

## Da Spinoza a Gramsci. La formazione filosofica e politica di A. Tosei<sup>1</sup>

Intervista a cura di Gianfranco Rebutini - parte prima<sup>2</sup>

*In this interview, André Tosei recalls the most important phases of his scientific commitment. He focuses on the different aspects of his theoretical experiences: the left-wing Catholicism, his meeting with Althusser (who shows him the analytical path from Spinoza to Marx), his discovery of Gramsci's role in the Marxist historicism. Tosei emphasizes the differences between Althusser and Gramsci, recognizing the Italian Marxist – an author not sufficiently studied in France – a point of reference for the elaboration of a critical analysis of the structure of the contemporary capitalism. Of course, according to Tosei, such an appreciation of Gramsci's work should not exclude critical evaluations of his contribution.*

*Keywords: Marx, Historical materialism, Spinoza, Althusser, Gramsci, Religion, Hegemony, Languages and practices of the resilience.*

1. *D. Professor Tosei, oggi Lei è uno dei filosofi marxisti francesi più produttivi e impegnati. Ma non è sempre stato marxista e il suo impegno politico e intellettuale, all'inizio, si collocava nel segno del cristianesimo di sinistra. Può ritornare sul suo percorso e in particolare sull'importanza della religione per il suo impegno?*

R. La religione – più precisamente il cattolicesimo di sinistra – è stata per me un linguaggio e una pratica costitutiva di senso e di orientamento prima della filosofia, della quale temevo l'astrazione e l'allontanamento dalla dimensione esistenziale. La filosofia mi sembrava abbandonare spesso il reale al dominio di speculazioni interessanti ma separate. È vero che dal profondo della mia provincia incolta, in quegli anni di formazione (1951-1961) io non avevo avuto accesso al meglio della filosofia dell'epoca. Nizza, con la sua direzione politica localista e affarista, con il suo turismo, la sua indifferenza nei riguardi della cultura, la sua irriducibile vocazione storica di destra e di estrema destra, non brillava né per la preoccupazione per lo spirito né per

---

<sup>1</sup> Traduzione di Simona Pisanelli.

<sup>2</sup> L'intervista è stata fatta il 30 maggio 2016 e pubblicata sulla rivista "Période" (<http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosei/>).

La seconda parte verrà pubblicata nel numero 1/2018 (IV) di "Materialismo Storico", prevedibilmente nel prossimo luglio.

l'accoglienza dei più poveri; la sua luce in queste questioni è stata piuttosto un lumicino.

Tuttavia la filosofia, conosciuta attraverso il mio professore delle scuole superiori – Henri Passeron, logico competente, difensore precoce della filosofia analitica in Francia, colto ed eccellente pedagogo – fu il razionalismo rigoroso e dotto di un pensatore oggi dimenticato, Léon Brunschwig. Questo filosofo sviluppava una concezione autenticamente laica dello spirito – come testimonia il suo studio allora classico su *Spinoza e i suoi contemporanei* –, ma mi sembrava mancare del senso del dramma storico. La sua rappresentazione delle scienze, ricca di grandi conoscenze, aveva poi un carattere autoreferenziale e teleologico che amputava le pratiche scientifiche del loro interesse per l'uomo e della loro iscrizione nel sociale. Con Diderot e Rousseau, con Kant, ho scoperto in seguito che il legame critico della filosofia con le scienze è inseparabile da una cultura della città e dell'emancipazione attiva. Questo insegnamento nizzardo non riecheggiava i grandi dibattiti che negli anni Sessanta caratterizzavano il pensiero francese: l'esistenzialismo di Sartre, la fenomenologia di Merleau-Ponty, le questioni poste in misura minore dal "marxismo" del Pcf, che per la sua proposta comunista era la sola forza d'opposizione credibile all'epoca a Nizza e in Francia, l'emergere delle scienze sociali con lo strutturalismo di Lévi Strauss e la psicoanalisi in versione Lacan. Questo insegnamento si riassume nell'apprendimento di tre filosofi della tradizione accademica: Platone, Descartes e Kant. Aristotele, Leibniz, Hegel, non erano per me che dei nomi. Henri Passeron manteneva con coraggio una posizione politica progressista, anticlericale e umanista, che lo portava a essere detestato e calunniato dall'intelligentsija locale, conservatrice e odiosa. Il cappellano del liceo diceva con freddezza che si trattava di uno spirito diabolico... Di ritorno dai campi di prigionia, difensore del programma del Consiglio nazionale della Resistenza, antistalinista, militante repubblicano anticoloniale, sul piano etico e politico Passeron ha avuto un ruolo incontestabile nel risvegliare le coscienze. I suoi riferimenti erano più la teoria della giustizia di Proudhon che Marx e facevano nascere in me in maniera confusa la questione della coerenza del suo razionalismo analitico.

