

KARL MARX
(1818-1883)

Si assiste all'“ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, (a)l'incertezza e (a)l movimento eterni” riconducibili al “**sovvertimento dei modi di produzione e di traffico.** (...) Si dissolvono tutti i rapporti stabili e irrigiditi, con il loro seguito di idee e di concetti antichi e venerandi, e tutte le idee e i concetti nuovi invecchiano prima di potersi fissare. Si volatilizza tutto ciò che vi era di corporativo e di stabile, è profanata ogni cosa sacra, e gli uomini sono finalmente costretti a **guardare con occhio disincantato** la propria posizione e i propri reciproci rapporti” (K. Marx, F. Engels, *Il manifesto del partito comunista*, 1848)

Date queste premesse, scatta la critica giovanile di Marx all'idealismo hegeliano sostituito dalla **filosofia della prassi** e dalla **critica immanente**; saltano così la complementarietà sfera pubblica-sfera privata, Stato-società civile, *citoyen-bourgeois*; ma soprattutto si determina il necessario passaggio dal **soggetto conoscente** al **soggetto produttore**.

IL SENSO DELLA CRITICA AI CONCETTI POLITICI MODERNI

Mezzadra-Ricciardi (*Marx. Antologia degli scritti politici*) SUI **CONCETTI POLITICI MODERNI** e il senso della critica marxiana all'economia politica:

«[...] l'approccio marxiano non punta tanto a riformulare i concetti politici moderni, quanto piuttosto a mostrarne la potenza nella capacità che essi hanno, da una parte, di **rappresentare** tratti fondamentali della realtà a cui si riferiscono, e dall'altra di **celare** la natura reale dei rapporti sociali di cui essa è espressione» (p. 14) → MONDO DELL'APPARENZA A CUI FINORA SI E' ARRESTATATA LA CRITICA

«[...] Il mondo moderno, così come quel **modo di produzione** capitalistico che ne costituisce l'ossatura materiale [e che è inteso come **rapporto sociale** privilegiato su tutti gli altri], si caratterizza piuttosto per gli **effetti *reali*** dispiegati da un insieme di ***apparenze***» (Mezzadra-Ricciardi, Introduzione a *Marx. Antologia degli scritti politici*, p. 14).

Prospetto generale:

1. Mondo delle apparenze e merce
2. Religione e sfruttamento → La critica marxiana alla sinistra hegeliana
3. L'alienazione (*I Manoscritti economico-filosofici* del 1844) → Dal lavoro come merce al lavoro come azione
4. Il lato cattivo (= il negativo) della società borghese → Classe (operaia) e proletariato
5. La rivoluzione

1. Mondo delle apparenze e merce

I concetti moderni non fanno altro che cristallizzare, fuori dal movimento e dal mutamento, «in un **mondo di cose** quello che in realtà è ‘un **rappporto sociale fra persone mediato da cose**’» (Mezzadra-Ricciardi, Introduzione a *Marx. Antologia degli scritti politici* cit., p. 16)

Alla base della critica marxiana dell'economia politica classica c'è la **merce**, «in quanto forma più semplice in cui si presenta il prodotto del lavoro nell'attuale società» (ivi, p. 15 – citazione dagli *Scritti inediti di economia politica* del Marx maturo)

«La ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico **appare** come una ‘immane raccolta di merci’», che non ha nulla di finto ma è «socialmente necessaria» (*Il Capitale*)

«[il] gesto della critica marxiana [...] in primo luogo [...] coglie [per ogni termine richiamato: merce (FETICISMO DELLA), denaro, Stato, diritto, società] la natura di **'astrazione reale'**, ne descrive cioè la potenza nel determinare la forma del rapporto sociale; in secondo luogo porta alla luce gli aspetti di questo rapporto che ne eccedono strutturalmente la rappresentazione pietrificata e recano la traccia di un antagonismo fondamentale che preme in direzione della trasformazione del rapporto stesso» (*ibidem*).

Cosicché la merce è inquadrata da Marx, non nella relazione di scambio, ma nel **rapporto di produzione**

→ Il capitale come rapporto sociale fra **capitalista** (= il proprietario del denaro) e **lavoratore** (= il proprietario della forza-lavoro, cioè di un'attività che vedremo essere sistematicamente espropriata dalla controparte).

La merce si rivela “una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici” → Natura enigmatica e addirittura mistica che ricollega la sfera della produzione capitalistica a quella religiosa.

“A prima vista una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. (...) L’arcano della forma di merce consiste (...) semplicemente nel fatto che tale forma rimanda agli uomini come uno specchio i caratteri sociali del loro proprio lavoro trasformati in caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, in proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi rispecchia anche il rapporto sociale fra produttori e lavoro complessivo come un rapporto sociale di oggetti (...). Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi (...). Tale **carattere feticistico del mondo delle merci** sorge dal carattere sociale peculiare del lavoro che produce merci” (K. Marx, *Il Capitale*, Libro I)

Schema classico:

M-D-M (schema della circolazione: produzione di merce, denaro ricavato dalla vendita, acquisto di nuova merce);

Schema capitalistico-borghese:

D-M-D (dal denaro del capitalista all'acquisto di due tipi di merce, i mezzi di produzione e la forza lavoro, fino al nuovo denaro rappresentato dall'incremento di capitale).

Il senso della critica

Religione

“(...) l’oppio del popolo” ma anche, nella stessa opera, “il gemito della creatura oppressa, l’animo di un mondo senza cuore” (Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, 1844).

La ‘**critica del cielo**’ da sola non basta (vs. la sinistra hegeliana). Necessità di ‘**critica della terra**’:

“(...) la critica non ha strappato dalla catena i fiori immaginari perché l’uomo continui a portare quella catena spoglia di ogni abbellimento fantastico e di ogni speranza, ma perché egli la getti via da sé e colga il fiore vivo” (*ibidem*).

«(in Germania) la *critica della religione* nell'essenziale è compiuta, e la critica della religione è il presupposto di ogni critica. (...) Il fondamento della critica irreligiosa è: *l'uomo fa la religione*, e non la religione l'uomo. Infatti, la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso. Ma *l'uomo* non è un essere astratto, posto fuori del mondo. **L'uomo è il *mondo dell'uomo***, Stato, società. (...) La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point d'honneur* spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne compimento, il suo universale fondamento di consolazione e di giustificazione. Essa è la *realizzazione fantastica* dell'essenza umana, poiché l'*essenza umana* non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque mediatamente la lotta contro *quel mondo*, del quale la religione è l'*aroma* spirituale...

La miseria *religiosa* è insieme *l'espressione* della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è *l'oppio* del popolo. Eliminare la religione in quanto *illusoria* felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità *reale*. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è *l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni*. La critica della religione, dunque, è, in *germe*, la critica della *valle di lacrime*, di cui la religione è *l'aureola*. La critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena spoglia e sconsolante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi. La critica della religione disinganna l'uomo affinché egli pensi, operi, configuri la sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, affinché egli si muova intorno a se stesso e perciò, intorno al suo sole reale. La religione è soltanto il sole illusorio che si muove intorno all'uomo, fino a che questi non si muove intorno a se stesso. È dunque *compito della storia*, una volta scomparso *l'al di là della verità*, quello di ristabilire la *verità dell'al di qua*. È innanzi tutto ***compito della filosofia***, la quale sta al servizio della storia, **una volta smascherata** la *figura sacra* dell'**autoestranazione umana**, quello di **smascherare l'autoestranazione nelle sue figure profane**. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, *la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica*».

LA CONCEZIONE MATERIALISTICA DELLA STORIA

FORZE PRODUTTIVE
(forza lavoro, macchinari,
capitali)

RAPPORTI DI PRODUZIONE
(relazioni tra le classi sociali)

Lo sviluppo storico (dialettico)
della loro articolazione, che
contempla la LOTTA DI CLASSE,
determina il susseguirsi dei:

MODI DI PRODUZIONE:
asiatico, antico, feudale,
borghese moderno

Questi modi rappresentano
la STRUTTURA economica
delle società umane

2. La riconfigurazione della filosofia moderna (con Hegel e oltre Hegel)

“Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico non è solo differente da quello hegeliano, ma ne è direttamente l’opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli trasforma addirittura in soggetto indipendente col nome di Idea, è il demiurgo del reale (...). Per me, viceversa, l’elemento ideale non è altro che l’elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini. (...) La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico (K. Marx, *Il Capitale. Poscritto alla seconda edizione* del 1873, Libro I – prima edizione 1867)

“I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo: si tratta di *trasformarlo*” (Marx, XI *Tesi su Feuerbach*, 1845)

Con le parole di Habermas lettore di Marx,

«[...] la filosofia della riflessione, che privilegia la conoscenza, concepisce il processo di formazione dello spirito (secondo il modello dell'autorelazione) come un divenir coscienti [**soggetti**]; la filosofia della prassi, che privilegia la relazione fra il soggetto agente e il mondo degli oggetti manipolabili (e fra i soggetti agenti gli uni con gli altri), concepisce il processo di formazione del genere umano (secondo il modello dell'autoalienazione) come autoeducazione. Il principio della modernità non è per essa l'*autocoscienza*, bensì il **lavoro** [e l'azione rivoluzionaria]»

Il senso della prassi: le due forme di azione nella filosofia marxiana

- a. AZIONE LAVORATIVA (figura del lavoro estraniato e del lavoro salariato)
- b. AZIONE CRITICO-RIVOLUZIONARIA

3) Il lavoro

Valore d'uso (=utilità concreta) vs. **valore di scambio** (= tempo di lavoro impiegato per la produzione)

Il lavoro è esso stesso una merce → **La forza-lavoro** come “insieme delle attitudini fisiche e intellettuali che esistono nella corporeità, ossia nella personalità vivente di un uomo, e che egli **mette in movimento** ogni volta che produce valori d'uso di qualsiasi genere” (*Il Capitale*)

Il lavoro come unica merce il cui valore d'uso è quello di “creare valore” → **ESPROPRIAZIONE DI QUESTO VALORE NELLA SOCIETA' CAPITALISTICA AD OPERA DEL CAPITALE MEDIANTE IL SALARIO ASSEGNATO AL LAVORO** (lavoro necessario vs. pluslavoro/ plusvalore a fini di autovalorizzazione del capitale)

Critica marxiana all'economia politica classica che dipinge la moderna società capitalistica come la società degli scambi fra uguali, regolati dal **denaro** e dal **diritto**.

