politico osservato da attori sociali. Essi si comportano *come se* fossero altruisti. La fonte di questo obbligo è reperibile nell'insieme di valori morali pre-capitalistici su cui si innesta la logica della massimizzazione dell'utilità dei singoli nello scambio. Fred Hirsch ha osservato che la morale del nascente capitalismo di mercato è fondamentalmente pre-capitalistica. Naturalmente, lo sviluppo stesso delle società di mercato tende a erodere la morale arcaica da cui il comportamento degli individui scambisti era sorretto, vincolato e moderato.

D'altra parte, è noto quale complesso ruolo abbia svolto e svolga lo stato, lo schema o lo sfondo delle istituzioni politiche nei confronti della realtà del mercato. Come ho accennato a proposito dei limiti della politica, stato e mercato sono venuti progressivamente intersecandosi; così come economia e politica, società e stato sono sempre più termini intrecciati nelle trasformazioni delle società industriali contemporanee. La crisi di queste società si presenta, in questa prospettiva, come generata dalla tensione essenziale tra il principio della scelta individuale e quello della scelta collettiva.

Senza dubbio il mercato resta, quanto a efficienza e razionalità, il dispositivo più potente per la soluzione dei problemi della scarsità (inefficienza e irrazionalità contraddistinguono l'esperienza storica del piano). Tuttavia, esso non sembra in grado di risolvere problemi di *equità*. Questi ul-

timi sono del resto cruciali, dato il *conflitto* che verte sulla distribuzione degli oneri e dei benefici della cooperazione sociale (soprattutto quando la torta non cresce e da distribuire sono più perdite che benefici). Le trasformazioni dello stato contemporaneo sono leggibili anche in questa luce, come risposte istituzionali a domande crescenti di equità nella distribuzione di oneri e benefici. Esse sono più precisamente associate a due tipi differenti di conflitti: quelli per il riconoscimento di identità escluse e quelli per l'assegnazione di quote distributive.

Queste osservazioni consentono di identificare come problema centrale per la sinistra oggi, quello di una teoria della giustizia sociale. Inoltre, ci suggeriscono di concettualizzare la nozione di *società migliore* nei termini di una *società giusta*.

## 5. IL RITORNO DELLA MORALE

L'elogio dell'etica, cui ho alluso in recenti lavori, non è una mossa implausibile o, come dire, arbitraria. Esso è richiesto dagli effetti congiunti dello scacco dello stato e dei crampi del mercato. Naturalmente è ovvia, nel ricorso al ragionamento morale, la rinuncia a un'etica del parto. Ciò dà una particolare importanza agli argomenti da addurre a favore di una società migliore. Si tratta infatti di avanzare buone ragioni a favore di certe scelte o opzioni, piuttosto che di altre. In una prospettiva razionalista, è certo possibile argomentare intorno a valori, senza alcuna pretesa di identificare criteri assoluti: con la più sobria richiesta di corroborare e rendere coerenti, ove è il caso, i nostri giudizi intuitivi largamente condivisi. In questo contesto, un problema centrale diventa quello di esibire buoni motivi di *giustificazione* per l'assetto delle istituzioni base della società. Ritengo che per questa via si possa anche sostenere che la società migliore coincide con la società giusta, nel senso preciso che l'assetto delle sue istituzioni base è giustificabile *per* gli individui e i gruppi differenti che compongono una società complessa, a scarsità moderata e a tradizione democratica. Il problema è quello di una soddisfacente e profonda teoria etica pubblica, capace di identificare i principî di giustizia

cui ispirare il corso della riforma delle istituzioni base di una società.

Ora, perché sorgano questioni di giustizia, è necessario concettualizzare in modo appropriato la nozione stessa di società. Nel caso, infatti, della tradizione marxista, possiamo sostenere che non vengano generate vere e proprie questioni di giustizia sociale (per quanto la cosa possa sembrare strana per la memoria storica di un secolo quasi di lotte per la libertà e l'eguaglianza, associate alla dinamica collettiva e al conflitto per la cittadinanza dei movimenti dei lavoratori). In realtà, nella tradizione marxista, il requisito di *giusto* può riguardare la società come "qualcosa di più che la somma degli individui e dei gruppi" che la compongono, ma in nessun modo i principî che individui e gruppi identificherebbero come tali per modellare le *loro* interazioni sociali. Per definire adeguatamente il contesto in cui sono formulabili vere e proprie questioni di giustizia, occorre un drastico riorientamento nel nostro modo di concettualizzare la società stessa. Dobbiamo ora tornare al problema dello schema di società come schema di cooperazione e conflitto.

## 6. COOPERAZIONE E CONFLITTO

La società è contrassegnata tanto dall'identità quanto dal conflitto di interessi di individui e gruppi che la compongono. Nei termini della teoria dei giochi, possiamo rappresentare le possibili configurazioni di una società come disposte su uno spettro che ha alle sue polarità opposte giochi di conflitto puro e giochi di cooperazione pura. Naturalmente, quello che ci interessa per le nostre società reali, sono le "mescolanze", quella banda intermedia dello spettro in cui la cooperazione non esclude il conflitto, e viceversa. Sostengo, in altri termini, che questa nozione di società prevede la non esclusione mutua di cooperazione e conflitto, a differenza che nel caso considerato della nozione marxiana e della tradizione marxista.

Sostenere questo equivale anche a porre l'accento sull'importanza della *pluralità* e differenza di individui e gruppi che compongono una "società", portatori di interessi, bisogni, desideri, concezioni del bene tra loro distinti, quando non reciprocamente confliggenti. L'idea intuitiva è che lo sche-

ma di società è in ogni caso vantaggioso per ciascuno degli individui o dei gruppi, e per questo preferibile all'isolamento. (Una versione classica di questo modo di vedere è ravvisabile nelle pagine di David Hume sulle circostanze di giustizia.) Differenza, divergenza, dissenso e conflitto non sono termini incompatibili con la concettualizzazione dell'unione sociale; così come sono prevedibili *più giochi* di coalizione tra individui e gruppi.

Ora, individui e gruppi sono interessati tanto a partecipare allo schema cooperativo, quanto alla distribuzione degli oneri e dei benefici che da tale partecipazione derivano. È la congiunzione di questi due elementi (principio di Hume) che rende plausibile il problema della giustizia sociale. Una società giusta è una società il cui assetto base delle istituzioni genera una distribuzione di oneri e benefici *accettabile* per *tutti* gli individui e i gruppi differenti che la compongono.

Com'è facile vedere, una nozione di società migliore come società giusta presuppone una ridefinizione dell'obbligo politico. Si tratta esattamente di quell'insieme di principî che fa valere le ragioni della società, l'interesse comune, nei confronti e *in funzione* delle scelte individuali. Del resto, ha osservato il classico Rousseau nel *Contratto sociale*: "Il legame sociale risulta da ciò che in questi interessi differenti c'è di comune e, se non ci fosse qualche punto su cui tutti gli interessi si accordano, la società non potrebbe esistere".