Malgrado questo apprezzabile razionalismo, la religione conservava ai miei occhi una funzione interpretativa insuperabile. Questa attrazione

non era dovuta alla mia famiglia. La mia famiglia era cattolica per convenienza; mio padre era un uomo generoso, un anticlericale che, da impiegato, sognava un mondo “naturale”, patriarcale e riconciliato. Ho imparato poco a poco che era stato un vichysta militante. Intorno ai miei 17 anni, questa rivelazione cominciò a stupirmi e a procurarmi vergogna man mano che acquisivo convinzioni “progressiste”. Ma presto ho dovuto capire che le scelte politiche hanno una parte di contingenza che le rende come delle biforcazioni nelle quali la necessità è solo retrospettiva e che bisogna spiegarle piuttosto che demonizzare muovendo da una buona coscienza “dirittumanista” coloro che si sbagliano e possono commettere dei crimini. Allo stesso tempo è importante sia combattere le idee e le pratiche, sia trasformare le scelte, tenendo conto di quanto emerge da esigenze sociali non soddisfatte, umiliazioni non sanate, illusioni non dissipate. Mia madre, figlia di immigrati italiani, era poco istruita e dedita alla famiglia e compensava le proprie amarezze esistenziali con una straordinaria sensibilità artistica, specialmente musicale, ma non aveva alcun senso religioso. Solo mia nonna, immigrata a Nizza all’età di 17 anni dal suo Piemonte, vedova di guerra, coraggiosa e povera, manifestava un senso religioso, allo stesso tempo sincero e superstizioso, fatto di fiducia nei preti e nei riti, di speranza – attuata attraverso la partecipazione a una comunità futura – in un’altra vita che avrebbe compensato le sofferenze impietose di quella terrena. Lei incarnava più profondamente di quanto non sembrasse la celebre analisi di Marx: «La miseria religiosa è, da una parte, l’espressione della miseria reale, dall’altra, 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 dei popoli».

Furono due cappellani del liceo, incontrati in quarta durante i corsi di religione ai quali la mia famiglia per conformismo mi aveva iscritto, che mi convinsero a diventare membro della *Jeunesse étudiante chrétienne*. Ancora giovani, erano cattolici di sinistra, militanti anticolonialisti: era il tempo della guerra d’Algeria. Essi erano legati alle conquiste sociali del CNR e difendevano la laicità. Malgrado il loro anticlericalismo, restavano uomini dell’istituzione, legati alla comunità impolitica (*impolitique*) dei credenti. Sostenevano così una gerarchia

che non gli regalava nulla e non sempre si fidava di loro. Entrambi riponevano molte speranze nell'aggiornamento rappresentato dal Concilio Vaticano II e ne furono delusi. Uno di essi, particolarmente degno di nota, era un filosofo e avrebbe potuto essere vescovo. Rimase con la base e si prodigò in numerose associazioni, completamente dedito a un'attività filosofica e teologica. Da questi educatori che si erano sostituiti alla famiglia ho appreso l'azione collettiva responsabile e ho coltivato la speranza in un mondo migliore. Per me, il dibattito criptico che attraversava all'epoca la Gioventù studentesca cristiana – movimento integrato nell'Azione cattolica – tra evangelizzazione attraverso la conversione e/o educazione attraverso l'azione esemplare, fu presto risolto nella pratica in direzione dell'educazione. Sono proprio le capacità dell'*ethos* cristiano, concentrate nella figura del Cristo, di rendere più umana l'inumanità tipica dell'uomo ciò che perora la causa del cristianesimo nella partecipazione a questo compito comune, più che il riferimento a un'istituzione che si supponeva dovesse detenere la Verità davanti alla quale inginocchiarsi. Tuttavia, l'istituzione rimase storicamente indispensabile perché aveva registrato e trasmesso questo messaggio e nonostante le sue erranze e la preponderanza della fantasia teologico-politica aveva mostrato che esso non poteva rimanere chiuso nel cuore di una coscienza privata. L'istituzione aveva registrato, consegnato e allo stesso tempo tradotto e tradito il messaggio che, rispetto allo Stato laico, nel fondo delle istituzioni politiche mostrava il riferimento a una comunità terza, che esitava fra una visione metapolitica volta a legittimare l'ordine politico e una visione impolitica che nella sua esistenza comunitaria faceva riemergere la carenza presente in ogni società come tale.