Di contro, per Marx, all'origine dello scambio capitalistico c'è **l'antagonismo sociale** (= la lotta hobbesiana):

“(...) l'antico possessore del denaro va avanti come *capitalista*, il possessore della forza-lavoro lo segue come *suo lavoratore*; l'uno sorridente con aria d'importanza e tutto affaccendato, l'altro timido, restio, come qualcuno che abbia portato al mercato la propria pelle e non abbia ormai da aspettarsi altro che la ... *conciatura*” (*Il Capitale*, I libro)

Alienazione

“L’operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza, quanto più la sua produzione cresce in potenza ed estensione. L’operaio diventa una merce tanto più a buon mercato quanto più crea delle merci. Con la *messa in valore* del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la *svalutazione* del mondo degli uomini. Il lavoro non produce soltanto merci; esso produce se stesso e il lavoratore come una *merce* (...). L’oggetto, prodotto dal lavoro, prodotto suo, sorge di fronte al lavoro come un *ente estraneo*, come una *potenza indipendente* da colui che produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, che si è fatto oggettivo: è l’*oggettivazione* del lavoro. (...) Questa realizzazione del lavoro **appare**, nella condizione descritta dall’economia politica, come *privazione* dell’operaio (...) e l’appropriazione come *alienazione*, come *espropriazione*...

... come nella religione. Più l'uomo mette in Dio e meno serba in se stesso. L'operaio mette nell'oggetto la sua vita, e questa non appartiene più a lui, bensì all'oggetto. (...) *L'economia politica occulta l'alienazione che è nell'essenza del lavoro per questo: che essa non considera l'immediato rapporto fra l'operaio (lavoro) e la produzione.* Certamente il lavoro produce meraviglie per i ricchi, ma produce lo spogliamento dell'operaio. Produce palazzi, ma caverne per l'operaio. Produce bellezza, ma deformità per l'operaio. Esso sostituisce il lavoro con le macchine, ma respinge una parte dei lavoratori a un **lavoro barbarico**, e riduce a macchine l'altra parte (...)” (*Manoscritti economico-filosofici*, 1844)

→ Nascita del proletariato e del sottoproletariato

“(…) la differenza rispetto alla schiavitù aperta dell’antichità è che l’operaio odierno *sembra* essere libero perché non viene venduto in una sola volta, ma pezzo per pezzo, a giorni, a settimane, ad anni, e perché non viene venduto da un proprietario ad un altro, ma è egli stesso che deve vendersi a questo modo, poiché non è lo schiavo di un singolo ma dell’intera classe abbiente”

(F. Engels, *la situazione della classe operaia in Inghilterra*, 1845)

Figura del lavoro estraniato:

“(…) nel suo lavoro (l’operaio) non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa la sua libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il corpo e distrugge il suo spirito” (K. Marx, *Manoscritti*)

«Nel **lavoro estraniato** (...) il produttore viene separato dal godimento dei suoi prodotti, nei quali potrebbe ritrovare se stesso, e viene quindi estraniato anche da se stesso. Nel caso esemplare del **lavoro salariato**, l’appropriazione privata della ricchezza socialmente prodotta interrompe la normale circolazione della prassi. Il rapporto del lavoro salariato trasforma la concreta azione lavorativa in una prestazione di lavoro astratto, cioè in un contributo funzionale al processo dell’autovalorizzazione del capitale, che per così dire confisca il lavoro morto sottratto ai produttori» (Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 66)

La liberazione attraverso il lavoro

“In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo per mezzo della propria azione produce, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura. Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il giuoco delle loro forze al proprio potere”

(Il Capitale. Critica dell'economia politica I, cap. V, §1)

Hannah Arendt

(1906-1975)

The Human Condition (1958)

La condizione umana nell'età moderna

➤ Natura

➤ Condizione

“Gli uomini sono esseri condizionati perché ogni cosa con cui vengono in contatto diventa immediatamente una condizione della loro esistenza. (...) L'oggettività del mondo – il suo carattere oggettivo o cosale – e la condizione umana si integrano reciprocamente, poiché **l'esistenza umana è un'esistenza condizionata**, sarebbe impossibile senza le cose, e le cose sarebbero un coacervo di enti privi di relazioni, un non-mondo, se non condizionassero l'esistenza umana” (*The Human Condition*, pp. 12-13)

L'indagine sulla **condizione umana** condotta dunque attraverso il **fare** dell'uomo (= *vita activa*)

3 forme di attività umana:

- Lavoro (forma impolitica)
- Fabbricazione od opera (forma apolitica)
- Azione (forma politica)

Con la divisione tra lavoro ed opera salta la nozione unitaria di *poiesis* (o *praxis*).

Dietro le 3 forme di attività, 3 forme della condizione umana:

- Vitalità
- Mondanità
- Pluralità

Prima, TRIONFO DI **HOMO FABER**

Immessi nell'azione:

1. Il rapporto utilitaristico fine-mezzi;
2. La violenza come fattore di cambiamento storico-politico;
3. L'affidamento a modelli e standard di azione predisposti dall'uomo.

Spazio per il dominio, piuttosto che per il potere.

Poi, TRIONFO DI **ANIMAL LABORANS** (critica a Marx)

Passaggio, con l'industrializzazione di metà Ottocento, dalla società di produttori e proprietari di beni d'uso alla società di lavoratori e fruitori di beni di consumo.

Immessi nell'azione:

1. Necessità;
2. Processualità;
3. A-mondanità.

L'espropriazione

“(…) l’età moderna, contro le stesse intenzioni dei suoi protagonisti, cominciò con l’alienare dal mondo certi strati della popolazione. (...) L’espropriazione, il fatto che certi gruppi sono privati del loro posto nel mondo, e la loro nuda esposizione alle esigenze della vita crearono sia l’accumulazione originaria della ricchezza sia la possibilità di trasformare questa ricchezza in capitale mediante il lavoro” → Futura classe lavoratrice

Economia capitalistica → Enorme incremento della produttività umana anche prima della rivoluzione industriale, per sempre nuova produttività ed appropriazione

Sul lavoro

Animal laborans, attore della teoria arendtiana del lavoro, vive imprigionato in una sorta di circolo vizioso: sopporta il peso e la fatica del lavoro per soddisfare i propri bisogni fisiologici, ma l'attività lavorativa gli sottrae energie vitali, che deve nuovamente reintegrare con altro lavoro e così via, all'infinito, per tutta la durata della sua esistenza mortale

→ Inscindibile binomio *lavoro-consumo*

Il rapporto con Marx

→ Esatto il pronostico di una società di lavoratori e consumatori, così come quello della progressiva emancipazione dal lavoro. Illusoria, invece, l'idea per cui, affrancatisi dal bisogno materiale, gli uomini, uguali perché tutti ugualmente lavoratori e consumatori, sarebbero stati più liberi e quindi tendenzialmente predisposti a mettersi in gioco nelle relazioni di natura politica. Così non è stato e così, del resto, non poteva essere.

Il potere omologante del lavoro

→ Sebbene gli avanzamenti tecnologici hanno decretato “la fine del lavoro”, come sinonimo di fatica e sofferenza, e restituito agli uomini il tempo loro sottratto (è il tempo ad essersi liberato), li hanno, ciò nonostante, svelati a se stessi *politicamente* meno liberi, meno coscienti della propria individualità, omologati, e dunque incapaci di “riempire” il proprio tempo di contenuti e scelte, frutto di elaborazione personale piuttosto che di conformismo.

Scrive Arendt:

“La libertà dal lavoro in se stessa non è nuova [...]. La realizzazione del desiderio, però, come avviene nelle fiabe, giunge al momento in cui può essere solo una delusione...”

... E' una società di lavoratori quella che sta per essere liberata dalle pastoie del lavoro, ed è una società che non conosce più quelle attività superiori e più significative per le quali questa libertà meriterebbe di essere conquistata. [...] Ci troviamo di fronte alla prospettiva di una società di lavoratori senza lavoro, privati cioè della sola attività rimasta loro. Certamente non potrebbe esserci niente di peggio" (*The Human Condition*, pp. 4-5)

... TORNANDO A MARX

4. La critica alla società civile come figura dell'universalità astratta

Hegel avrebbe configurato una pura apparenza con «lo sviluppo logico da famiglia e società civile allo Stato» (Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*).

LA SOCIETA' CIVILE HEGELIANA = agg. tedesco *bürgerlich* (civile o borghese) → IN MARX SOCIETA' BORGHESE

L'articolazione dello Spirito nel sistema di Hegel

1. Logica	3.1. Spirito soggettivo (in sé)	Antropologia Fenomenologia Psicologia
2. Natura	3.2. Spirito oggettivo (per sé – la ragione si è fatta mondo istituzionale)	Diritto astratto Moralità Eticità
3. Spirito:	3.3. Spirito assoluto (in sé e per sé)	Arte Religione Filosofia

La triade dell'eticità

Nell'eticità (terzo momento dello Spirito oggettivo) si realizza l'unione di particolarità e universalità in tre momenti:

1. Famiglia	Unione semplice basata sull'amore	Unità tra particolarità e universalità
2. Società civile	Unione esteriore basata sull'intelletto	Scissione: massima lontananza tra particolarità e universalità
3. Stato	Unione concreta e mediata basata sulla ragione	Superamento della scissione tra particolarità e universalità

I tre momenti della società civile e il movimento della ragione dialettica

1. Sistema dei bisogni

L'universalità emerge quale mano invisibile del mercato, che permette la soddisfazione dei bisogni; permangono però scissioni e plebe

2. Amministrazione della giustizia

L'universalità emerge come diritto positivo nei contenziosi tra singoli

3. Polizia e corporazione

L'universalità emerge come accudimento pubblico delle libertà e dei bisogni privati

«[...] figura dell'*universalità*. In primo luogo perché essa costituisce il luogo in cui una serie di individui formalmente uguali, costruiti secondo il modello di soggettività che il pensiero politico moderno aveva delineato a partire da Hobbes, dispiega la propria libertà formale, entrando reciprocamente in relazione attraverso **figure contrattuali**. In secondo luogo perché, attraverso la presenza in essa di un insieme di elementi di mediazione politico-amministrativa, quali la burocrazia e la corporazione, la società civile hegeliana è predisposta ad attingere la propria superiore verità nella figura universale per eccellenza, lo **Stato**» (Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 17).