## 7. LA PROSPETTIVA CONTRATTUALISTA

Ho recentemente avanzato l'ipotesi che alcune nozioni della teoria della giustizia di John Rawls siano particolarmente suggestive e interessanti per render conto degli obiettivi della sinistra in società industriali, a scarsità moderata e a tradizione democratica. L'opera di Rawls, *A Theory of Justice*, risale ai primi anni settanta e ha largamente dominato il dibattito etico-politico in lingua inglese di quest'ultimo periodo. Rawls ha proposto una teoria contrattualista della giustizia sociale. Per far ciò, Rawls ha portato a un alto grado di generalizzazione e astrazione la tradizione del contratto sociale che ha preso corpo tra Seicento e Settecento sullo sfondo della formazione dello stato moderno (ha ac-



compagnato la genesi del progetto moderno, direbbe Habermas). *A Theory of Justice* si presenta come un'alternativa alla tradizione dominante dell'utilitarismo, con cui condivide l'immagine di società ora delineata nei termini di uno schema di cooperazione e conflitto.

L'idea centrale della teoria di Rawls è quella di identificare principi di giustizia per l'assetto delle istituzioni base della società come esito di una scelta razionale. Questa scelta ha per oggetto i termini base per la cooperazione sociale: essa coincide con uno schema di *accordo* per l'ingresso volontario in società da parte di individui e gruppi *differenti*. L'assetto delle istituzioni giusto è quello che risulta accettabile per tutte le parti; quello grazie al quale tutte le parti acconsentono all'interazione sociale (si impegnano o vincolano volontariamente a non defezionare). La prospettiva contrattualista conferisce una particolare importanza all'elemento del *consenso* degli individui e dei gruppi che tale consenso esprimono a un determinato assetto delle istituzioni. In qualche modo la società giusta, da fatto di storia naturale o *dato* indipendente dalle scelte, tende a coincidere con uno schema volontario o *costrutto*, che solo dalle scelte dipende. Rawls sostiene che le parti, opportunamente concettualizzate, si accorderebbero intorno a un principio che prevede il massimo di libertà per ciascuno, compatibile con il massimo di libertà per tutti, e un principio di differenza che ammette solo quelle ineguaglianze che vadano a vantaggio dei gruppi meno avvantaggiati nella società. Il primo principio, inoltre, è prioritario rispetto al secondo: nel senso che non è ammesso alcun compromesso o mercanteggiamento relativo alle libertà. I due principi di giustizia lasciano impregiudicata, secondo Rawls, la scelta tra un'organizzazione capitalistica di mercato e una socialista (ovviamente nel caso che quest'ultima preveda la vigenza delle libertà politiche e civili).

Nello stesso tempo i principi di giustizia fungono anche da criterî o pietra di paragone (principio di Kant) per valutare gli assetti istituzionali della società. Questa è in qualche modo la domanda centrale per la teoria della giustizia: è possibile identificare un criterio per valutare (giustificare o meno) gli assetti delle istituzioni politiche, economiche, sociali? E d'altra parte, se non è possibile identificare razionalmente un tale criterio, come avanzare buoni argomenti a fa-

vore di una società giusta e criticare o riformare le istituzioni di una società iniqua?

La rinuncia a un'etica del parto non implica la rinuncia all'idea di società migliore. Quest'ultima, a sua volta, non è indipendente dalle scelte degli individui e dei gruppi che compongono una società. Credo, in conclusione, che l'identità della sinistra, in società industriali a scarsità moderata e a tradizione democratica, si definisca in questa costellazione di problemi e in questa rete di domande.

## TESTI CITATI

- Peter Berger, *Le piramidi del sacrificio*, Einaudi, Torino 1981.  
Ralf Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari 1981.  
Jürgen Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas, Milano 1979.  
Fred Hirsch, *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, Milano 1981.  
David Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, Laterza, Bari 1971.  
Immanuel Kant, *Scritti politici*, Utet, Torino 1956.  
Charles Lindblom, *Politica e mercato*, Etas, Milano 1979.  
Barrington Moore jr, *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Einaudi, Torino 1969.  
Robert Nozick, *Anarchia stato e utopia*, Le Monnier, Firenze 1981.  
Karl R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Armando, Roma 1973.  
John Rawls, *A Theory of Justice*, the Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1971.  
Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi 1982.  
Lester C. Thurow, *La società a somma zero*, Il Mulino, Bologna 1981.  
Salvatore Veca, *La società giusta*, il Saggiatore, Milano 1982.

GIACOMO MARRAMAO  
VECCHIA SINISTRA  
E NUOVO ANTAGONISMO

Nel dibattito della sinistra intellettuale italiana – si tende a replicare una tendenza che data ormai dalla metà degli Anni Settanta. Si tratta di una tendenza, a quanto pare pervicace e dura a morire, all'attardamento nella fase negativo-dissolutiva della crisi e della critica del marxismo. Dietro la verbale radicalità con cui quella crisi e quella critica vengono reiteratamente riproposte vedo affiorare un problema (che condiziona forse in misura diversa ma nella sostanza indistintamente, tutti noi): la difficoltà di decretare la morte della congiuntura in cui siamo immersi. Decretare la morte, la conclusione del limbo transizionale della fase decostruttiva e dissolutiva della crisi, non vuole dire certo riproporre alla sinistra un ennesimo "ritorno a Marx" (che equivarrebbe, tra l'altro, a un ennesimo allegorico saccheggio della sua opera in funzione di un'attualità che non riusciamo ancora a padroneggiare teoricamente): significa invece disporsi a un lavoro propositivo teso alla delineazione di coordinate teoriche realmente nuove e tendenzialmente rispondenti alla situazione attuale. Ma – e veniamo subito al punto – quali sono i caratteri di questa situazione? quali le *ragioni reali* delle difficoltà che la sinistra, italiana ma anche internazionale, attraversa a partire dalla fase apertasi con la crisi degli Anni Settanta? Se guardiamo alle posizioni che affollano la nostra discussione, è difficile sottrarsi all'impressione che la difficoltà di produrre enunciati propositivi abbia qualcosa a che fare con la nostra impossibilità di decretare quella morte di cui prima dicevo. Ma solo da ipotesi positive e ricostruttive è lecito oggi attendersi piattaforme di lavoro comune, di confronto o anche di scontro, effettive:

dalle alleanze o dalle polemiche costruite attorno a parole d'ordine *contra*, a gesti meramente dissolutivi, c'è da attendersi poco più che una passerella accademica.