La religione era incontrata come una meta-interpretazione del mondo che aiutava ad uscire dall'idiotismo dell'ambiente iniziale, come una meta-etica in grado di supportare il vuoto della dominazione, le vanità dell'accumulazione capitalistica, come una meta-politica che andava oltre il nichilismo schizofrenico di quelle attività di "intrattenimento" che sviano da ciò che ha valore in sé e per sé. Paradossalmente, sul piano teorico questo progressismo cristiano nutrito da un pizzico di Emmanuel Mounier si legava a una concezione tragica dell'esistenza i cui riferimenti filosofici erano Kierkegaard e

soprattutto Pascal. Ho sempre rimpianto di non aver saputo né potuto elaborare un confronto continuo tra Pascal e quello che presto divenne per me un riferimento permanente, Spinoza. I miei scrittori prediletti erano all'epoca Lautréamont, Rimbaud, Balzac, Dostoiévski, Bernanos – ai quali ho dedicato la prima narrazione pubblica della mia vita in un circolo culturale nizzardo. Pascal mi ha fornito un quadro interpretativo teologico e filosofico che però è crollato con il concepimento del mio primo lavoro serio, dedicato alla critica della religione in Spinoza (una memoria sotto la direzione di Henri Gouhier, nel 1963). Il cristianesimo agostiniano di Pascal rendeva conto, allo stesso tempo, di ciò che mi sembrava una contraddizione ontologica e antropologica radicale, quella che contrappone da un lato la miseria umana della violenza, le figure del male causato o subito, l'assurdità dell'esistenza nella quale siamo gettati con angoscia e in modo incomprensibile; e, dall'altro, le potenze creatrici del genio umano e della sua plasticità. La dottrina degli "ordini di grandezza", la tematica della miseria umana senza Dio e della grandezza umana con Dio, la funzione assiale del Cristo, funzionavano come operatori di una fede possibile, storica e meta-storica. Per un momento ho creduto che il progetto pascaliano di apologetica della salvezza tramite il cristianesimo fosse ancora attuale e andasse ripreso.

La lettura di Spinoza cominciò a decostruire questo progetto mentre continuavo a militare nella Gioventù studentesca cristiana, nella quale occupavo delle modeste funzioni di responsabilità. I dubbi sulla dogmatica cristiana, sulla trascendenza del Dio creatore, sulla mitologia della Resurrezione, la presa di coscienza della storicità delle Scritture e della relatività della costruzione ermeneutica, si unirono alla critica della politica della chiesa come istituzione. Il sostegno alle classi dominanti, al loro eurocentrismo coloniale in piena guerra d'Algeria, il patriarcato e il familismo erano come la verità pratica della metapolitica cattolica, vale a dire la negazione della sua pretesa. Dubbi teorici e contestazione etica e politica finirono per arrivare a un punto di rottura che vissi senza turbamenti. L'impulso si era esaurito nel suo stesso movimento. Fu all'ENS che quel punto fu raggiunto e in questo senso l'incontro con Althusser fu decisivo.

*2. D. Lei arriva a Parigi, si unisce all'ENS e fa due incontri importanti: Spinoza e il marxismo attraverso Althusser, del quale comincia a*

*frequentare le lezioni. In quegli anni Lei era sempre politicamente impegnato nello spirito di Témoinage Chrétien e come militante della Gioventù studentesca cristiana ma era anche l'epoca della guerra d'Algeria. Quale è stato il posto della lotta per l'indipendenza dell'Algeria nel suo percorso militante e intellettuale?*