“La storia di ogni società esistita finora è la storia di lotta di classe. Uomo libero e schiavo, patrizio e plebeo, barone e servo della gleba, membro di corporazione e garzone, in breve oppressori e oppressi sono stati in continua opposizione tra loro, conducendo una lotta senza tregua, a volte nascosta, a volte palese; una lotta finita ogni volta con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con il comune tramonto delle classi in lotta. (...) Sorta dal tramonto della società feudale, la moderna società borghese non ha eliminato le contrapposizioni di classe. Ha soltanto messo nuove classi, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta al posto delle vecchie. La nostra epoca, l'epoca della borghesia, si distingue tuttavia per il fatto di avere semplificato le contrapposizioni di classe. Tutta la società si spacca sempre più in due grandi campi nemici, in due grandi classi che si fronteggiano direttamente: borghesia e proletariato” (Marx ed Engels, *Manifesto del partito comunista*)

L'ideologia come uno dei principali elementi connettivi della società moderna:

“(...) le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti”.

E ancora: “(...) dominano idee sempre più astratte, cioè idee che assumono sempre più la forma dell'universalità” (Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*).

Prima: la feudalità

“Qual era il carattere della vecchia società? Una sola parola la caratterizza: la feudalità. La vecchia società civile aveva immediatamente un carattere politico, cioè, gli elementi della vita civile, come ad es. la proprietà o la famiglia, o il tipo di lavoro, nella forma del dominio fondiario, del ceto e della corporazione, erano innalzati a elementi della vita dello Stato. In tale forma essi determinavano il rapporto del singolo individuo verso la totalità statale, cioè il suo rapporto politico, ovvero il suo rapporto di separazione ed esclusione dalle altre parti costitutive della società” (Marx, *Sulla questione ebraica*) → SOCIETA' SEMPRE DIVISA IN CLASSI

Poi: la modernità

«[...] nella modernità la dimensione privata si trova [...] ad essere organizzata da un principio giuridico, il contratto, che presuppone la libertà formale, appunto astratta, degli individui. [Ma] la società stessa – scrive Marx – **‘non consiste di individui, bensì esprime la somma delle relazioni, dei rapporti in cui questi individui stanno l’uno rispetto all’altro’**» (Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, cit. in Mezzadra-Ricciardi, p. 17)

Le due principali conseguenze

1. La critica all'individuo moderno scisso anche lui tra cielo e terra, tra cittadinanza e personalità giuridica privata

“Il borghese in apparenza sovrano conduce una doppia esistenza – una vita celeste e una terrena, la vita nella comunità politica nella quale egli si considera come ente comunitario (*Gemeinwesen*), e una vita nella società civile, nella quale agisce come uomo privato (egoista), che considera gli altri uomini come mezzi, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee” (Marx, *Sulla questione ebraica*)

2. La critica al diritto e ai diritti dell'uomo e del cittadino

“I *droits de l'homme*, i diritti dell'uomo, vengono in quanto tali distinti dai *droits du citoyen*, dai diritti del cittadino. Chi è *l'homme* distinto dal *citoyen*? Nient'altro che il membro della società borghese. Perché il membro della società borghese viene chiamato 'uomo', uomo senz'altro, perché i suoi diritti vengono chiamati 'diritti dell'uomo'? Donde spieghiamo questo fatto? Dal rapporto dello Stato politico con la società borghese, dall'essenza dell'**emancipazione politica**. (...) I cosiddetti diritti dell'uomo, i *droits de l'homme*, come distinti dai *droits du citoyen*, non sono altro che i diritti del membro della società borghese, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità. (...)” (Marx, *Sulla questione ebraica*)

E ancora:

→ Nesso fondamentale nella società borghese tra il diritto dell'uomo alla libertà e la proprietà privata (= la sua 'utilizzazione pratica'), l'uguaglianza e la sicurezza (= 'l'assicurazione dell'egoismo' della società borghese)

“Il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo. Esso è il diritto a tale isolamento, il diritto dell'individuo limitato, limitato a se stesso” (Marx, *Sulla questione ebraica*)

Per cui:

“E’ già abbastanza enigmatico il fatto che un popolo il quale appunto incomincia a liberarsi, ad abbattere tutte le barriere tra i diversi membri del popolo, a fondare una comunità politica, che un tale popolo proclami solennemente (Dichiarazione del 1791) il diritto dell’uomo egoista, isolato dal suo simile e dalla comunità (...). Ancor più enigmatico (...) che la qualità di cittadino, di membro della comunità politica, v(enga) degradata dagli **emancipatori politici** addirittura a mero mezzo per la conservazione di questi cosiddetti diritti dell’uomo, che pertanto **il *citoyen* v(enga) considerato servo dell’*homme* egoista**, che la sfera nella quale l’uomo si comporta da ente comunitario v(enga) degradata al di sotto della sfera nella quale esso si comporta come ente parziale, infine che non l’uomo come *citoyen*, bensì l’uomo come *bourgeois* v(enga) preso per l’uomo vero e proprio. (...) la **vita politica** si dimostra come puro mezzo, il cui scopo è la vita della società borghese” (Marx, *Sulla questione ebraica*)

Del resto,

“[...] l’idealismo dello Stato borghese non fa altro che nascondere il compimento del materialismo della società civile, cioè la realizzazione del suo contenuto egoistico. Il senso della rivoluzione borghese è duplice: essa emancipa la società civile dalla politica [...]; ma al contempo strumentalizza la comunità costituita in ideale indipendenza per ‘il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato’, in cui lo Stato trova la sua base naturale”.

(Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, nota 12, p. 63).

Forte messa in discussione dell'autonomia del politico

Per Marx c'è l'emancipazione sociale (o umana) attraverso la **liberazione** (debito verso la critica della religione), pur all'interno delle dinamiche produttive in atto.

Neppure della **democrazia** (= tendenza intrinseca alla modernità e genere della costituzione) si può parlare in termini puramente politici. Sarà anch'essa oggetto della critica marxiana delle apparenze, veicolando l'importante distinzione tra **esistenza** ed **essenza** politico-costituzionale, che solo nella democrazia ben intesa (quella non politica) possono riconciliarsi (POSTURA CRITICA VERSO LA SOCIALDEMOCRAZIA TEDESCA nella *Critica del programma di Gotha*, 1875)

“(La democrazia è) sedotta (dalla) parvenza, (messa in scena dai) rapporti di denaro, (di una dissoluzione dei) vincoli di dipendenza personale” (Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*).

5) LA RIVOLUZIONE

«(...) il concetto della prassi deve comprendere anche l'attività critico-rivoluzionaria', cioè l'**azione politica autocosciente**, con cui i lavoratori associati spezzano l'incantesimo capitalistico del lavoro morto sul lavoro vivo, e si appropriano delle loro forze essenziali feticisticamente estraniare» (Ivi, p. 66)

PUNTI DI APPRODO DELLA CRITICA MARXIANA

- La rivoluzione proletaria («che abolisce il dominio di tutte le **classi** insieme alle classi stesse») ed è condotta dal **proletariato** come **soggetto storico parziale** e come insieme di **individui empiricamente universali** (cioè di un'universalità non più astratta).

Il proletariato è “una classe della società borghese, che in realtà non è una classe della società borghese” (Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*).

E ancora: “Questa decomposizione della società, identificata in un ceto particolare, è il proletariato” (Id., *Scritti politici giovanili*)

- Il comunismo come «**movimento reale** [interno alla democrazia e alla società borghese] che abolisce lo stato di cose presente» (Id., *Il capitale*) → vs. socialismo critico-utopico → DAL SOCIALISMO SCIENTIFICO AL COMUNISMO

Conclusioni

“In tutte le rivoluzioni sinora avvenute non è mai stato toccato il tipo di attività, e si è trattato soltanto di un'altra distribuzione di questa attività, di una nuova distribuzione del lavoro ad altre persone, mentre la rivoluzione comunista si rivolge contro il **modo dell'attività** che si è avuto finora, sopprime il lavoro e abolisce il dominio di tutte le classi insieme con le classi stesse, poiché essa è compiuta dalla classe che nella società non conta più come classe, che non è riconosciuta come classe, che in seno alla società odierna è già l'espressione del dissolvimento di tutte le classi, nazionalità ecc...” (Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*)

Dalla schiavitù al lavoro salariato: lo sfruttamento sociale

Rinvio a *Miseria della filosofia*
Quarta Osservazione

potrebbe trascurare la divisione del lavoro, la concorrenza, ecc. Tuttavia nella *serie*, nell'*intelletto* di Proudhon, nella *successione logica*, questi rapporti non esistevano ancora.

Costruendo con le categorie dell'economia politica l'edificio di un sistema ideologico, si sconnettono le membra del sistema sociale; si mutano i vari elementi della società in altrettante società a parte, che si succedono l'una all'altra. Come, in effetti, la sola formula logica del movimento, della successione, del tempo potrebbe spiegare il corpo della società, nella quale, appunto, tutti i rapporti coesistono simultaneamente, e si sostengono gli uni con gli altri?

Quarta osservazione

Vediamo ora a quali modificazioni Proudhon sottopone la dialettica di Hegel applicandola all'economia politica.

Per lui, per Proudhon, ogni categoria economica ha due lati, l'uno buono, l'altro cattivo.