Lo spostamento di ottica esperito dalla ricerca della sinistra europea ha origine dal rapido accumularsi delle difficoltà di *tutti* i modelli macrosociologici che tanta fortuna avevano avuto a cavallo tra Anni Cinquanta e Anni Sessanta. La lunga crisi degli Anni Settanta ha intanto potuto sospingere in questo riflusso le filosofie della storia, o metastorie, della sinistra in quanto esse riposavano su assunzioni circa lo sviluppo e il progresso sociale strutturalmente identiche a quei modelli. Ciò nonostante, la situazione che oggi viviamo è difficilmente configurabile nella sua globalità sotto lo slogan della "morte dell'ideologia", che mi sembra piuttosto nascere da un tacito scambio tra il falso disincanto delle odierne prassi istituzionali e di governo (ad Ovest come a Est, s'intende) con la tendenza sociale che va sotto il nome di secolarizzazione (tendenza intrinsecamente ambivalente e ben più complessa di quanto non lascino intendere le visioni linearizzanti in chiave di "laicizzazione"). La convivenza di questi due aspetti, fra loro in così stridente contrasto, potrà forse anche apparire paradossale, ma proprio per questo essa mi pare indicare un punto di difficoltà non eludibile. Se dal senso liberatorio della critica dissolutiva del marxismo ricavassimo l'immagine di un mondo reso trasparente dalla caduta di tutte le barriere ideologiche, di un mondo ragionevolmente dispiegato e disponibile a farsi plasmare dai nostri progetti e paradigmi, ri-proporremmo – in forma più aggiornata e disincantata – la stessa pretesa di razionalità e chiarezza che ineriva alla tradizionale "saggezza storica" della sinistra.

Il rischio che oggi corre la sinistra italiana è che i due modelli esplicativi della crisi – quello tradizionale e quello più accentuatamente formalizzato e assiomatizzato – si ritrovino compresi sotto il comune denominatore di un razionalismo irenistico. Sono convinto che una tale eventualità precluderebbe alla sinistra la possibilità stessa di visualizzare quei nuovi fenomeni di conflitto, di comportamento, di socializzazione e di comunicazione simbolica (Habermas) che stanno inducendo un profondo mutamento nella forma della razionalità sociale. Ma c'è di più: questi nuovi fenomeni non possono essere afferrati con il bagaglio concettuale di una visione debole (irenistica, appunto) del pluralismo, vale a dire nei ter-

mini di un mero riconoscimento della realtà e della necessità del conflitto. Tale riconoscimento rappresenta infatti una condizione certo necessaria, ma assolutamente generica e insufficiente per la sinistra: non si può porre come obiettivo, materia di progettazione, futuribile, qualcosa che è già introiettato e metabolizzato dai sistemi di relazioni industriali contemporanei, quale loro condizione effettiva di funzionamento.

Un caso, per così dire emblematico, di estremi che si toccano è costituito dalla polarità interpretativa con cui la cultura di sinistra in Italia ha coniato, più ancora che affrontato, il tema della cosiddetta “crisi del *Welfare*” o dello “stato sociale”. Da una parte, la tendenza alla rottura o allo smantellamento dei dispositivi istituzionali di assistenza e di protezione sociale del *Welfare* viene fatta coincidere con la riemersione del classico antagonismo di classe, che farebbe finalmente saltare i complicati circuiti di mediazione con i quali lo stato avrebbe tenuto imbrigliata la “contraddizione”. Dall'altra la crisi viene invece ricondotta al proliferare, ormai istituzionalmente improgrammabile e incontrollabile, di quello che viene definito un quadro *pointilliste* dei processi sociali: i conflitti che da esso si sprigionano sarebbero così l'estrinsecazione di un'inquietudine strutturale, di un movimento saltellante senza una logica e una direzione riconoscibili, specchio fedele della complessità “postmoderna” – costitutivamente rapsodica e incapace di assestarsi su baricentri (sia pure relativamente) stabili di equilibrio.

Dico subito che entrambe queste ottiche mi paiono da respingere. Non già in quanto estremi cui contrapporre un ideale, e perciò ineffettuale e retorico, termine di mediazione. Ma piuttosto in quanto *falsi* estremi, vedute prospettiche convergenti *di fatto* in un'opera di neutralizzazione delle novità declamate nei loro stessi enunciati. Per l'una, infatti, la novità è concepibile soltanto nella forma del ritorno: ritorno di un Rimosso a caratteri cubitali, riemersione della “vecchia talpa”. Per l'altra, una figura dissolutiva: è l'idea di una liberazione come gioco di dissolvenze cromatiche che vanifica *tutti* i confini e gli steccati fra le classi. Opposte nelle loro assunzioni di principio, le due posizioni finiscono per svolgere una funzione politico-culturale identica: di conformismo e di freno a un'effettiva innovazione degli strumenti di analisi della sinistra. La questione che esse esorcizzano è se, dentro l'attuale configurazione della “complessità”, non operi una logi-

ca che contestualizza e spiega il prodursi di nuove tipologie e nuovi attori del conflitto, e che possa essere denotata come una *nuova forma di antagonismo*, dai profili irriducibili alla struttura antagonistica classica.

Al tempo stesso, credo che nell'analizzare la cosiddetta "crisi" dello stato sociale debbano evitarsi tutte le forme di sottile (e non sempre sottile) compiacimento con cui la si è guardata in fasce non irrilevanti della discussione italiana. Le difficoltà in cui oggi versano le politiche sociali degli stati occidentali coinvolgono la sinistra in modo ancora più profondo di quanto noi stessi non si sia disposti a credere. Esse investono cioè la quintessenza di una visione storica comune da circa mezzo secolo (ma, nel nucleo essenziale, dalle origini) al movimento operaio in tutte le sue componenti (non solo, dunque, in quella socialdemocratica), e che si manifesta nelle sue implicazioni paradossali ogni qualvolta esso viene ad assumere responsabilità di governo: l'idea della "transizione" come uso dello stato, nella pienezza del suo apparato strumentale, ai fini della crescita, dell'espansione delle forze produttive. Le critiche alle edizioni "tecnocratiche" o "statistiche" di questa veduta stazionano in realtà sempre a valle, si accaniscono contro gli effetti perversi prodotti da una certa opzione: finiscono, cioè, per curare il sintomo anziché la malattia. Le stesse critiche che, sul versante propositivo, pongono l'accento sul momento della democratizzazione restano subalterne a questa idea di "transizione", perché incapaci di andare alla radice del processo della *massificazione* moderna: la *forma* di sviluppo centrata sull'imperativo categorico della crescita. Tale forma può perpetuarsi, riprodursi e dilatarsi anche in presenza (e in virtù del sostegno) di una mobilitazione di massa. Il fatto che oggi si sia in presenza di una crisi dell'armonia prestabilita, o se si preferisce del parallelismo ottimale, tra crescita e progresso (inteso come miglioramento delle condizioni *complessive* di vita) investe le sorti dell'equazione keynesiana non in quanto *ultima ratio* dell'orizzonte "borghese", ma in quanto espressione contemporanea di una forma sociale la cui logica di funzionamento, o di invarianza riproduttiva, si fonda sullo schema accumulazione-redistribuzione. Le cosiddette "degenerazioni" burocratiche e tecnocratiche non dipendono da una tendenza metastorica e magica del Potere ad autonomizzarsi, ogni qualvolta venga meno la *vis a tergo* del movimento di massa (la storia degli ultimi due