R. Ho incontrato Althusser avendo già a disposizione un orientamento di lavoro sulla critica della religione di Spinoza basato sulla lettura del *Trattato teologico-politico*, un testo poco commentato se non da Alexandre Matheron e Sylvain Zac in Francia e da Leo Strauss, allora ignorato, che fu il mio principale ispiratore. Althusser mi incoraggiò vivamente a completare questo orientamento. Seguì allora il seminario che teneva con i suoi allievi ed amici e che poi divenne *Leggere il Capitale*. Per me fu uno choc, una svolta. Decisi allora di studiare Marx, nel quale vedevo il continuatore di Spinoza, del critico delle autorità economico-politico-teologiche, e allo stesso tempo il pensatore epocale dell'emancipazione, l'ideatore e il politico di un'altra pratica della filosofia, immanentista, anti-metafisica, materialista in un senso nuovo. Allo stesso tempo ho dovuto fare i conti con le enormi lacune della mia cultura filosofica da provinciale e, lavorando sui classici – specialmente Aristotele e Hegel, che resta per me il filosofo insuperato –, ho cercato di assimilare gli elementi vivi di questa *episteme* che i miei compagni di classe, della mia stessa età, sapevano far funzionare con una potenza teorica che mi confondeva. Che ritardo enorme da parte mia! Ho scoperto Bachelard, Canguilhem e Foucault (che era in tensione con il marxismo althusseriano), Lévi-Strauss, Lacan (che ci spiegava Althusser stesso) e Jacques-Alain Miller. Seguì all'ENS i corsi di Bourdieu, di Serres e soprattutto Deridda, che mi fece scoprire Husserl e Heidegger (autori che tuttavia ho assimilato con fatica). Imparavo a conoscere le lezioni straordinarie di Deleuze su Spinoza. Bisognava decostruire un'immensa tradizione senza conoscerla in profondità e ad un tempo costruire una nuova pratica della filosofia a partire da un Marx criticato e ripensato, mentre io non me ne ero ancora realmente appropriato in tutta la sua complessità. Quanta confusione nella mia testa! Quanti stimoli eccezionali che, tuttavia, era difficile mantenere vivi e fecondi! Come orientarsi in quella profusione di ricchezza?

Decisi allora di procurarmi una stabilità e un orientamento seguendo il filone indicato da Althusser con i suoi due movimenti: da Spinoza a Marx e da Marx a Spinoza. È questo duplice movimento che rende originale la proposizione che Althusser ha dovuto ironicamente confessare come il suo “crimine”: «noi fummo spinoziani», dice nella *Discussione d'Amiens*. Io avevo percorso soprattutto il primo movimento.

Marx rappresentava la continuazione di Spinoza, inaugurando – allo stesso tempo – un nuovo continente, quello della storia aperta dalla critica di ciò che era il nuovo complesso teologico-politico: il complesso teologico-economico-politico, ancora più dominante, ancora più contrapposto all'uomo, malgrado le sue promesse di espansione della potenza del pensiero e dell'agire collettivo e individuale. Senza esplicitarlo, Marx aveva ereditato l'ontologia relazionale, immanente e causale dell'*Etica*, quella della struttura modo-sostanziale di tutte le cose prodotte e producentesi, iniettandovi la dimensione di un originale processo dialettico. Si era sprofondato nella «logica specifica di questo oggetto specifico» che è il modo di produzione specificamente capitalistico, rifiutando qualunque finalismo antropomorfo e antropocentrico, demistificando l'illusione che affida la costituzione trascendentale della pratica a un soggetto o una intersoggettività – origine che uscendo fuori di sé stesso giunge di nuovo a sé come fine. Spinoza aveva colpito a morte la struttura speculativa e trinitaria del reale che tanto mi aveva affascinato nel divenire umano-divino della salvezza cristiana; quella struttura che Pascal aveva usato come schema, insistendo sulla mediazione tragica del Cristo, e che Hegel aveva ripensato come rappresentazione dell'assoluto e anticipazione del Concetto. Mettendo in luce l'oggettività prodotta e impersonale dei rapporti di produzione, Marx confermava l'antropologia realista di Spinoza, per la quale non sono in gioco che rapporti di composizione, di decomposizione e di ricomposizione trans-individuale delle aspirazioni all'esistenza, nient'altro che la produzione di questi rapporti, i quali definiscono ciò che è buono o cattivo al di là di ogni tematica assolutistica del male e del peccato. L'etica della gioia esige di legarsi alla politica di una lotta di classe a più livelli, che ha per obiettivo immanente la soppressione di quelle situazioni in cui il dominio è

divenuto insopportabile, ingiustificabile e inutile per la maggioranza, per le moltitudini.