Egli si prospetta le categorie come il piccolo borghese si prospetta i grandi uomini della storia: *Napoleone è un grand'uomo*; ha fatto molto di bene, ma ha fatto anche molto di male.

Il *lato buono* e il *lato cattivo*, il *vantaggio* e lo *svantaggio* presi assieme formano, per Proudhon, la *contraddizione* in ogni categoria economica.

Tutto il problema da risolvere consiste nel conservare, il lato buono, eliminando quello cattivo.

La *schiavitù* è una categoria economica come un'altra, dunque anch'essa ha i suoi due lati. Lasciamo stare il lato cattivo e parliamo del lato buono della schiavitù; ben inteso, non si tratta qui che della schiavitù diretta, quella dei negri a Surinam, in Brasile, nei territori meridionali dell'America del Nord. La schiavitù diretta è il cardine dell'industria borghese, proprio come le macchine, il credito, ecc. Senza schiavitù niente cotone, senza cotone niente industria moderna. Solo la schiavitù ha conferito alle colonie il loro valore, le colonie hanno creato il commercio mondiale, e il commercio mondiale è la condizione della grande industria. Perciò la schiavitù diventa una categoria economica della più alta importanza.

Senza la schiavitù, l'America del Nord, il paese oggi più progredito, si trasformerebbe in paese patriarcale. Cancellate l'America del Nord dalla carta delle nazioni, e avrete l'anarchia, la decadenza completa del commercio e della civiltà moderna. Fate scomparire la schiavitù, ed avrete cancellato l'America dalla carta delle nazioni [*3].

Così la schiavitù, essendo una categoria economica, è sempre stata nelle istituzioni dei popoli. I popoli moderni non hanno saputo fare altro che mascherare la schiavitù nel loro proprio paese e l'hanno imposta senza maschera al nuovo mondo.

A che ricorrerà Proudhon per salvare la schiavitù? Egli porrà il *problema*: conservare il lato buono di questa categoria economica, eliminare il cattivo.

Hegel non ha problemi da porre: non possiede che la dialettica. Proudhon, della dialettica di Hegel, non possiede che il linguaggio. Il movimento dialettico proprio di Proudhon è la distinzione dogmatica del bene e del male.

Prendiamo per un istante il medesimo Proudhon come categoria. Esaminiamo il suo lato buono e il suo lato

«La scoperta dei giacimenti auriferi e argentiferi americani, la riduzione in schiavitù degli indigeni, il loro imprigionamento nelle miniere o il loro sterminio, l'avvio della conquista e del saccheggio nelle Indie orientali, la trasformazione dell'Africa in una sorta di garenna commerciale per la caccia alle pelli nere, ecco gli idilliaci procedimenti di accumulazione primitiva che contraddistinguono l'era capitalistica ai suoi albori»

(Marx, *Il Capitale*, Libro I, cap. XXIV)

Michel Foucault

[https://it-it.facebook.com/
filosofia.storiadellafilosofia/videos/umberto-
eco-intervista-michel-foucault/
1404688859580801/](https://it-it.facebook.com/filosofia.storiadellafilosofia/videos/umberto-eco-intervista-michel-foucault/1404688859580801/)

Michel Foucault (1926-1984)

1961 *Storia della follia nell'età classica*

1963 *Nascita della clinica*

1966 *Le parole e le cose* (archeologia delle scienze umane)

“**L'uomo** stesso (è) un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice **piega del nostro sapere**, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova sistemazione” (*Le parole e le cose*) → ANTIUMANISMO

1. Discorso (ordine del discorso)
2. Potere (microfisica del potere)
3. Governamentalità

L'INTERVISTA RITROVATA (1971)

<https://www.agoravox.it/L-intervista-ritrovata-di-Michel.html>

“La civiltà occidentale è stata sempre in contatto con la follia ma è solo nel XVII secolo che ha iniziato a studiarla. Come? Rinchiudendola”.

Dal XVII secolo, infatti, i “folli” sono stati messi in disparte e, in fondo, continua Foucault, è proprio da questa “esclusione” che la scienza si è sviluppata: abbiamo iniziato a studiare e conoscere la follia in questo modo, fino allo sviluppo della scienza psichiatrica nel XIX secolo.

La domanda più generale che il filosofo si pone è quella di sapere se noi occidentali non viviamo nell'illusione di essere una civiltà tollerante, curiosa e aperta alla diversità/deviazione (che sia del comportamento, del linguaggio, della sessualità, ecc..): per poter conoscere la follia l'abbiamo esclusa, per conoscere le culture non occidentali non solo le abbiamo disprezzate, ma le abbiamo sfruttate.

"La mia ipotesi è questa: l'universalità del nostro sapere è stata ottenuta al prezzo di esclusioni, divieti, rifiuti; al prezzo di una certa crudeltà verso la realtà".

Progetto ampio di “**storia critica del presente**” + Studio delle diverse modalità di “**soggettivazione del soggetto**”

Il come conosciamo ci dice chi di volta in volta siamo (=soggettivazione del soggetto e sua “scomparsa”)

Asse teorico Kant → Nietzsche → Foucault

La modernità come avvento della “**razionalizzazione**” dei fenomeni sociali attraverso campi e tecnologie di sapere-potere

Rovesciamento del rapporto marxiano struttura-sovrastruttura (=cultura e discorso tecnologico)

1. *L'archeologia del sapere* (1969)

«Potrei definir(e) (...) (la mia ricerca) un'analisi di fatti culturali che caratterizzano la *nostra* cultura e, in tal senso, si tratterebbe di qualcosa come una *etnologia* della cultura a cui apparteniamo. Infatti, cerco di situarmi all'esterno della **cultura** a cui apparteniamo, di analizzarne le condizioni formali, per farne, in una certa misura, la **critica**, non però nel senso di ridurre i valori, ma per vedere come si sia potuta effettivamente svolgere. Inoltre, analizzando le condizioni stesse della **nostra razionalità**, metto in causa il **nostro linguaggio**, il mio linguaggio, di cui analizzo come sia potuto sorgere» (P. Caruso, *Conversazione con Foucault*, 1969)

«(...) viene a trovarsi libero tutto un campo d'indagine. Un campo sterminato, ma definibile: è costituito infatti dall'insieme di tutti gli enunciati effettivi (sia parlati che scritti), nella loro dispersione di avvenimenti e nell'istanza propria a ciascuno di loro. Prima di occuparsi, con piena certezza, di una scienza, o di romanzi, o di discorsi politici, o dell'opera di un autore oppure di un libro, il materiale che si deve trattare nella sua originaria neutralità è costituito da tutta **una folla di avvenimenti nello spazio del discorso in generale**. Si delinea in tal modo il progetto di una *descrizione pura degli avvenimenti discorsivi* come orizzonte per la ricerca delle unità che vi si formano» (*L'archeologia del sapere*, p. 35)

Il termine “discorso” è così determinabile: «insieme degli enunciati che appartengono a uno stesso sistema di formazione; in questo modo potrò parlare di discorso clinico, di discorso economico, di discorso della storia naturale, di discorso psichiatrico» (p. 125)

Le «regole» del discorso «definiscono» «il regime degli oggetti».

“(…) in ogni società la produzione del discorso è insieme controllata, selezionata, organizzata e distribuita tramite un certo numero di procedure che hanno la funzione di scongiurarne i poteri e i pericoli” (*L’ordine del discorso. Lezione inaugurale al Collège de France, 1971 – oggi ristampa 2014*)

ORGANIZZAZIONE DELLA PRODUZIONE SOCIALE
DEL DISCORSO (“POLIZIA DISCORSIVA” O
“ECONOMIA POLITICA DELLA VERITÀ”)
ATTRAVERSO →

a) Meccanismo di opposizione del vero e falso (→
“Volontà di verità come prodigioso macchinario
destinato ad escludere”, ivi, pp. 14-17)

b) Procedure interne al discorso: commento, autore, disciplina (= corpus di oggetti, metodi, concetti e problemi teorici che rendono possibile selezionare un discorso che possa dirsi essere “nel vero”, in G. Campesi, *Soggetto, disciplina, governo* 2011)

c) Procedure di appropriazione sociale dei discorsi (= limiti di accesso alla posizione di soggetto parlante)

Discorso ≠ Ideologia (utile ripresa di Marx)

“(…) le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti”.

E ancora: “(…) dominano idee sempre più astratte, cioè idee che assumono sempre più la forma dell’universalità” (Marx-Engels, *L’ideologia tedesca*).

Dagli *Idéologues* del tardo Illuminismo francese (Destutt de Tracy) per i quali l’ideologia consisteva nello studio della genesi, combinazione e struttura delle idee, partendo dalla base delle sensazioni, fino a Marx

Nell’*Ideologia tedesca* → “Un procedimento di pensiero nel quale ‘gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura’: capovolti, perché gli *effetti* che i rapporti reali producono nel cervello degli uomini reali vengono scambiati per *cause* di quei medesimi rapporti” (Merker, *Karl Marx. Vita e opere*, p. 69) → Correzione di rotta nel 1859 con la *Prefazione a Per la critica dell’economia politica*

Hannah Arendt

“Considerata dal punto di vista della politica, **la verità** ha un **carattere dispotico**. Essa è per questo odiata dai tiranni, che giustamente temono la concorrenza di una forza coercitiva che non possono monopolizzare, e gode di uno status piuttosto precario agli occhi dei governi che si basano sul consenso e aborriscono la coercizione. I fatti [e la verità dei fatti sono] sono al di là dell'accordo e del consenso [...]. [...] Il guaio è che la verità [...] esige perentoriamente di essere riconosciuta e preclude il dibattito, il quale costituisce l'essenza stessa della vita politica. I modi di pensiero e di comunicazione che hanno a che fare con la verità, se li si considera dalla prospettiva politica, sono necessariamente dispotici; essi non tengono conto dell'opinione altrui, mentre è proprio il fatto di prendere in considerazione quest'ultima il contrassegno di ogni pensiero strettamente politico” (*Verità e politica*, 1995, pp. 47-48 → saggi anni Sessanta)