secoli dovrebbe averci al contrario insegnato che “massa” e “potere” spesso si richiamano l’un l’altra in una circolarità perversa). Le “degenerazioni” sono piuttosto un risultato del riprodursi di quella forma dello sviluppo (che è poi l’industrialismo) e del suo generalizzarsi su scala mondiale: sotto questo profilo, lo schema di subordinazione del momento redistributivo a quello “cumulativo” costituisce il presupposto invariante dello stato sociale come del “socialismo reale”. Ciò non significa affatto trascurare le fondamentali differenze di forma politica intercorrenti tra i due modelli, ma piuttosto individuare i tratti dominanti comuni di una logica di modernizzazione che introduce nelle esperienze occidentali di stato sociale elementi analoghi o strutturalmente isomorfi a quelli del socialismo reale.

La mappa degli intrecci è tale da sottoporre a tensione i criteri che stavano alla base della tradizionale divisione di campo tra le due grandi sintesi politiche dell’era industriale: liberalismo e marxismo. Molto significativamente, un autorevole rappresentante della prima delle due tradizioni ha sentito di recente il bisogno, per ritrovare il bandolo della matassa, di ripercorrere a ritroso le vicende dell’idea di progresso e, dentro di queste, le metamorfosi dell’idea di libertà (Ralf Dahrendorf, *La libertà che cambia*, Laterza, Bari 1981). A partire dall’illuminismo il progresso si è trasformato, da nozione meramente descrittiva e sostanzialmente anodina, in un concetto orientativo e dirompente di filosofia della storia. Il vecchio e blasonato dibattito su possibilità o necessità del progresso – che costituisce il saldo ancoraggio dell’argomentazione di Dahrendorf – è da ritenersi tuttavia ormai superato. Il problema storico contemporaneo è di cogliere le controfinalità del “senso progressista” che la società occidentale ha impresso al suo sviluppo: di comprendere la fase attuale della modernizzazione dispiegata come caratterizzata da un’inversione del rapporto tra “spazio di esperienza” e “orizzonte di aspettativa” (Koselleck), vale a dire: da un radicale mutamento di funzione della prospezione futurologica e dalla conseguente discrasia tra “esistenza” e “progetto”. Si tratta, in definitiva, di afferrare il senso di quella dialettica dell’illuminismo che era ben presente – oltre che ad Horkheimer e Adorno – a John Maynard Keynes, quando parlava del conflitto latente tra i frutti individualistici e quelli collettivistici dell’idea di progresso.

I caratteri della filosofia moderna del progresso risultano da un'estensione del mitologema dell'*homo faber* alla storia: dall'idea, cioè, che non solo la natura, che "esiste gratuitamente", è un semplice oggetto della prassi trasformatrice umana, ma che lo stesso futuro può essere plasmato e progettato da questa prassi. La dimensione del futuro viene così a sostituire a pieno titolo le funzioni salvifiche che l'escatologia giudaico-cristiana assegnava alla vita ultraterrena o destinava alla consumazione dei secoli. Di profondamente religioso (nel senso del messianismo *specificamente occidentale* che accomuna alla radice il mito del progresso a quello della rivoluzione) resta, in questa visione apparentemente laicizzata e mondanizzata della liberazione, l'idea che il tempo abbia un senso solo in quanto viene consumato. Ciò che in questa concezione giustifica il sacrificio del presente, e delle esistenze individuali, alla causa del progresso e/o della rivoluzione è la fede che la storia abbia un *senso*, e che questo senso coincida con la sua *direzione*. L'esito in cui sfocia questa ideologia non è però, come hanno sostenuto i "francofortesi", la tirannide onnipervasiva e totalizzante della "fatticità", ma piuttosto l'annichilimento del presente e dell'esistenza: portato inevitabile della logica della futurizzazione, che brucia il presente trasvalutandolo in *tappa* del lungo viaggio dell'Umanità verso il Progresso (o verso l'armonia e la trasparenza del "regno della libertà"). Con il passaggio dall'epoca eroica della rivoluzione industriale all'era della modernizzazione – con l'impallidirsi del mito della crescita e l'offuscarsi del mito della rivoluzione, prodotti dal disincanto della secolarizzazione (e si vedano al riguardo le fondamentali ricerche di G. Germani e di P. Berger) – quello che era tempo del progresso si ribalta in tempo dell'entropia: progettazione, futurizzazione e accelerazione consumano il presente "senza contropartite". Ha origine qui il fenomeno del deperimento della carica simbolica delle società contemporanee, attivate periodicamente dalle politiche di allarme sociale o dall'irruzione di elementi carismatici, e il conseguente circolo vizioso di anomia e conflitto diffuso che caratterizza l'odierno fenomeno dell'"ingovernabilità".

In questa luce è possibile acquisire nuovi elementi di valutazione per afferrare le ragioni dell'ipersensibilità e particolare



vulnerabilità al conflitto di quelle versioni socialdemocratiche e laburiste del *Welfare* che hanno fortificato i propri equilibri di compromesso e le proprie strutture pattizie con l'etica della produzione e del valore del lavoro. Emerge qui un punto di discontinuità e di forte differenziazione tra esperienza americana e esperienza europea. In Europa la sinistra e il movimento operaio hanno retto sulle spalle il pesante fardello del Progresso e del Senso della storia (fatti coincidere con le sorti magnifiche e progressive dello stato sociale) quando l'avversario aveva già smesso da tempo l'abito domenicale. La crisi si manifesta allora come contrasto tra una gestione di tipo pluralistico "centrato" (imperniata sulla funzione-chiave del sindacato in politica economica e sulla crescente istituzionalizzazione delle contrattazioni triangolari che esso intrattiene con l'impresa e il partito-governo) e i caratteri di forte differenziazione, frazionamento e mobilità degli interessi che lo stesso "ciclo politico" ha contribuito a determinare. La divaricazione *tendenzialmente antagonistica* (ma, lo ripeto, non in senso classico) tra la società fortemente segmentata e complessa scaturita dal rimodellamento del sistema di relazioni industriali operato dai governi socialdemocratici, e la rigidità delle strutture prescrittive che regolano i canali istituzionalmente riconosciuti (che non sempre coincidono con quelli costituzionalmente legittimati) di rappresentanza degli interessi e il funzionamento della macchina politico-amministrativa, viene in queste situazioni a configurarsi come conseguenza paradossale di una gestione che privilegia il nucleo operaio-industriale tradizionalmente inteso.