Allo stesso modo, la religione perdeva per me ogni funzione di *explanans* e diveniva un *explicandum*, una realtà sociale e storica che bisognava comprendere, spiegare e combattere nelle congiunture in cui essa si manifestava in una visione del mondo che legittimava sul piano politico il dominio, nella sua meta-politica e nel frequente degenerare della sua teoria in superstizione di massa organizzate da un apparato egemonico. In quegli anni, la guerra di Algeria fu il test che fornì una verifica a queste critiche. Militavo ancora come membro del *Bureau national* della Gioventù Studentesca Cristiana, che aveva preso posizione contro la guerra in Algeria, per la pace e per una politica di decolonizzazione solidale. Il massacro di Charonne (la morte di militanti comunisti inseguiti dalla polizia e soffocati nell'omonima stazione del metrò) fu l'occasione del confronto, ormai inevitabile, tra l'équipe nazionale della Gioventù Studentesca Cristiana e l'arcidiocesi di Parigi, che voleva proteggere i partigiani cattolici dell'Algeria francese. La condanna – il colpo finale – fu pronunciata e l'équipe si dimise. Per me fu la rottura con la Chiesa cattolica. Così arriva il momento in cui la metapolitica che definisce l'alterità religiosa si risolve nella politica; essa non è nient'altro che questo (*nihil aliud*), secondo l'espressione di Spinoza, e non mira all'emancipazione umana; la sua pretesa di rendere attuale l'ordine soprannaturale della salvezza si rovescia abilmente in una consacrazione dell'ordine politico naturale, in ciò che c'è di più violento e nella riproduzione dell'istituzione ecclesiale. Chiusi ogni rapporto con il cattolicesimo, anche di sinistra, perché malgrado i suoi meriti storici aveva ceduto all'illusione.

Non ho cessato però di interessarmi alla religione in quanto forma simbolica, perché la sapevo contraddittoria e molteplice. Non solo essa poteva essere ripensata come ciò che Ernst Bloch ha magnificamente definito «l'ateismo nel cristianesimo», ma in ciò che ha di impolitico essa poteva diventare paradossalmente una critica radicale di ogni potere, un im-potere definito come norma assente di una comunità che non è trascendente ma “altra”, della quale non è possibile eliminare l'idea di qualche forma di avvenire, non fosse altro che quella del più



elementare “comune”. Se al momento questo aspetto passava in secondo piano, non ho mai fatto professione di ateismo militante, perché – una volta vinte le lotte che l’hanno reso indispensabile per la libertà e la fraternità – si tratta di una posizione privata e spesso suscettibile di sprofondare nella volgarità di una pausa estetica e in un’arrogante assenza di pensiero. Pascal testimonia ancora il fatto che è più facile ridurre la metapolitica della religione alla sua traduzione in *Realpolitik* che rendere conto della genealogia delle forme religiose e della loro contraddittoria pluralità a partire dalla matrice dei rapporti di produzione di interessi. Troppo banale! Lo stesso vale per Vico. Avrete riconosciuto una nota scritta dallo stesso Marx nel libro I del *Capitale*. Infine, non bisogna confondere la meta politica, che è spesso una politica negata e dissimulata ma attuata con altri mezzi, e l’impolitica, che è invece un tenere a distanza l’ordine politico e i rapporti di potere dalla contestazione radicale del potere. Non si riduce all’immaginario utopico di un altro mondo, di un cielo separato dalla terra, ma si definisce nel simbolismo di un rapporto diverso con la terra [*terre*] o con la mondanità [*terrestréité*] nel suo seno, di un rapporto di impotenza. È un concetto sviluppato in Italia dal filosofo Roberto Esposito. È passato inosservato che in Francia era stato sviluppato da un filosofo e teologo cattolico, intimo amico di Althusser e notevole interprete di Spinoza, R.P. Stanislas Breton, eccezionale spirito speculativo, specialista della teologia negativa e politicamente... comunista. È stato ripreso dal mio amico Jean Robelin, la cui opera realmente importante è purtroppo poco conosciuta in ambito universitario. La mia lettura di Spinoza a quell’epoca era inficiata da una tendenza iper-razionalista tesa a far scaturire tutta la religione dalla paura e dalla speranza come matrice della superstizione. Se la distinzione tra religione e superstizione è interna a ogni religione monoteista, che pretende di essere vera e si distingue dalle altre denunciandole come false e superstiziose, Spinoza fa della superstizione una ricaduta sempre possibile della religione rivelata, un divenire superstizioso, ma conserva la distinzione. La religione non è che una forma trasformata della superstizione. Io ho impiegato del tempo a capirlo. È l’esistenza di un processo che ha trasformato in quasi-religioni politiche alcune concezioni esplicitamente atee o laiche ciò che mi ha fatto comprendere la complessità dei rapporti tra ideologico,