“Una opinione sgradita può essere discussa, respinta, o si può giungere a un compromesso su di essa, ma i fatti sgraditi possiedono un’exasperante ostinatezza che può essere scossa soltanto dalle pure e semplici menzogne” (ivi, p. 47)

Critica postmoderna all'ideologia:

«[...] l'ideologia non si riferisce, come spesso si crede, soltanto alle idee politiche, ma include tutte le nostre “strutture mentali”, le nostre credenze, i concetti e i modi di esprimere i nostri rapporti con il mondo» (A. LOOMBA, *Colonialismo/postcolonialismo* (1988) Roma 2000, p. 40), il tutto in un sistema di azioni e reazioni non sempre coerente né necessariamente consapevole (cfr. S. ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology*, London-New York 1989)

«[...] il concetto di ideologia deve essere liberato dalla problematica “rappresentazionalista”: *l'ideologia non ha niente a che fare con l'illusione*, con una rappresentazione sbagliata, deformata del suo contenuto sociale. [...] un punto di vista politico può essere sufficientemente accurato (“vero”) rispetto al suo contenuto oggettivo ed essere al tempo stesso completamente ideologico; e, viceversa, l'idea che esso dà del suo contenuto sociale può dimostrarsi completamente sbagliata pur non avendo niente di ideologico»

(S. ŽIŽEK, *Lo spettro dell'ideologia* (1994), in C. BIANCHI – C. DEMARIA – S. NERGAARD (eds), *Spettri del potere*, pp. 41-86, in particolare p. 49)

«[...] ciò che è veramente importante non è tanto il contenuto asserito in sé, ma *il modo in cui tale contenuto è correlato alla posizione del soggetto implicata dal suo stesso processo di enunciazione*. Ci collochiamo all'interno dello **spazio ideologico** proprio nel momento in cui questo contenuto, “vero” o “falso” (se è vero ha solo un maggiore effetto ideologico), è funzionale ad alcune **relazioni di dominazione sociale** (“potere”, “sfruttamento”) in modo intrinsecamente oscuro [...]. In altre parole, la critica dell'ideologia deve partire dal riconoscere fino in fondo che è possibile facilmente *mentire sotto forma di verità*» (ivi, p. 51)

Tornando a Foucault...

“(…) la nozione di ideologia mi sembra difficilmente utilizzabile per tre ragioni. La prima è che, lo si voglia o no, è sempre in **(I) opposizione virtuale con** qualcosa che sarebbe la **verità**. Ora, credo che il problema non sia di fare delle divisioni fra ciò che, in un discorso, dipende dalla scientificità e dalla verità e ciò che dipenderebbe da altro, ma di vedere storicamente come si producano degli effetti di verità all’interno di discorsi che non sono in sé né veri né falsi. Il secondo inconveniente è ch’essa si riferisce credo necessariamente a qualcosa come un **(II) soggetto**. E, in terzo luogo, l’ideologia è in posizione subordinata rispetto a qualcosa che deve funzionare nei suoi confronti come **(III) struttura o determinate economica, materiale** ecc... Per queste ragioni credo che sia una nozione che non si possa utilizzare senza precauzioni” (*Intervista a Michel Foucault*, in M. Bertani, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, 2001)

SVOLTA DEGLI ANNI SETTANTA

- *Sorvegliare e punire (1975)*
- *Storia della sessualità (1976)*
- *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*

Passaggio al secondo tema, il potere:

«(...) in che modo, nelle società occidentali moderne, la produzione di discorsi cui si è attribuito un valore di verità è legata ai vari meccanismi ed istituzioni di potere?», *La volontà di sapere* 1976 (1978), p. 8

2. Storia della sessualità vol. I La volontà di sapere (1976)

La genealogia del potere

«Con il termine potere mi sembra che si debba intendere innanzitutto **la molteplicità dei rapporti di forza** immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o, al contrario, le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri» (p. 82)

«In ogni punto del corpo sociale, tra un uomo e una donna, nella famiglia, tra maestro ed allievo, tra colui che sa e colui che non sa, passano delle **relazioni di potere** che non sono la proiezione pura e semplice del grande potere sovrano sopra gli individui; esse sono piuttosto il terreno mobile e concreto su cui quello si áncora, le condizioni necessarie affinché possa funzionare» (*I rapporti di potere passano all'interno dei corpi*, 1977, in *Dits et écrits*)

«Onnipresenza del potere: non perché avrebbe il privilegio di raggruppare tutto sotto la sua invincibile unità, ma perché si produce in ogni istante, in ogni punto, o piuttosto in ogni relazione fra un punto e un altro. **Il potere è dappertutto**: non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove» (*La volontà di sapere*, p. 112)

«Non voglio dire che lo **Stato** non sia importante; quel che voglio dire è che i rapporti di potere e di conseguenza l'analisi che se ne deve fare deve andare al di là del quadro dello Stato. Deve farlo in due sensi: innanzitutto perché lo Stato, anche colla sua onnipotenza, anche con i suoi apparati, è ben lungi dal ricoprire tutto il campo reale dei rapporti di potere; e poi perché lo Stato non può funzionare che sulla base di **relazioni di potere preesistenti**. Lo Stato è sovrastrutturale in rapporto a tutta una serie di reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche, ecc. (...) Questo **metapotere con funzioni di interdizione** non può realmente aver presa e non può reggersi che nella misura in cui si radica in tutta una serie di rapporti di potere che sono molteplici, indefiniti, e che sono la base necessaria di queste grandi forme di **potere negativo**» (*Microfica del potere*, 1971, p. 16).

Il potere è genericamente **sociale**. È un fattore impersonale, onnipresente e che opera mediante meccanismi anonimi in ogni maglia del terreno sociale.

Altrimenti detto, il potere è l'insieme dei **rapporti di forza diffusi localmente** →
MICROFISICA E NON MACROFISICA DEL
POTERE

Legame inscindibile SAPERE-POTERE → L'esercizio del potere genera nuove forme di sapere, e il sapere porta sempre con sé effetti di potere

SOCIETA' DISCIPLINARE

La **disciplina** è ciò che salda in un cerchio magico **sapere, potere e discorso**, “il canone fondamentale di trasformazione del potere in sapere e del sapere in potere” (S. Natoli)

DISPOSITIVI DI POTERE

Strategie di controllo e soggiogamento molteplici e diffuse

RESISTENZE AL POTERE sempre plurali, parziali, mobili e cangianti, limitate cioè a questo o quel momento, a questo o quel contesto

“Là dove c’è potere c’è resistenza e [...] tuttavia, o piuttosto proprio per questo, essa non è mai in posizione di esteriorità rispetto al potere. Bisogna dire che si è necessariamente ‘dentro’ il potere, che non gli si ‘sfugge’, che non c’è, rispetto ad esso, un’esteriorità assoluta, perché si sarebbe immancabilmente soggetti alla legge? O che, se la storia è l’astuzia della ragione, il potere sarebbe a sua volta l’astuzia della storia - ciò che vince sempre? Vorrebbe dire misconoscere il carattere strettamente relazionale dei rapporti di potere. Essi non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza, i quali svolgono, nelle relazioni di potere, il ruolo di avversario, di bersaglio, di appoggio, di sporgenza per una presa. Questi punti di resistenza sono presenti dappertutto nella trama di potere”

(La volontà di sapere, pp. 84-85)

Radici della nozione di “governamentalità”,
che troveranno ulteriore conferma in *Bisogna
difendere la società* (sempre del 1976), e si
fonderanno poi con le nozioni di “biopotere”
e “biopolitica”

→ Esito finale = Riflessioni su neoliberalismo
e tema della “razionalità di governo”

3. *Corsi al Collège de France 1977-78 e 1978-79*

GOVERNAMENTALITA'

Dal “diritto di far morire o lasciar vivere” i propri sudditi a quello di “far vivere o lasciar morire”, all’interno di una visione della politica come “un affare da ovile” (Lezione dell’8 febbraio 1978, in *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*) → NELLA PAGINA ON LINE

Quell’insieme di **tecniche di governo** che storicamente sottendono alla formazione dello Stato moderno, colta a partire dal XVIII secolo

BIOPOTERE E BIOPOLITICA

Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)

I meccanismi di controllo del biopotere si esercitano attraverso i processi della sessualità, la nascita, la mortalità, la salute, la longevità:

“Questo bio-potere è stato, senza dubbio, uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo; questo non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici” (*La volontà di sapere*, p. 124)

E ancora,

«(È quel) regime di potere che ha nella **popolazione** il bersaglio principale, nell'**economia politica** la forma privilegiata di sapere, nei **dispositivi di sicurezza** lo strumento tecnico essenziale».