Le condizioni che fanno oggi emergere una nuova fisionomia e stratigrafia sociale del conflitto non sono un effetto dei fallimenti — o, come spesso si dice, delle "illusioni" — ma piuttosto dei successi della politica di pluralismo centrato perseguita dalla socialdemocrazia (ciò vale soprattutto in paesi come l'Austria e la Germania Federale ma anche, sia pure in misura minore e in forma diversa, per le socialdemocrazie scandinave): in un certo senso essa appare, pertanto, vittima di se stessa, delle controfinalità, degli effetti impreveduti-indesiderati della sua politica. Le domande da essa evocate appaiono sempre meno incanalabili nelle strettoie del pluralismo centrato. La sua pratica di governo è costretta così a tenersi in equilibrio sul filo di un consenso minimale. Questa *impasse* potrebbe tuttavia solo riduttivamente essere letta in

termini di pura e semplice crisi di rappresentanza. La storia delle istituzioni politiche di questo secolo ci dimostra che l'ampliamento o la moltiplicazione degli istituti rappresentativi non induce di per sé alcuna rottura o soluzione positiva delle situazioni di stallo istituzionale. Il problema della democrazia di massa contemporanea non è soltanto o necessariamente quello del "pluralismo limitato" (K. von Beyme) o del deficit di rappresentanza, ma soprattutto quello dell'*ineffettualità* della rappresentanza stessa. Ineffettualità che si manifesta in una duplice direzione (i cui lati sono tuttavia separabili solo in sede metodologica): verso la dinamica politico-decisionale e verso la dinamica di diversificazione e di intreccio tra gli interessi sociali effettivi. Anche in questo caso, per trovare il bandolo della matassa, occorre compiere un viaggio a ritroso, assumendo a sinistra quel rigore che aveva consentito a Tocqueville di farsi carico analiticamente delle conseguenze radicali del principio democratico. Se, a partire dall' '89, l'ingresso dell'eguaglianza nella storia ha inaugurato una tendenza irreversibile, come scongiurarne il "destino" indicato dalla prognosi toquevilliana: la nuova tiranide del conformismo e dell'omologazione?

La problematica implicata da questo interrogativo ha rinnovato in anni recenti la fortuna del tema della democrazia autoritaria. Il tema è, a mio avviso, decisivo. Ma c'è il rischio che non venga affrontato in tutta la sua complessità: che venga, cioè, schiacciato su quello dello "stato autoritario". In realtà, il nodo nevralgico in cui si manifesta il blocco della società di massa postliberale (prodottasi in seguito all'introduzione del suffragio universale) è quello della *pletora della rappresentanza*. Si tratta ora di afferrare che questa situazione di stallo non dipende da fattori congiunturali, ma è l'esito di un lungo processo apertosi con la rivoluzione francese. A datare dall'epoca del progresso, la politica non lavora più su un universo segnico, ma sul Senso. Non predica più Pace e Ordine finì a se stessi, ma pace e ordine *per realizzare* Libertà, Eguaglianza, Fraternità. Il suo processo di legittimazione non si risolve più nell'architettura della rappresentazione degli ordini, nel simbolismo della spazializzazione geometrica, ma deve fare i conti con il fattore-tempo (fattore nella sua essenza metapolitico e transpolitico: tale da costituire lo sfon-

do di riferimento *comune* di tutte le “prese di partito” che affollano lo scenario del XIX secolo). La politica deve inseguire incessantemente le spinte democratico-egualitarie provenienti dalla società. Per legittimarsi, allo stato non resta altro che *fare spazio*, aprirsi a queste istanze, allargando così progressivamente l'area della rappresentanza. La plethora rappresentazionale che caratterizza le Costituzioni materiali contemporanee non è che l'effetto di una politica costretta a lavorare sul senso, a fare i conti non più solo con lo *spazio sociale* (lo “stato di natura” da normativizzare e sottoporre a legge), ma anche con il *tempo sociale*: con la dinamica di movimenti collettivi che avanzano le proprie pretese come già legittimate dalla Storia. Questo processo ha comportato una crescente espansione o, come si dice, uno strapotere dell'amministrazione. Ma questo strapotere dell'amministrazione non è che l'interfaccia dell'impotenza della politica ad assicurare un governo credibile e adeguatamente “legittimato” della società. Questa aporia è al tempo stesso confermata, aggravata e tradotta a un nuovo livello dalle politiche istituzionali praticate in entrambi i dopoguerra dalle sinistre europee, nelle quali l'enfasi posta sulle *funzioni di gestione* tradisce la difficoltà di introdurre nel processo politico *fattori di innovazione*.

Una delle caratteristiche dello stato sociale – in tutte le sue varianti e versioni ideologiche – è data dalla tendenza a convogliare-neutralizzare la spinta delle domande di democratizzazione moltiplicando e articolando le istanze rappresentative. La plethora rappresentazionale che di qui si produce determina un ulteriore aggravamento della crisi del concetto classico di rappresentanza politica rispetto alla fase del primo dopoguerra. Alla convivenza di “formale” e “informale”, prodotta dall'accettazione e giustapposizione di istituti costituzionalmente non riconosciuti della rappresentanza e della contrattazione degli interessi accanto alla rappresentanza universale, si sono aggiunti nel dopoguerra altri due fattori: 1) la frantumazione correntizia dei partiti e 2) la dislocazione delle funzioni di rappresentanza verso organizzazioni che non pretendono di esercitare alcuna funzione di governo (non solo sindacati autonomi, ma anche associazioni, aggregazioni o movimenti su temi specifici, come ad esempio quelli che investono la gamma, sempre più vasta, dei diritti civili). Se nel primo dopoguerra la “sovranità dimidiata” (Bobbio) aveva innescato una crisi della centralità dell'istituto parlamentare e uno

spostamento del baricentro verso il governo (scollatura tra partecipazione e decisione politica), oggi lo iato appare invece più adeguatamente segnalato dalla compresenza di due aspetti, che spesso tendono ad essere assunti separatamente: l'eccesso di stato e il deficit di governo. Nella democrazia di massa contemporanea, gli aspetti dell'autoritarismo e dell'impotenza a governare, anziché escludersi o risolversi in un punto di fuga unidirezionale, convivono: l'uno funziona così come l'interfaccia dell'altro, in un silenzioso circolo legittimante. Quando questo circuito di legittimazione s'interrompe, abbiamo il blocco del sistema politico. Questa tendenza dei meccanismi dello stato sociale ad "autobloccarsi" può essere posta in un rapporto consequenziale con la genesi delle nuove forme di conflitto solo se la si intende in termini strutturali, di fisiologia e non di patologia; se la si considera, cioè, come l'esito della dialettica di legittimazione inerente alla forma sociale fondata sullo schema causale-transitivo di dipendenza del momento distributivo da quello cumulativo-produttivo. Questo schema è, al tempo stesso, quantitativo e asimmetrico, non si pone i problemi dello sviluppo in termini qualitativi: come *problemi di forma*. Una tale considerazione contempla dei risvolti precisi riguardo alla questione dell'antagonismo, o meglio: alla questione relativa alla possibilità di ridefinire quella nozione di "società antagonistica" senza la quale verrebbe inevitabilmente meno la stessa ragion d'essere della sinistra.