immaginario e simbolico, dimensioni capaci di mobilitare le masse dando forma alla loro visione del mondo. Il criterio decisivo è quello pratico: si tratta della capacità da parte delle visioni del mondo di rendere possibile un'esistenza individuale e collettiva che promuova una forma di società, rendendo possibile nel e attraverso l'*agone* la ricerca del vero e di interfacce comuni, capaci di sopportare la critica dei propri presupposti e della loro feticizzazione. Non rimangono che i dogmi del creazionismo a sorreggere la mitologia della storia sovranaturale della salvezza. La filosofia critica ha ancora difficoltà nel cogliere i fenomeni religiosi e le loro istituzioni.

*3. D. Dunque Lei diventa marxista, ma continua a lavorare su Spinoza. Come si intrecciano la sua ricerca sul filosofo olandese e quella sulla filosofia marxista? Il «crepuscolo della servitù» che appare nel titolo del suo saggio sul Trattato teologico-politico (TTP) del 1984 rappresenta un'introduzione utile per pensare l'emancipazione a partire da una posizione marxista?*

Questo libro del 1984 registra semmai il primo movimento che mi conduce da Spinoza a Marx, un movimento in cui il risultato che Marx rappresenta mi consente di comprendere, a ritroso, le potenzialità del punto di partenza nel TTP. Ma Althusser aveva soprattutto sviluppato un movimento diverso che non consiste tanto nel fare di Marx il compimento di Spinoza ma, al contrario, nell'usare certi aspetti della problematica spinoziana per procedere a una critica degli elementi di dialettica idealistica presenti ancora nel Marx del *Capitale*.

Spinoza interviene in maniera decisiva per procedere all'*emendatio intellectus*, alla rettifica o riforma (più che purificazione) della problematica filosofica di Marx, per utilizzare il titolo di una celebre opera dello stesso Spinoza. E quindi per procedere alla riforma della teoria e della pratica del movimento operaio comunista e per assicurare, di conseguenza, una giusta comprensione dell'emancipazione stessa. Gli elementi qui sono numerosi:

- Critica della teleologia del senso che si annoda attorno al triplice mito dell'origine definita come un Sé, dell'alienazione del Sé-

origine nell'altro e della fine come ritorno a Sé del principio alienato nella presenza compiuta del Sé in Sé e per Sé.

- Rifiuto della posizione di un Soggetto come condizione trascendentale della costituzione del reale in base al dualismo tra corpo e spirito.
- Ricusazione del processo con cui avviene la duplicazione delle certezze in Verità, eliminazione della credenza nell'avvento di una Ragione che dissipa le tenebre e produce un mondo in cui la ragione realizza se medesima.
- Posizione di una Scienza che revoca ogni rapporto ideologico o immaginario in riferimento ai rapporti che strutturano le pratiche sociali.
- Demistificazione di ogni visione morale del mondo basata sul peccato e la colpa.

Questi filosofemi spinoziani consentono di comprendere meglio la pratica sociale e di riformulare il comunismo come qualcosa di diverso dalla fantasia [*fantasme*] infinita dell'infinita padronanza delle condizioni all'interno di una filosofia della storia fondata sull'identità di logica e storia. Consentono di pensare il rapporto tra una teoria della storia che unisce struttura e congiuntura e l'analisi-trasformazione dei rapporti sociali in seno a congiunture determinate. Consentono una definizione dell'ideologia come insuperabile rapporto alle relazioni sociali [*rapport indépassable aux rapports sociaux*], come oggetto indefinito della critica. I miei saggi su Spinoza intendevano sviluppare questo secondo movimento.