Aggancio al **potere pastorale** di matrice ebraica, transitato attraverso il Cristianesimo nella cultura occidentale → Dalla sovranità al governo

Il potere del pastore:

- a) Non si esercita su un territorio ma su una popolazione – «sul gregge che si sposta da un luogo all'altro» (Lezione dell'8 febbraio 1978, p. 100)
- b) È un potere universale benefico o potere-dovere di salvaguardia, nel senso di essere «interamente caratterizzato dalla sua capacità di fare del bene (...) perché l'obiettivo essenziale del potere pastorale è la salvezza del gregge. (...) Il potere pastorale si manifesta inizialmente attraverso lo zelo, la devozione, l'infinita sollecitudine. (...) Il pastore è colui che veglia. 'Veglia' nel senso della sorveglianza su chi può farsi male, ma soprattutto della vigilanza rispetto a tutte le possibili sventure» (ivi, pp. 101-102)
- c) È un potere individualizzante. Infatti «(...) è vero che il pastore dirige tutto il gregge, ma può farlo solo a condizione che nessuna pecora sfugga al suo controllo. (...) il pastore deve avere l'occhio su tutti e su ciascuno, *omnes et singulatim*» (ivi, pp. 102-103)

In sintesi,

«(...) l'idea del potere pastorale è l'idea di un potere che si esercita su una molteplicità più che su un territorio. È un potere che guida verso un fine e agisce da intermediario rispetto a questo fine. È pertanto finalizzato a quelli su cui si esercita, non a unità superiori come la città, il territorio, lo stato, il sovrano (...). È un potere, inoltre, che si indirizza a tutti e a ognuno nella loro paradossale equivalenza» (ivi, p. 103)

Conclusioni:

«(...) l'uomo occidentale ha appreso nel corso dei millenni a considerarsi una pecora tra le pecore. Per millenni, ha imparato a chiedere la salvezza a un pastore che si sacrifica per lui. La forma di potere più strana e caratteristica dell'Occidente, che ha goduto della fortuna più ampia e duratura, non credo sia nata nelle steppe o nelle città; non è nata con l'uomo di natura, né con i primi imperi. Questa forma di potere (...) è nata o almeno si è modellata sulla funzione del pastore, e su una politica considerata un affare da ovile» (ivi, p. 104)

Governance

“(...) insieme dei princìpi, dei modi, delle procedure per la gestione e il governo di società, enti, istituzioni, o fenomeni complessi, dalle rilevanti ricadute sociali” → es. Governance globale

https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/parole/governance.html

Dall'ordine del discorso al discorso coloniale

Centrale il contributo di E. Said (*Orientalismo*, 1978) a partire dal quale gli studi postcoloniali avvieranno lo sforzo di

“(...) rileggere criticamente il progetto coloniale dell'Occidente (colonialismo = veicolo privilegiato della modernità) indagandone non soltanto i risvolti storico-concreti, ma anche gli **effetti** per così dire **epistemici**, ovvero sulla struttura dei saperi e dei concetti attraverso cui l'“universalismo” occidentale si è confrontato con il tema della differenza storico-culturale” (Mezzadra, *La condizione postcoloniale*, pp. 40-41)

Edward Said
(1935-2003)

Orientalismo

Richiamandosi espressamente, tra gli altri, al Michel Foucault de *Le parole e le cose*, Said afferma:

“Tenterò (...) di mostrare come l’orientalismo abbia spesso preso a prestito, subendone l’influenza, idee e dottrine ‘forti’ della cultura e della società a esso contemporanee. Vi furono (e vi sono) in tal modo un Oriente filologico, un Oriente psicoanalitico, un Oriente spengleriano, un Oriente darwiniano, un Oriente razzista e così via. Qualcosa come un Oriente oggettivo, in sé e per sé, non è mai esistito, così come non è mai esistito un orientalismo puramente scientifico e poetico, del tutto innocente e disinteressato. (...) prenderò in esame non solo testi teorici ed eruditi, ma anche opere letterarie, trattati politici, testi giornalistici, diari di viaggio, studi filologici e religiosi. (...) la mia **ibrida prospettiva** vuole essere **storica** e ‘**antropologica**’” (E. Said, *Orientalismo*, 1978; trad. it. 2001, p. 31)

In generale, si tratta di uno studio sulla relazione culturale Occidente-Oriente a partire dalla strettissima relazione tra sapere e potere, e quindi tra cultura e imperialismo.

“Io penso (...) che l’interesse europeo e poi nordamericano per l’Oriente abbia avuto forti tratti politici (...), ma che la fonte ultima di tale interesse sia stata culturale; e che proprio la cultura, interagendo costantemente con forti motivazioni politiche, economiche e militari, abbia permesso il cristallizzarsi dell’Oriente come variegato e complesso oggetto di conoscenza, entro il **campo del sapere** che chiamo **orientalismo**. L’orientalismo, quindi, non è soltanto un fatto politico riflesso passivamente dalla cultura o dalle istituzioni, né è l’insieme dei testi scritti sull’Oriente, e non è nemmeno il frutto di un preordinato disegno imperialista ‘occidentale’, destinato a giustificare la colonizzazione del mondo ‘orientale’. È invece **il distribuirsi di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi** poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici; ...

... ed è l'*elaborazione* non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di 'interessi' che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere. (...) Soprattutto, **l'orientalismo è un discorso** che in nessun modo può essere considerato la mera traduzione di una rozza politica di forza, ma si è costituito in presenza di un confronto impari con varie **forme di potere**: potere politico, rappresentato nella forma più pura da istituzioni coloniali e imperiali; potere intellettuale, per esempio istituti di ricerca e patrimoni di conoscenze in campi quali la linguistica comparata, l'anatomia e le scienze politiche; potere culturale, sotto forma di ortodossie e canoni di gusto, sistemi di valori e stili di pensiero; potere morale, costituito da nozioni generali su ciò che 'noi' possiamo fare e capire, e 'gli altri' non riescono a fare o capire, quanto 'noi'. Infine (...) l'orientalismo rappresenta una parte cospicua della cultura moderna, e in quanto tale, nel suo significato e nelle sue conseguenze, riguarda il 'nostro' mondo ancor più di quanto riguardi l'Oriente" (ivi, pp. 21-22)

Scrivi Said più avanti:

“(…) un testo che voglia contenere informazioni su qualcosa di reale (…) non passerà di moda tanto presto. Viene ritenuto utile e ben documentato, corroborato da altri testi e dalla viva esperienza di parecchi osservatori. L’autorità di accademici, istituzioni e persino governi può dargli appoggio, circondandolo di un prestigio ancora maggiore di quello che la sua efficacia pratica gli garantisce. Soprattutto, un tale testo può **creare** non solo la conoscenza ma anche la realtà effettiva di ciò che descrive. Nel tempo, conoscenza e realtà producono una **tradizione**, o ciò che Michel Foucault chiama un ‘**discorso**’, il cui peso e la cui concreta esistenza (…) sono la vera fonte dei testi che da essa traggono spunto” (pp. 98-99)

E altrove:

“(…) mi sono proposto di contribuire alla comprensione non tanto della politica occidentale nei confronti dei paesi non occidentali, quanto della **forza del discorso culturale dell’Occidente**, una forza troppo spesso sottovalutata considerandola puramente decorativa o ‘sovrastrutturale’ (ivi, p. 33)

In realtà, la conoscenza da una posizione di forza (“la forza di una cultura”) – e il dominio coloniale è la forma storica di tale posizione – **crea** sempre il proprio oggetto, conferendogli una certa **identità**.



Costruzione di una particolare **tipologia d'uomo** (*homo sinicus, arabicus, aegypticus, africanus* vs. l'uomo senza aggettivi, normale che, a ben vedere, è sempre quello europeo).

Lord Cromer (rappresentante dell'Inghilterra in Egitto tra il 1882 e il 1907)

“L'europeo è un ragionatore lucido, le sue descrizioni dei fatti sono prive di ambiguità; egli è spontaneamente logico, anche quando non ha nozioni di logica formale. (...) Benché gli arabi dell'antichità abbiano padroneggiato la dialettica con discreta abilità, i loro discendenti paiono curiosamente carenti di facoltà logica” (*Modern Egypt*, cap. 34, in *Orientalismo*, p. 44)

Polarizzazione dell'esperienza

“Quando categorie come quella di ‘occidentale’ e ‘orientale’ sono nello stesso tempo il punto di partenza e quello di arrivo di analisi, ricerche, indirizzi politici (...) la conseguenza è di solito una **polarizzazione dell'esperienza** – ciò che è occidentale diventa ancor più occidentale, ciò che è orientale ancor più orientale -, ed è reso più difficile l'incontro umano tra differenti culture, tradizioni e sistemi sociali” (ivi, p. 52)

Monito a “salvare la propria umanità dalle conseguenze”, evitando l'ostilità implicita in tale polarizzazione.

Il governo della colonia

Sempre Cromer sulla conoscenza degli uomini, “ma dal punto di vista dell’**arte di governarli**” (ivi, p. 51)

“Se, come sosteneva Cromer, la logica è qualcosa ‘la cui esistenza l’orientale è incline a ignorare completamente’, il miglior modo per governare su di lui non è imporgli modi di vita ultrascientifici o costringerlo con la forza ad accettare la logica, ma comprendere i suoi limiti e ‘sforzarsi di trovare, venendo incontro alle aspirazioni della **razza sottoposta**, le basi di un legame più fruttuoso e anche, è lecito sperare, più robusto, tra governanti e governati’. (...) si intravede il potere dell’impero, più efficace per la sua raffinata benevolenza e moderazione che per i soldati, gli impopolari esattori d’imposte e l’uso eccessivo della forza” (ivi, p. 43)

“(È) essenziale che su ogni specifica questione si decida soprattutto in base a quanto, alla luce dell’esperienza e delle **conoscenze occidentali** temperate da considerazioni locali, possiamo onestamente giudicare **utile alla razza sottoposta**, senza tener conto di reali o supposti vantaggi per l’Inghilterra come nazione (...). Se la nazione britannica nel suo insieme saprà tenere sempre presente questo principio, e insistere senza cedimenti nella sua applicazione, anche se non potremo mai suscitare un vero patriottismo – come quello fondato sull’affinità razziale o sulla comunanza della lingua – riusciremo almeno a mantenere una specie di **alleanza cosmopolita**, nutrita dal rispetto per il nostro superiore talento e per la condotta disinteressata, e dalla gratitudine per i vantaggi presenti e per quelli a venire” (*Ibidem*)



ESITO PARADOSSALE DI UN ‘AMPIO COSMOPOLITISMO’

La critica post e decoloniale

Il colonialismo è storicamente concluso, ma i suoi effetti materiali, epistemici e simbolico-discorsivi attraversano ancora nel presente le relazioni sociali globali

Dagli *English Studies*, con la loro branca specifica delle cosiddette 'Literatures of Commonwealth' (= produzione letteraria in inglese di autori non inglesi) autonomizzatasi sempre più negli anni Sessanta del Novecento, fino al suo superamento con le 'New Literatures' (o 'World Literatures' o 'Third World Literatures').

Ultimo esito di questo processo, il passaggio degli anni Ottanta del Novecento alle 'Postcolonial Literatures' (dietro il sentimento di delusione e disillusione per il fallimento della modernizzazione dei paesi decolonializzati).