Abbiamo esordito con l'affermazione che la sinistra potrà dire qualcosa su questo problema — e dunque *ricostruire* attorno a questo dire la propria identità — solo se riuscirà a sfuggire ai rischi, compresenti e convergenti, delle interpretazioni in termini di ritorno del rimosso o di una complessità intesa come molteplicità invertebrata, astrutturata, amorfa. Occorre, pertanto, dare argini e margini a un discorso che rischia altrimenti di smarrirsi in un'esaltazione incontrollata della proliferazione. Invece di perpetuare la sterile liturgia attorno ai "nuovi soggetti", sarebbe bene passare a concepire l'antagonismo — al di là dei suoi aspetti fenomenologici — come forma, campo relazionale di strutture dotato di una logica propria. Credo che i caratteri del nuovo antagonismo, la soglia critica che esso esprime, vadano oggi intesi in termini

non solo economici e politico-istituzionali, ma soprattutto socioculturali. Lungo le sue linee di demarcazione *tendono* infatti ad organizzarsi quei fattori critici che sottopongono a tensione i postulati formali dello sviluppo.

La nozione marxista di antagonismo deve dunque ridefinirsi radicalmente in rapporto alla problematica dei "limiti sociali allo sviluppo" (Fred Hirsch, *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, Milano 1981). Ciò implica che il baricentro dell'analisi venga spostato dall'imputazione di presunti "limiti oggettivi" allo stato sociale (imputazione che equivarrebbe a un silenzioso ripristino dei vecchi adagi "crollisti") all'enucleazione dei paradossi dell'opulenza, della coazione distributiva e del collettivismo riluttante, e che si pongano in rilievo le contraddizioni *socioculturali* che investono gli equilibri del *Welfare* in quanto espressione di una fase storica determinata della *secolarizzazione* della società occidentale. La contraddizione assume qui la fisionomia di una divaricazione tra struttura delle domande sociali e logica delle politiche di intervento tese a perpetuare e riprodurre su scala sempre più allargata lo schema cumulativo-redistributivo: è proprio della "saggezza convenzionale" (come la chiama ironicamente Hirsch) parlare di "aspettative crescenti" o di "inflazioni della domanda"; ma questo non è appunto altro che il linguaggio proprio del paradigma quantitativo/incrementale, dove gli indicatori numerici servono a far riverberare la "magia della crescita complessiva" e le statistiche – per dirla con Berger – rivestono le medesime funzioni della cabala; dentro questo schema la soluzione appropriata è semplice e, in un certo senso, obbligata, non può essere che quella espressa dall'alternativa: riduzione delle aspettative e/o aumento del rendimento.

La dinamica di costituzione dei fattori critico-culturali lungo una linea di demarcazione antagonistica si presenta come una vera e propria destituzione del fondamento "progressista" del paradigma incrementale, interpretato e attuato dallo stato sociale fino a lambire i margini estremi di elasticità consentiti a questa forma di sviluppo. Per questa stessa ragione, il nuovo antagonismo si presenta sotto il segno di una *inversione di valori* che, se rende obsoleto e inservibile ogni approccio in chiave di "fine dell'ideologia", spinge anche a problematizzare ulteriormente la proposta di un paradigma neoutilitarista. Forse occorrerebbe riflettere di più su una circo-

stanza: le critiche più radicali e logicamente più stringenti all'utilitarismo e alla "razionalità benthamiana" sono venute in questo secolo non tanto dai marxisti, quanto piuttosto da quei teorici democratici che – come Parsons e come Keynes – avevano ripreso in forma nuova il problema classico (hobbesiano) dell'ordine. Ma questa ripresa era stata loro possibile, proprio perché muovevano da un assunto che era assente dal paradigma utilitarista (e che invece, a giudizio di Parsons, era presente in Marx, nonostante la sua accettazione del postulato di partenza e delle categorie dell'economia politica classica, e in Weber, nonostante la sua fedeltà al modello massimizzante di razionalità): quello del potere come fattore di instabilità e di conflitto permanenti. Nella rivendicazione di questo assunto sta anche il contributo teorico fondamentale di Keynes, che – come ha notato di recente Augusto Graziani – è stato interamente rimosso da tutte le posizioni in campo nell'odierna discussione sui limiti dello stato assistenziale. La concezione keynesiana della funzione imprenditoriale – dell'imprenditore che non è un semplice soggetto di scambio, un mero contraente allineato agli altri operatori economici, ma un soggetto di potere, detentore della facoltà di decisione degli investimenti, e quindi unico fattore autonomo di determinazione del volume globale della produzione – fa stridente contrasto con il piano su cui attualmente si svolge la polemica tra monetaristi e keynesiani. Questo piano si caratterizza infatti per la comune accettazione da parte dei contendenti dell'idea di un meccanismo economico costituito da una pluralità di operatori razionali tesi a massimizzare il proprio interesse individuale (e quindi soggetti alla regola di una utilità marginale applicata indistintamente ad ogni soggetto economico). Non vi è dubbio che, una volta accettato questo postulato, i monetaristi avranno puntualmente buon gioco. L'unico modo di contrastare il paradigma della *ratio* massimizzante, dell'eguaglianza degli operatori e dell'armonia e trasparenza delle relazioni di mercato, non può essere infatti che una ripresa, su un piano sia teorico che analitico, delle nozioni di potere, conflitto e instabilità.

La reintroduzione del tema del potere – nella tensione, che lo caratterizza, tra *potestas* e *potentia*, autorità legittima e potere di fatto – potrebbe servire, oltre che ad individuare questa e analoghe "zone di oscuramento" del dibattito attuale, a gettare luce su altre questioni cruciali, come ad esempio quella

del rapporto tra libertà ed eguaglianza. È proprio inevitabile che il rapporto tra questi due termini si configuri come un "gioco a somma zero" (per cui là dove prevale la libertà e il dinamismo individuale vi è discriminazione; là dove invece si afferma il principio egualitario si produce inesorabilmente una tendenza all'appiattimento, alla nuova tirannide del conformismo e dell'omologazione)? Oppure questo stesso modo di porre la questione neutralizza e dissimula i fattori di potere che inducono a formularlo?