4. *D. Nel 1994, Lei dedica a Spinoza un altro saggio, Du matérialisme, de Spinoza, il cui obiettivo sembra essere la ricerca in questo filosofo di una premessa del pensiero di Marx e del suo materialismo. Potrebbe dirci qualcosa in più?*

Ho cercato di dimostrare che l'evocazione di una tradizione materialista, divenuta a sua volta tradizionale nei marxismi, si concentra in tesi o filosofemi che sono ancora in via di realizzazione e di particolarizzazione e che possono dar vita a configurazioni diverse e

opposte. Spinoza ha dato una versione al contempo critica e affermativa di queste teorie filosofiche in qualcosa che non è un materialismo naturalista ma un materialismo referenziale, inteso in funzione dei livelli di organizzazione delle forme complesse che integrano i rapporti tra *modi-corpo* che sono anche *modi-spirito*, in seno ai quali figurano i corpi sociali con il loro spirito. Non si tratta di imperi in un impero, né di derivati passivi di processi naturali “puri”, biocosmologici, bensì di corpi sociali composti. Tutti in grado – secondo dei meccanismi da analizzare – di produrre sentimenti, affezioni e idee più o meno adeguate che possono essere conservate, ma che devono necessariamente (ri)prodursi su uno sfondo indefinitamente riproducibile di idee inadeguate. Stavolta si tratta esplicitamente di politica, di una ontologia politica del potere [*puissance*], allargata ai desideri e intesa secondo i suoi concetti. Questi ultimi non conferiscono all’ordine umano una superiorità *a priori*, ma definiscono una complessità di un livello complesso particolare in cui sono possibili, nell’immanenza, i divenire-attivi delle masse e dei singoli; un livello nel quale però, in una tensione indefinita, è sempre presente la minaccia dei divenire-passivi, come evidenzia il rapporto tra i desideri della moltitudine costituente e i poteri sovrani costituiti. Ciò vale anche per la democrazia che è, di fatto, il miglior regime prodotto dall’*ingenium* umano ma che proprio per questo non ha la garanzia di durare a lungo e di evitare catastrofi dispotiche, ricadute nella tristezza e nella violenza teologico-politica.

Anche Marx sviluppa uno specifico materialismo referenziale della pratica, un materialismo incompiuto e problematico. La parte più elaborata è la critica dell’economia politica, fondata sulla critica della sottomissione formale e reale del lavoro e delle attività umane al capitale e sulle sue contraddizioni – la lotta di classe che definisce il rapporto sociale di sfruttamento allargato. Questo materialismo storico delle pratiche sociali non si iscrive in un’ontologia generale che si estende dalla stella e dall’atomo alla cellula e alla vita, e da queste alle società – con le loro leggi necessarie e le loro categorie universali. Il materialismo marxiano referenziale esclude ogni naturalismo ma implica strutturalmente un pensiero approfondito del rapporto di quell’attività definita come energia specifica verso queste risorse, che sono al tempo

stesso limiti mobili, energie bio-cosmologiche che sono presupposte, o sfruttate, o iper-appropriate, in ogni caso socializzate e storicizzate. La prassi costituisce l'elemento referenziale [*Je référentiel*] come l'insieme delle pratiche in corso. Questo insieme si adatta bene alla produzione storica della vita e delle energie bio-cosmiche che essa modifica, ma si articola sul terreno artificiale dell'energia umana e si oggettiva in totalità sociali differenti e successive la cui costanza è transitoria. Questo materialismo referenziale incontra una difficoltà classica che si esprime nella metafora architettonica che Marx stesso ha formulato, quella del tutto sociale come edificio costituito da una base e da livelli sovrapposti, la coppia struttura economico-sociale/sovrastuttura politica e giuridica e sovrastuttura ideologica. Due questioni tormentano questo materialismo referenziale e lo obbligano a complicarsi: a) prima di tutto, come dare conto delle pratiche di conoscenza che gli attori sociali possono formare all'interno dei rapporti di produzione e che sono relative alla totalità sociale nella quale essi sono prima di tutto collocati? Come differenziare queste forme nel loro tenore di conoscenza e tener conto del loro passaggio le une nelle altre (senso comune, ideologia, religioni, concetti scientifici finalizzati all'oggettività, coerenza filosofica)? b) come e quando le forme di coscienza specifiche degli agenti sociali impegnati nei conflitti necessari possono condizionare le azioni trasformatrici della struttura e delle sovrastrutture? La specifica referenzialità materialista concepita da Spinoza e quella concepita da Marx possono a mio avviso interrogarsi a vicenda per produrre una conoscenza migliore dei referenti e una migliore attualizzazione pratica delle capacità umane. È questo nodo il centro delle opere che ho potuto abbozzare.

[*Continua*].