Intreccio di passato e presente globale

“Quello che (il termine polisenso ‘postcoloniale’) *potrebbe* aiutarci a fare è descrivere o caratterizzare lo spostamento verificatosi nelle relazioni globali che contrassegna la transizione (necessariamente non uniforme) dall’età dell’Impero al momento della post-indipendenza o post-colonizzazione. Inoltre potrebbe aiutarci (...) a identificare le nuove relazioni e disposizioni di potere che stanno emergendo nella congiuntura presente (...). Esso si riferisce a un **generale processo di decolonizzazione** che, come la stessa colonizzazione, ha segnato le società colonizzatrici altrettanto profondamente di quelle colonizzate” (Stuart Hall – Scuola di Birmingham dei *Cultural Studies* ed esponente dei *Migration Studies* –, *When Was The Postcolonial...*, 1996, p. 301)

Universalismo e differenze

“Il colonialismo tentò di inserire il colonizzato nel ‘tempo vuoto ed omogeneo’ della modernità globale, senza (riuscire a) cancellare le profonde differenze o disgiunture di tempo, luogo e tradizione (insomma, la storia)” (S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, 2006, p. 283)

TEMI CRUCIALI:

- a) Storia e sguardo coloniale
- b) Diaspora e migrazioni

a) Critica all'identificazione di **storia europea** e **storia universale** (= stadialità della storia)

Dal rapporto tra “storia 1” e “storia 2” discende che “l'universale (storia 1) può esistere solo come casella vuota, che viene continuamente usurpata da un particolare storico (storia 2) che tenta di proporsi come universale” (D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, 2004 – ed. or. 2000 – p. 101)

Da ciò la necessità di restituire lo sguardo:

“(...) per quanto riguarda il discorso accademico della storia – vale a dire la ‘storia’ come discorso prodotto all'interno del contesto istituzionale dell'Università – l'‘Europa’ rimane il soggetto teorico sovrano di tutte le storie – incluse quelle che chiamiamo ‘indiana’, ‘cinese’, ‘keniota’ e così via. Gli storici del Terzo mondo sentono il bisogno di fare riferimento a opere della storia europea; gli storici europei non sentono alcun bisogno di contraccambiare. (...) il paradosso quotidiano delle scienze sociali del Terzo mondo è che *noi* troviamo utili queste storie per comprendere le nostre società nonostante l'ignoranza nei ‘nostri confronti’ che le caratterizza. Cosa ha permesso ai saggi europei della modernità di sviluppare tale forma di chiaroveggenza a proposito di società che ignoravano dal punto di vista empirico? Perché non possiamo, anche questa volta, **restituire lo sguardo?**” (*ibidem*)

b) Il migrare nel tempo presente chiamato in causa con tutte le sue implicazioni esistenziali, prima ancora che economiche o politiche.

“(…) i cosmopoliti di oggi sono spesso le vittime (o i critici) della modernità (e non i loro cantori) come pure (vittime e critici) del dispiegamento della logica (...) dello Stato nazione, vale a dire **soggetti e culture subalterne**, dimenticati dalla mobilità del capitalismo e spogliati del beneficio degli automatismi rassicuranti dell'appartenenza nazionale” (M. Mellino, *La critica postcoloniale*, 2021)

Nozione di **soggetti subalterni o diasporici** → rifugiati, profughi, migranti, esuli, espatriati

SUBALTERN STUDIES

Progetto collettivo avviato fin dal 1982 con il 'Manifesto programmatico' a firma di Ramachandra Guha, storico delle rivolte contadine tra il XVIII e il XIX secolo; e culminato negli omonimi undici volumi usciti fra il 1982 e il 2000. Alla base c'è lo sforzo di costruire una storiografia del nazionalismo indiano fondata sulla nozione di 'subalternità' e che vede nel dominio coloniale un esempio di "dominio senza egemonia" (Guha)

I femminismi postcoloniali considerano il colonialismo responsabile – come ha scritto Ania Loomba – di aver «[...] eroso molte culture matrilineari o senza pregiudizi nei confronti delle donne [e di aver] intensificato [non solo, direttamente] la subordinazione femminile [...] [ma anche, indirettamente] le relazioni patriarcali» già presenti nei territori colonizzati.

Il tema collegato è quello della “**doppia colonizzazione**” e del “**doppio patriarcato**”, che sono ad esempio al centro degli studi sulla pratica induista del *sati* all’interno della dominazione coloniale britannica dell’India, indagata da Spivak (A. Loomba, *Colonialism/postcolonialism* 1998; trad. it. *Colonialismo, postcolonialismo* 2000, pp. 167-168).

Svolta nella nozione gramsciana di
subalternità, a partire dal V volume dei
Subaltern Studies nel 1987

Sul piano concettuale, contro le opposte visioni di

(1) un'umanità omogenea e data una volta per tutte, in grado di trascendere il sesso

(2) un 'femminile' unico e stereotipato,

il passaggio obbligato è attraverso il panorama femminista postcoloniale e decoloniale:

a) Spivak → donne subalterne e sviluppo globale

b) Mohanty → “donna del Terzo mondo”

c) Vergès → femminismo decoloniale vs. femminismo 'civilizzazionale' (→ dalla colonizzazione chiamata a civilizzare i popoli 'altri')

Gayatri Chakravorty Spivak

Prospettiva decostruttivista-marxista

(MARX CHE INCONTRA DERRIDA)

In uno scritto del 1985, che qualcuno ha detto essere il suo saggio più famoso, più malinteso, ma anche più citato, *Can the Subaltern Speak?*, scritto in polemica con il gruppo dei Subaltern Studies ma anche con alcuni filosofi post-strutturalisti e post-umanisti (Foucault e Deleuze), la studiosa – bengalese di nascita ma americana di adozione – si domanda se la *donna subalterna* possa parlare ed essere ascoltata o se c'è sempre qualcuno che lo fa al suo posto e che la rappresenta in modo distorto.

Nell'India coloniale, ad esempio, gli inglesi, nel dichiarare illegale la pratica indù del *sati* – ‘la brava moglie’ – (1829), si assunsero il compito di parlare per la donna nativa oppressa dal patriarcato locale. In questo modo autolegittimarono se stessi come liberatori e l'imperialismo come missione civilizzatrice. Essi attribuirono alla *donna subalterna* una voce non libera e tale da richiedere la propria liberazione all'uomo bianco, all'imperialismo inglese. Dall'altra parte però c'era un altro patriarcato, quello locale: c'era il maschio nativo pronto a sostenere che la vedova fosse ben felice di salire sul rogo con il cadavere del marito.

Per Spivak né l'una né l'altra versione rappresentano la “vera” voce della *donna subalterna*; in ambedue i discorsi la sua voce è *ventriloquizzata*, e la sua posizione serve solo a rinforzare il prestigio dell'intellettuale-interprete-benevolente della funzione subalterna. Oppure serve a rinforzare i valori laici e talvolta nazionalistici del Paese ex-colonizzatore (si pensi alla Francia nei suoi rapporti con l'Algeria, e più tardi attraversata dalla polemica sul velo).

Sul «gioco dei patriarcati simmetrici»:

«(...) mettere al centro l'Occidente – o un personaggio comunque occidentale, in questo caso la femminista – che si autocostruisce come soggetto di conoscenza, salvezza, aiuto, proprio perché ha costruito l'Altra come oggetto della sua illuminata compassione. Rappresentare l'Altra, dall'altra parte del mondo, come una sorella svantaggiata serve a farci sentire soggetti liberati, a rimandarci un'immagine di noi stesse ingrandita. È così che si diventa soggetti, in senso maschile, costruendosi un oggetto, un Altro inferiore. (...) La rappresentazione delle donne occidentali come protagoniste illuminate, che avviarono la missione di alleviare le sofferenze patriarcali delle donne coloniali, fu fondamentale per la concessione dei diritti politici e di una soggettività politica femminile. (...) I processi di esclusione dal corpo politico imposti dal “contratto sessuale” sono (dunque) attraversati da un “contratto razziale” sessuato» (A. Pirri, ne «Il Manifesto», giugno 2004).

Nell'opera tradotta in italiano come *Critica della ragione postcoloniale* (1999; trad. it. 2004), Spivak dirà:

«[...] quel che mi interessa è il fatto che la protezione della donna [oggi la 'donna del Terzo mondo', a seguire ampiamente tematizzata da Mohanty] diventi un significante per l'istituzione di una *buona società* (oggi un buon pianeta)» [...] Tra il **patriarcato** e **l'imperialismo** [...] la figura della donna scompare non in una pristina nullità, bensì in un violento andirivieni che è la figura dislocata della "donna del Terzo mondo", intrappolata tra la tradizione e la modernizzazione, tra il culturalismo e lo sviluppo (pp. 299 e 314)

'DONNE IN SVILUPPO' E, INFINE, **'GENERE E SVILUPPO'** (p. 215)
→ es. il volantino della Banca Mondiale dove una donna bianca in elmetto da lavoro indica la strada ad una donna araba in vestito etnico (Banca Mondiale e «grande narrazione dello sviluppo» (p. 381)

Sul pensiero femminista

Spivak rileva il pericolo di inquietanti connessioni tra **femminismo** e **imperialismo**, con l'indubbia affermazione del **patriarcato in una versione postmoderna**. Rifiutando come irrealistica l'immagine rassicurante di una *società civile internazionale* e di ogni possibile *sorellanza globale* tra le donne dei Paesi occidentali ex-colonizzatori e quelle dei Paesi usciti a fatica dalla colonizzazione, ma che versano in condizioni di fatto neocoloniali (sul piano materiale o epistemologico – si allude qui ad una vera e propria *violenza epistemologica*), l'autrice esorta ad adottare uno sguardo che non ingessi l'altro (anche femminile) in un'etnicità statica.

Sull'esempio di Jacques Derrida, Spivak inizia a decostruire le narrazioni dei maestri, le *master narratives*, che non vanno demonizzate, ma che, se non decostruite, rischiano di prendere il sopravvento e apparirci come se fossero vere, così come le parole di cui le narrazioni si servono, le *masterwords*, le parole dei maestri.