Prima di concludere, vorrei segnalare due aspetti fortemente problematici del discorso precedentemente impostato sul nuovo antagonismo: il primo riguarda la delimitazione della sua forma e struttura; il secondo la difficoltà di conferire ad esso un versante propositivo, rapportandolo a un progetto. (Mi rendo conto che questa stessa osservazione mi impone l'esplicitazione di un punto interrogativo molto marcato sulle proposte neocontrattualiste di ricostruzione dell'autorità: ma la considerazione, anche solo sommaria, di questo aspetto mi trascinerrebbe troppo lontano dalla traccia e, quel che più importa, dall'esito, provvisorio, del ragionamento che sto svolgendo.) Se da una parte l'interdipendenza tra le nuove dimensioni del sociale e il ciclo politico del *Welfare* esibisce la costituzione di una polarità antagonistica irriducibile al solo punto di vista della crisi fiscale e dell'emergere di movimenti antifiscalisti (e, più in generale, irriducibile alla semantica implicita nel concetto di crisi), dall'altra non consente neppure di conferire al discorso la forma e l'estensione di una teoria generale. La definizione dell'antagonismo non tollera formalizzazioni globali, protette da una filosofia della storia "trasformazionista": tollera soltanto formalizzazioni-delimitazioni locali. La sua identità non è data una volta per tutte, né incarnata in "soggetti" stabilmente individuabili. La sua fisionomia non può essere quindi ricostruita attraverso una monologica (lineare o dialettica), ma solo attraverso una sintassi multifunzionale.

In secondo luogo, le difficoltà di conferire al nuovo antagonismo una faccia politico-progettuale derivano dal suo carattere non-preformato e non-prevedibile, che non dipende soltanto dal fatto, per altro relevantissimo, di segnalare la realtà del post-politico, di una politicizzazione che avviene in

buona parte all'esterno delle mediazioni istituzionali e partitiche, ma scaturisce direttamente da quella che ho precedentemente chiamato discrasia tra esistenza (complesso delle domande sociali effettive) e forma di progetto fondata sulla prospezione futurologica connaturata alla coppia moderna progresso-rivoluzione. La difficoltà di liberarsi da questa idea di progetto – che è statalistica costituzionalmente, non soltanto nelle sue degenerazioni – è espressa in modo emblematico da un paradosso in cui oggi versa tutta la sinistra europea: quasi tutti i suoi discorsi asseriscono da tempo l'obsolescenza dello statalismo e la necessità di superare le forme centralistiche di governo (e, con esse, anche una visione irenistica della Programmazione); ma, ogni volta che la sinistra si trova costretta a prendere decisioni in seguito all'assunzione di responsabilità di governo, essa non riesce nei fatti a trovare di meglio che ricorrere ai più classici strumenti d'intervento keynesiani. Nell'attuale fase, costretta a difendere i livelli raggiunti di spesa pubblica, essa sembra esprimere la crisi soltanto nel suo punto di equilibrio e di blocco tendenziale. La sua incapacità a *costruire* strumentazioni alternative la tiene attestata su una posizione che – a fronte dei problemi di innovazione e dinamizzazione del sistema politico – appare fundamentalmente conservatrice.

Il problema della sinistra europea oggi non sta nel fatto di essere poco unita, ma piuttosto nel fatto di essere bloccata – e di produrre società bloccate. Ad essa fa tuttavia riscontro una destra che, ad onta del suo vocabolario aggressivo e spregiudicatamente innovativo, si presenta ancora divisa, perché incapace di dare effettualità alle sue illusioni di ripristino dei meccanismi di mercato: neanche la destra più “disincantata” può azzerare la complessità prodotta dall'intervento politico sul ciclo, applicare un chimerico attributo di reversibilità a forme di contrattazione sociale e politica che appaiono, almeno per ora, punti di non ritorno difficilmente rimuovibili senza produrre alterazioni pericolose degli equilibri istituzionali.

L'*impasse* non è risolvibile oggi – e probabilmente neanche in futuro – in termini di teoria generale. Ma, se il tempo delle grandi sintesi è finito, ciò non significa che si debba rinunciare alla possibilità di una fondazione scientificamente controllata della nostra pratica, che ci renda capaci di ordinare in un sistema coerente le nostre scelte. Significa piuttosto individuare nell'autolimitazione consapevole dei propri disegni



progettuali la *conditio sine qua non* per passare dalla fase critico-dissolutiva a quella propositivo-costruttiva. La prima tappa di questo passaggio non può essere che la preparazione di un terreno di ricerca comune e di confronto volto a *dare forma* all'antagonismo, a perimetrare lo spazio della sua operatività per valorizzarne l'efficacia e la portata innovativa. L'individuazione dei suoi caratteri distintivi, della sua logica specifica, è la sola operazione che possa farci uscire da quella idea salvifica dello stato come istanza onniprogettante e produttivo-liberatoria che è alla radice della sindrome politica da cui siamo vissuti. E di cui non riusciamo ancora a decretare la morte.



## NOTIZIE SUGLI AUTORI

MASSIMO CACCIARI è nato nel 1944 a Venezia, dove è docente universitario di Storia dell'architettura. Nell'ultima legislatura è stato eletto deputato al Parlamento nelle liste del PCI. Svolge un'intensa attività pubblicistica su giornali e riviste. Ha pubblicato: *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel* (Officina, Roma 1973); *Oikos. Da Loos a Wittgenstein* (Officina, Roma 1975); *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* (Feltrinelli, Milano 1976); *Pensiero negativo e razionalizzazione* (Marsilio, Venezia 1977); il saggio *Intramontabili utopie*, in Hugo von Hofmannsthal, *La Torre* (Adelphi, Milano 1978); *Walther Rathenau e il suo tempo* (De Donato, Bari 1979); *Dallo Steinhof* (Adelphi, Milano 1980).

ELVIO FACHINELLI è psicoanalista a Milano. Ha contribuito, con Luisa Muraro e Giuseppe Sartori, al volume collettivo *L'erba voglio* (Einaudi, Torino 1971). Ha scritto *Il bambino dalle uova d'oro* (Feltrinelli, Milano 1974), *Una tentativa de amor* (Cooperativa scrittori, Roma 1976) e *La freccia ferma* (L'erba voglio, Milano 1979; Premio Viareggio 1980). Dirige le edizioni L'erba voglio.

PAOLO FLORES D'ARCAIS (Cervignano del Friuli, 1944) è ricercatore presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma. È stato direttore del centro culturale "Mondo operaio" dalla fondazione all'ottobre 1981. È attualmente un collaboratore di *Pagina* e *Lotta continua*.