Anche la parola “donna”, come altre parole, spinge a creare grandi narrazioni, dice Spivak, ma queste non hanno un senso letterale, perché non esiste una sola donna su cui costruire ideali aventi pretese universali, come ha fatto il marxismo o lo stesso femminismo occidentale. Occorre invece “situarsi”, cioè non candidarsi all'universalità e cioè all'essenza, e **decostruire le universalizzazioni**, non rinunciando tuttavia a quel che Spivak chiama *strategic essentialism*.

→ Si tratta dell'uso della «forza critica dell'anti-umanesimo che comporta la messa in gioco dei propri privilegi, attraverso la decostruzione, anche se [dell'umanesimo si] condivid[e] il paradosso costitutivo: che il momento dell'essenzializzazione, oggetto d[i] critica è irriducibile» (Subaltern Studies: *decostruire la storiografia*, in R. GUHA-G.C. SPIVAK (eds.), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo* 1988, Verona 2002, pp. 103-143).

Spivak suggerisce di disimparare i propri privilegi perché sono una perdita. Impediscono di vedere, capire e comunicare con chi è diverso da noi; attribuiamo all'Altro degli stereotipi, lo interpretiamo attraverso dei pregiudizi e, di fatto, chiudiamo la nostra mente, la nostra possibilità di comunicazione, apprendimento, scambio e relazione; ecco che il privilegio – in questo caso quello di appartenere alla “razza” bianca – si trasforma in una impossibilità, in una incapacità. Eliminarlo ci permette di vedere l'Altra, dall'altra parte del mondo, non più come “specchio per ingrandire la nostra immagine”, ma come partner con cui avere una “relazione etica” che ci permetterà di concepire la nostra propria identità e quella dell'Altra disgiuntamente e non più l'una costruita in opposizione all'altra.

TALPADE MOHANTY

Sotto gli occhi dell'occidente: saperi femministi e discorsi coloniali 1984, trad. it. 2000; *Femminismo senza frontiere* 2003, trad. it. 2012

Le due tendenze interne al femminismo bianco occidentale:

1. Produrre prima, e rappresentare poi una «donna media del terzo mondo» (*average third world woman*) che è figura monolitica di vittimizzazione e destinataria privilegiata di interventi salvifici esterni, ricavando poi da tale rappresentazione l'idea di «Differenza del Terzo Mondo».
2. Definire e giudicare le vite delle «altre» non occidentali attraverso il «metro» o «referente implicito» della vita delle donne occidentali di classe media, incarnazione perfetta dell'emancipazione femminile compiuta, e compiuta a vari livelli, attraverso la mobilitazione sociale, la militanza politica o la lotta per i diritti (in particolare, ma non solo, il diritto al lavoro).

L'impietoso ritratto dell'*avarage third world woman*

“[essa] conduce un’esistenza fondamentalemente monca, condizionata com’è dal suo appartenere al genere femminile (vale a dire: sessualmente non libera) e dal fatto di essere del «terzo mondo» (cioè: ignorante, povera, non istruita, legata alla tradizione, casalinga, dedita alla famiglia, vittimizzata, ecc.). Vorrei sottolineare come tutto ciò sia in contrasto con (l’implicita) rappresentazione che le donne occidentali danno di sé come donne istruite, moderne, che hanno il controllo sui loro corpi e sulla loro sessualità e che possiedono la libertà di prendere autonome decisioni” (*Sotto gli occhi dell’occidente*, p. 361).

Ipervittimizzazione della donna ‘altra’

Iperqualificata in chiave vittimistica, la donna del terzo mondo riorienta in senso postcoloniale la dottrina della differenza sessuale o di genere. Del resto,

“[...] mentre la categoria della ‘donna oppressa’ scaturisce unicamente dall’enfasi sulla differenza di genere, la categoria della ‘donna oppressa del terzo mondo’ possiede un attributo aggiuntivo – la ‘differenza del terzo mondo!’. [...] Quando la categoria delle ‘donne oppresse sessualmente’ viene collocata all’interno di particolari sistemi del terzo mondo definiti secondo parametri fissati da criteri eurocentrici, le donne del terzo mondo non soltanto sono definite in base a una visione antecedente al loro ingresso nella vita sociale ma, giacché non vengono individuati **i nessi esistenti fra i mutamenti di potere all’interno del primo mondo e quelli del terzo** (ad es. il contesto capitalista), si rinforza l’idea che nel terzo mondo non ci si è evoluti nella stessa misura dell’occidente”.

(Stefania De Petris “Tra ‘agency’ e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale”, in *Studi culturali*, n. 2, 2005, pp. 365–366).

Femminismo senza frontiere (ancora Mohanty)

Riferimento alle «**donne lavoratrici del Mondo dei Due-Terzi**», nei paesi che furono colonie non meno che nelle metropoli occidentali.

La categoria di «**lavoro femminile**» (saggio all'interno della raccolta, *Lavoratrici e politica della solidarietà*) proposta da Mohanty non riguarda tanto (o soltanto) «il lavoro svolto dalle donne», quanto piuttosto la «costruzione ideologica di determinati lavori e mansioni come 'appropriati' alla femminilità, alla domesticità, all'(etero)sessualità – che qui non si riferisce all'orientamento sessuale ma alla definizione delle donne come madri, mogli, figlie o sorelle di un uomo – e a certe determinazioni stereotipate della differenza razziale e culturale».

“Alla luce di questo problema comune, la storia delle merlettaie del Narsapur e quella delle operaie migranti della Silicon Valley o dell’industria tessile inglese possono essere lette all’interno di una «**continuità strategica**» che non sacrifica le loro differenze specifiche, ma anzi ne viene rafforzata. Sono le pratiche di segregazione sessuale legate ai regimi di casta che consentono di estrarre profitto dal lavoro che le ricamatrici svolgono per il mercato transnazionale. Sono logiche sessualizzate (e razzializzate) quelle che relegano il lavoro produttivo a un’attività secondaria per le donne e legittimano la riduzione dei salari delle migranti messicane in California. È l’identificazione delle donne come madri, mogli e sorelle che permette di trattare il loro lavoro di tessitura come una naturale continuazione dei ruoli familiari cui sono ‘destinate’, privandolo di qualunque significato in termini di autonomia”.

(Paola Rudan, *Il margine che sta al centro*, <http://www.conneessioniprecarie.org/2012/08/25/il-margine-che-sta-al-centro-chandra-talpade-mohanty-e-il-femminismo-senza-frontiere/>)

La prospettiva «decoloniale»

Alla base c'è la *filosofia de la liberación* di Dussel

«La categoria di 'decoloniale' è associata a nomi come quelli di Anibal Quijano, Walter Mignolo, Ramon Grossfogue, Nelson Maldonado Torres, Arturo Escobar e soprattutto Enrique Dussel. (...) Il movimento decoloniale nacque da un convegno svoltosi all'Università di Caracas nel 1998 a cui parteciparono molti degli intellettuali prima citati e che mise a capo l'oramai noto progetto multidisciplinare di ricerca 'modernidad/colonialidad'» (M. Mellino, 2013, <https://ilmanifesto.it/lo-spettro-vagante-delloccidentalismo/>).

«Al centro c'è la **colonialità** (termine di Quijano) del 'macro soggetto storico metafisico', l'Europa: un'**ego-teo-logia** (nella definizione di Dussel) nata nella Grecia antica e che si è arrogata sin dall'inizio il diritto di autorappresentarsi come vero 'universale'».

→ Dussel (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1973) → 'Ego conquisto' criticato attraverso l'"ego cogito":

«(...) Un diritto divenuto sempre di più non solo violenza materiale, ma anche epistemica, nel senso che la storia della filosofia mostra una quasi totale complicità con il dominio coloniale occidentale. È in questo senso (...) che gli autori decoloniali ci chiedono di parlare di 'geopolitica della conoscenza'» (*ibidem*) → APPROCCIO CULTURALISTA À LA SAID

«(tuttavia), a differenza di Said, i ‘decoloniali’ non solo si concentrano su una diversa regione geografica (l’America Latina), ma cercano di tenere più in considerazione l’emergere del moderno sistema-mondo economico nella costituzione del dispositivo coloniale del soggetto occidentale moderno e, soprattutto, prendono come proprio punto di partenza le principali voci della *resistenza indigena* alla colonizzazione» (*ibidem*)

Genealogia «decoloniale» della modernità europea

Da Francisco de Miranda a Francisco Bilbao, Guamàm Poma de Ayala fino a Césaire, Fanon e al marxismo indigenista di Josè Carlos Mariategui

CAPITALISMO “GORE” E FEMMINISMO CIVILIZZAZIONALE

Françoise Vergès

Il capitalismo 'gore' → concetto ripreso dalla femminista messicana Sayak Valencia (Vergès, *De la violence coloniale dans l'espace public*, 2021) e quella che altrove Judith Butler ha definito "strumentalizzazione degli esseri umani come forza lavoro usa-e-getta".

(J. Butler, A. Athanasiou, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*, 2019, p. 133)

"Siamo ancora nella piantagione"

(Intervista a Vergès, in "Jacobin/Italia", inverno 2021)



2023 ed. italiana

A proposito del femminismo *mainstream*, bianco europeo (Vergès, Intervista cit.):

“Nonostante sia stato scosso dal femminismo nero, musulmano, queer, il femminismo (bianco europeo) oggi è molto potente a livello statale e delle organizzazioni internazionali. (...) oggi va di moda esserlo (femministe/femministi) e la questione delle donne è parte centrale della manipolazione degli Stati e di ciò che significa essere cittadini. Così in Europa il femminismo che ho chiamato *civilizzazionale* è di Stato ed esprime l’idea che il femminismo sia di tutti, anche dell’estrema destra (cfr. Sara Farris, *Femonazionalismo*, 2019)”.

Ania Lomba, *Colonialismo e
postcolonialismo*, 2000:

pp. 5-69

pp. 138-153

pp. 210-238

pp. 246-249