GIULIO GIORELLO (Milano, 1945) si è laureato in Filosofia (1968) e in Matematica (1971) ed è attualmente professore ordinario di

Filosofia della scienza all'Università di Milano. Oltre ad alcuni lavori di carattere specialistico, è autore di una ricognizione storica relativa alla matematica del tardo Ottocento e del Novecento pubblicata in *Scienziati e tecnologi. I contemporanei* (Mondadori, Milano 1975). In alcuni interventi, apparsi su riviste di politica e di cultura, quali *Alfabeta*, *Belfagor*, *Materiali Filosofici*, *Rinascita*, ecc. ha affiancato alla riflessione su temi e problemi di Filosofia e Storia della scienza l'approfondimento – in collaborazione con Marco Mondadori – della “alternativa neo-utilitarista”. È altresì consulente al progetto della *Enciclopedia* Einaudi, per cui ha scritto alcune voci; con S. Morini ha curato per il Saggiatore (Milano 1980) l'intervista a René Thom, *Parabole e catastrofi*.

GIACOMO MARRAMAO è nato a Catanzaro nel 1946 e vive a Roma. Insegna Filosofia della politica all'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Scrive sulle riviste *Laboratorio politico*, *Centauro*, *Critica marxista* e sul settimanale *Rinascita*. Ha pubblicato *Marxismo e revisionismo in Italia* (De Donato, Bari 1971); *Socialismo di sinistra e austro-marxismo tra le due guerre* (La Pietra, Milano 1977); *Il politico e le trasformazioni* (De Donato, Bari 1979). Ha organizzato il seminario su “Stato e capitalismo negli Anni Trenta”, i cui atti sono stati poi pubblicati in un volume con lo stesso titolo (Editori Riuniti, Roma 1979). È tra i collaboratori della *Storia del marxismo* edita da Einaudi.

MARCO MONDADORI (Milano, 1946) si è laureato in Filosofia a Milano nel 1968; si è quindi specializzato in Logica e Filosofia della scienza all'Università di Stanford. Attualmente è professore straordinario di Filosofia della scienza all'Università di Palermo. Autore di numerosi saggi su temi di logica e di metodologia scientifica e curatore di ampie edizioni di saggi e interventi di alcuni dei più rappresentativi studiosi del campo (in particolare R. Carnap e J. Hintikka), ha scritto per l'*Enciclopedia* Einaudi le voci “Induzione statistica”, “Metafisica” e “Numero”, queste ultime due in collaborazione con Giulio Giorello (con cui dirige la collana *Theoria* presso la casa editrice Il Saggiatore). Alla riflessione più tradizionalmente epistemologica da alcuni anni ha affiancato una ricerca sui temi della libertà politica e della giustizia nel quadro del cosiddetto neoutilitarismo.

MICHELE SALVATI (Cremona, 1937) insegna Economia Industriale presso la Facoltà di Economia e Commercio dell'Università di Modena e collabora abitualmente alla rivista *Quaderni Piacentini*. Tra i suoi scritti ricordiamo: *Una critica alla teoria dell'impresa* (Ateneo e Bizzarri, Roma 1967), *Monopolio, sviluppo e distribu-*

zione (Ateneo e Bizzarri, Roma 1971), *Alle origini dell'inflazione italiana* (Il Mulino, Bologna 1980) e (con A. Gigliobianco) *Il maggio francese e l'autunno caldo italiano: la risposta di due borghesie* (Il Mulino, Bologna 1980).

FEDERICO STAME è nato nel 1936 a Bologna, dove esercita la professione di notaio. Direttore di *Classe e stato* negli anni 1965-69, ha collaborato alle riviste *Problemi del socialismo*, *Critica del diritto*, *La questione criminale*; scrive abitualmente su *Quaderni Piacentini*, di cui è redattore. Ha pubblicato: *Società civile e critica delle istituzioni* (Feltrinelli, Milano 1977); *Movimenti e crisi delle istituzioni* (Savelli, Roma 1978).

GIANNI VATTIMO (Torino, 1936) è attualmente professore di Estetica alla Facoltà di Lettere di Torino. È membro ordinario del Comité International pour les Etudes d'Esthetique e redattore responsabile della *Rivista di Estetica*. Tra le sue opere: *Il concetto di fare in Aristotile* (Giappichelli, Torino 1961); *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Giappichelli, Torino 1963); *Poesia e ontologia* (Mursia, Milano 1967); *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* (Mursia, Milano 1968); *Introduzione a Heidegger* (Laterza, Bari 1971); *Ipotesi su Nietzsche* (Milano, 1974); *Il soggetto e la maschera* (Bompiani, Milano 1974); *Le avventure della differenza* (Garzanti, Milano 1980). Alla produzione saggistica affianca una serie di collaborazioni a riviste di cultura e a imprese scientifiche importanti, tra le quali l'*Enciclopedia europea* di Garzanti.

SALVATORE VECA (Roma, 1943) insegna Filosofia della politica all'Università statale di Milano e dirige le attività di ricerca della Fondazione G. Feltrinelli di Milano. Tra i suoi ultimi lavori, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, (Il Saggiatore, Milano 1979), *Le mosse della ragione* (Il Saggiatore, Milano 1980), *La società giusta* (Il Saggiatore, Milano 1982).

FERNANDO VIANELLO (Bologna, 1939) è professore straordinario di Economia politica nella Facoltà di Economia e Commercio dell'Università di Modena. È autore di monografie e saggi sulla teoria del valore e della distribuzione del reddito negli economisti classici e in Marx, di un'introduzione a *Sui principi dell'economia politica e della tassazione* di David Ricardo (ISEDI, Milano 1976) e di vari studi e interventi su temi di politica economica, alcuni dei quali raccolti in *Il profitto e il potere* (Rosenberg e Sellier, Torino 1979).



## INDICE

<i>Avvertenza dell'Editore</i>	6
Massimo Cacciari SINISTERITAS	7
Elvio Fachinelli DESTRA E SINISTRA: UNA COPPIA SIMBOLICA ESAU- RITA	21
Federico Stame SINISTRA, IDENTITÀ, TRANSIZIONE. PER UNA LETTURA DELLA CRISI	25
Paolo Flores d'Arcais SERVITÙ IDEOLOGICHE O LIBERI VALORI	45
Gianni Vattimo LA "PARTE MALEDETTA". SINISTRA E NICHILISMO	77
Fernando Vianello LA CULTURA DEGLI ELOI	87
Giulio Giorello - Marco Mondadori BENTHAM E LA SINISTRA. L'ALTERNATIVA NEO-UTI- LITARISTA	101
Michele Salvati SINISTRA E COMPLESSITÀ	117
Salvatore Veca COOPERAZIONE, CONFLITTO E SOCIETÀ MIGLIORE	127
Giacomo Marramao VECCHIA SINISTRA E NUOVO ANTAGONISMO	139
<i>Notizie sugli Autori</i>	155

**Finito di stampare nel mese di aprile 1982  
dalla SATE S.p.A. Società Anonima Tipografica Editoriale - Milano  
per conto del Gruppo Editoriale Fabbri - Bompiani, Sonzogno, Einaudi S.p.A**